

Utószó

[AZ EZ IS A FILOZÓFIA TÖRTÉNETE CÍMŰ MŰ A ZSEBKÖNYVKIADÁSHOZ]

Hálás vagyok azért a nagy figyelemért, amelyben könyvem, a megjelenése óta eltelt két és fél évben, a kritikákban és a tudományos cikkekben részesült. Szubtilis értelmezések egész sora született, amelyek nagy hermeneutikai érzékkel hatoltak be a gondolatmenet rejtett redőibe, és amelyek gyakran elsőként tudatosították a saját szándékaimat mint olyanokat. A könyv mostanra több szimpózium tárgya lett, és születtek

Jürgen Habermas 2019-ben, a 90. születésnapja alkalmából jelentette meg az *Auch eine Geschichte der Philosophie* című művét (két kötetben, több mint 1700 oldalon). A cím Herder 1774-ben megjelent *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* című művének címére utal. Habermas művét a kritika rendkívül lelkesen fogadta: számos újságban és folyóiratban jelent meg róla elemzés, méltatás, bírálat. Ezen túlmenően néhány folyóirat tematikus blokkot szentelt neki. Ezekre reagálva írta meg Habermas az előkészületben lévő zsebkönyvkiadáshoz az utószót. Ennek kéziratát bocsájtotta rendelkezésünkre.

olyan kritikai válaszok is, amelyek könyvformát öltöttek.¹ Ami ezúttal meglepett, az az akadémiai szakmai körökön kívüli olvasók széles körű érdeklődése volt. Külön köszönettel tartozom azoknak a figyelmes olvasóknak, akik rámutattak a formai és tartalmi hibákra. Különösen hasznos volt számomra a Vittorio Hösle által bemutatott hibajegyzék. Az időbeli távolság lehetőséget teremt arra, hogy visszatekintsek arra, amit a történetírás művészetére tett kísérletem szisztematikus tartalmának tartok. Az önreflexió természetesen még a növekvő időbeli távolság ellenére sem tudja lehántani az első személyű perspektíva elfogultságát.

Miért hit és tudás?

A könyv részben a hit és tudás témájának, részben pedig a filozófia-történeti koncepciónak köszönheti a figyelmet. Mint már az előszóban is hangsúlyoztam, a hit és a tudás

kapcsolatát filozófiai szempontból vizsgálom, és nem a vallás jelene és jövője iránti érdeklődésből.³ Az én nemzedékem még megszokta, hogy „átugorja” a tanulási folyamatnak azt a mintegy ezer évét, amikor a filozófiai diskurzust szinte kizárólag a filozófiailag képzett keresztény és zsidó, majd muszlim teológusok uralták – mintha a görög filozófia komoly tudományos folytatására csak a kora újkori humanizmus vállalkozott volna. Ha viszont a hit és a tudás diskurzusát használom vezérfonalként annak kimutatására, hogy ebben az időszakban szemantikai ozmózis ment végbe a bibliai tanítások és a görög filozófia között, akkor bizonyos értelemben csak utólagosan pótlók egy olyan hangsúlyeltolódást, amely időközben már meghonosodott a filozófiatörténetírásán belül. A két „erős” hagyomány közötti fordítási folyamat egyfelől a keresztény teológia, másfelől a modern filozófiai gondolkodás kialakulásához vezettek. Ez mindenekelőtt érvényes az ész-morál és az ész-jog alapfogalmaira, valamint a nominalista ontológiára, amely a modern természettudományok és az empirista etika alapvető fogalmi keretét adja. Ez pedig azt is jelenti, hogy elsőként a bölcsészkarokon fellángoló viták a *sacra doctrina* és a természetes ész kapcsolatáról indították el a világ értelmezésének szekularizációját. Bár engem ennek a fejlődésnek

csak a filozófiai oldala érdekel, el kell ismernem, hogy a keresztény teológia ebben alakító erőként vesz részt. A hit racionalitásának előfeltételeit később a modern természettudományok eredményei sajátos módon megkérdőjelezték.

Hit és tudás termékeny kölcsönhatása visszatekintő magyarázatot nyújt e konstelláció kezdeteire a Római Birodalmon belül. A keresztény gondolkodásnak itt ki kellett alakítania egy sajátos viszonyt egyrészt a saját ószövetségi örökségéhez, másrészt a görög filozófia római örökségéhez. Ebből a keresztény platonizmus keretei között kialakult a hit és a tudás szimbiózisa, amely Augustinus számára egyszerűen a „jobb filozófia” volt. Ez az összeolvadás a világnép-fejlődés szempontjából sikeresen birkózik meg azzal az egyedülálló feladattal, hogy két ellentétesen strukturált tengelykori világnépet integráljon. Leegyszerűsítve: a monoteizmus a maga eszkatológikus üdvösség-elképzelésével ekkor lép kapcsolatba a görög metafizika kozmológiai világnépevel, sőt misztikus ágaiiban a kontempláció üdvösség-tanával. Ez a származási kontextus határozza meg azt a perspektívát, amelyből kiindulva bemutatom a filozófia történetét. Szigorúan véve, ebből a szempontból két aspektust tudunk egyesíteni. Ha a filozófiát nem csupán a tudományos gondolkodás eredetéig vezetjük

vissza, hanem – a történelem menetének megfelelően – a hit és a tudás késő római szimbiózisáig, akkor az okcidentális történelem a kezdetektől a világképek fejlődésének, és így azok interkulturális összehasonlításának tágabb perspektívájába kerül. De ezt a munkát persze magam is csak részlegesen tudtam elvégezni. Egyrészt az okcidentális filozófiának ez a relativizáló beágyazása a tengelykori világképek körébe szükségessé tette a bizonyítási terhek és fenntartások átgondolását, amelyeket az olyan fogalmak egyetemességigényéhez társítok, mint az „ész” és az „autonómia” (I. kötet, I.3. fejezet). Másrészt a tengelykorszak szakrális gyökerei arra utalnak, hogy a hit és tudás témáját, amelynek címszava alatt a filozófiatörténetet tárgyalom, nem véletlenül választottam ki. A „világkép” – eredetileg a szakrális komplexumot alkotó két komponens egyike – kezdetől fogva belső kapcsolatban áll a vallási gyakorlattal (I. kötet, II. fejezet).

A Hume és Kant közötti alternatíva jelentősége

Természetes, hogy ma a filozófia történetét csak a hitről és tudásról szóló diskurzus szempontjából lehet megalkotni, mert ez a diskurzus a szekuláris filozófiai gondolkodásban is hátra hagyta a maga nyomait, és megőrizte a maga aktuális jelen-

tőségét. Sőt, mint ahogy az Kant és Hume vitájából is kiviláglik, olyan örökséget hagyott maga után, amely még a tudatfilozófia posztmetafizikai gondolkodásában sem konfliktusoktól mentes (2. kötet, VIII. fejezet). Ez a konfliktus drasztikus módon mindenekelőtt a gyakorlati filozófiában jelenik meg. Kant racionális módon rekonstruálja a „személy” és az „individuum”, a „szabad akarat”, a morális „törvény” és az ebből az örökségből fakadó egyéni „felelősség” fogalmait, míg Hume a felelősen cselekvő szubjektumok önértelmezésének e fogalmi összetevőit szükségszerű illúzióként értelmezi, és így dekonstruálja azokat. Ennek megfelelően az ész mértékadó koncepciói különböznek. Az ész a szó legtágabb értelmében kiterjedhet a normatív kérdésekre is (Kant); vagy pedig a tények leírására és elemzésére korlátozódik a korabeli fizika és pszichológia mintája szerint (Hume, illetve Hobbes), és szükség esetén ilyen módon lehet igényt tartani a gyakorlati kérdések racionális tisztázására.

A hit és tudás történelmileg kialakult diskurzusa alapján magyarázhatjuk azt is, hogy Kant és Hume etikája olyan, egészen a jelenkorig ható tradíciókat indítottak el, amelyek kibékíthetetlenül szemben állnak egymással. A zsidó-keresztény hagyományhoz már a kezdetektől két egymást kiegészítő kognitív fej-

lódési irányzat kapcsolódott. A morálnak magának profán gyökerei vannak; szociológiai szempontból a rokonsági rendszer funkcionális imperatívuszainak összefüggésében alakult ki. Majd a tengelykori világgépekkel összefonódva egyrészt elindítja a *szakrális átmoralizálását*, másrészt a folyamat során maga a családi morál is megváltozik, és a maga részéről kijelöli a partikuláris formát és a konkretisztikus érvényességi módozst – mégpedig úgy, hogy egy *minden emberhez* megkülönböztetés nélkül szóló tanításként, és az üdvösséghez vezető etikai útként határozza meg önmagát. Ily módon a morál a keresztény tanítással való kapcsolatán keresztül *univerzális* értelmet nyer, és deontológiai kötelező erőt követel magának minden hívő számára. Ebben az összefüggésben az okcidentális fejlődés szempontjából különösen fontos volt, hogy a keresztény természetjog ezen elemei összefonódtak a római jog skolasztikus recepciójából kialakult *szubjektív jog* individualista gondolati alakzatával. A poszt-metafizikai gondolkodás szekuláris premisszái alapján Kant a maga individualista és egalitárius-univerzalista ész-moráljával még egyszer átalakította a hagyományos természetjog normatív magját (és ezzel átlépte a kereszténységben akkoriban még fennálló, a sajátos hitközösségre vonatkozott univerzalizmus korlátait). Ezzel

szemben Hobbes az elméleti ész egy normatívan kiüresített gyakorlati ész céljaira használja föl – a „gyakorlati” a gyakorlati célokra igénybe vett „elméleti” ész; Hume pedig az etikai ízlésítéletek emotivista magyarázatakor teljesen eltekint a gyakorlati ész vívmányaitól, amelyeket általában is megkérdőjelezett.

Az újabb filozófiának azonban nemcsak a középkori örökség *tartalmi* szubsztanciájához kellett viszonyulnia, és az ész-jog és az ész-morál *posztmetafizikai* változatát kellett kidolgoznia; egy olyan *módszertani* kérdéshez is viszonyulnia kellett, amely a vallási tapasztalati módozskapcsán kezdettől fogva felmerült. Már Ágoston is beszélt a *performatív tudás episztemikus tartalmáról*, amikor a bűnbánó bűnösnek a vele második személyként szembe lépő Istennel való kapcsolatát írta le; hiszen Pál óta a teológia a hit tapasztalatainak racionális rekonstrukciójával foglalkozik, amely egy *végrehajtó tudást* képvisel. Nem véletlen, hogy Luther a Biblia olvasásából alakította ki a keresztény hermeneutikát, amely később önálló tudományos diszciplínává vált. Az új szellem- és társadalomtudományok megjelenésével relevánssá váltak a nyelvészeti, ismeretelméleti és tudományos megfontolások. A performatív tudás hermeneutikai megközelítése csak a nyelvi fordulat paradigmaváltásával vált kifejezetten filozófiai témává.

Mivel a *szellemtudományok* nyilvánvalóan nem tarthatnak igényt a tudományos értelemben vett *science* státuszára, csak a 19. század folyamán vált aktuálissá az a kérdés, hogy a humán tudományok hogyan tudnak megfelelni a *tárgyasítás* módszertani normáinak.

E történelmileg kialakult alternatívának a fényében jól magyarázható a filozófia kettéválása éppen ott, ahol Kant kérdéseit vagy az utódai *veszik át* és fejlesztik tovább, vagy az empiristák a kiindulópont megváltoztatásával félresöprik őket. E két, csak vázlatosan érintett, de egymást a mai napig megtermékenyítő hagyomány különböző válaszokat ad az előszóban felvetett, a filozófia megfelelő szakmai önértelmezésére vonatkozó kérdésekre.

Miért „is” filozófiatörténet?

Sok feltételezés született a könyvem címében szereplő „is” szóval kapcsolatban. A nyilvánvaló és triviális magyarázat a szerénység gesztusa, amely arra a magától értetődő hermeneutikai tényre utal, hogy minden filozófiatörténet egy szerző előzetes értelmezéséből születik meg.³ Minden olyan történet, amely azt állítja magáról, hogy találoán ábrázol egy múltbeli történetet, egy bizonyos perspektívából való bemutatás, és csak az ábrázoláson keresztül tudja igazolni a maga plauzibilitását.

Az ábrázolt tényeknek megvan a maguk ön-értelme, és mindenkor megvételözhatják a perspektivikusan előállított tény-összefüggéseket. De egy konkurens nézőpont, amelyből kiindulva egy recenzens kritizál egy „elferdített” ábrázolást, végső soron csak az adott történés plauzibilisebb ábrázolásával indokolható. A perspektívákat nem lehet ugyanúgy *megalapozni*, mint az állításokat vagy elméleteket; ezek performatív módon alakulnak ki, és a prezentáció típusa és stílusa válik *meggyőzővé*. Minden filozófiatörténetet is ehhez a mércéhez kell mérni.

A címben szereplő „is” nem csak arra hívja fel a figyelmet, hogy a sok, elkerülhetetlenül szelektív bemutatás közül csak egyet adok elő; és nem is csak arra, hogy egy nem-történész egyszemélyes vállalkozásában olyan kísérletet kockáztatok meg, amelyet a munkamegosztás feltételei közepette valójában csak számos szakember együttműködésével lehetne megvalósítani. Inkább a *genealogikus bemutatás* egy sajátos értelmére szeretném felhívni a figyelmet, amely a feje tetejére állítja az explicit bemutatás és a performatív módon kialakuló perspektíva közötti szokásos kapcsolatot. Ezt az összefüggést szisztematikusan hasznosítom: az első négy fejezetben és az első közbetett megjegyzésben *kifejtem* azt a perspektívát, amelyből a filozófiatörténet releváns részeit ábrázolni

kívánom; csak ezután mutatom be a történeti ábrázolás dramaturgiai vázlatát, amelyet saját forrásokból kell megalapozni, és amely nem tartozik a könyv tulajdonképpeni témájához. Teszem ezt azzal a várakozással, hogy az interpretáció megáll a saját lábán, és meggyőzi a türelmes olvasót. Ezáltal a filozófiatörténet egy sikeres bemutatása a teszt szerepét is magára veheti. A történeti bemutatás meggyőző erejének a filozófia ama fogalmát is meg kell erősítenie, amely már kezdetben beletorkolt az ábrázolás nézőpontjának magyarázatába. Csak ilyen körkörös módon lehet megvizsgálni a filozófia komplex önértelmezését.

A perspektíva bevezető magyarázata kapcsán, amely a könyv mintegy negyedét teszi ki, két szempont különösen fontos. Először is, a filozófia összehasonlító beágyazása a tengelykori világképekbe és ezek szakrális eredetébe, felhívja a figyelmet az egymásba fonódó *világ- és önmegértés kettős referenciájára*. A világképek két oldalról kerülhetnek veszélybe: közvetlenül az új ismeretek fényében felmerülő megoldatlan problémák kognitív nyomásának hatására, valamint közvetve a társadalmi integráció válságainak nyomására, amely a filozófiát is érinti, amennyiben a társadalom részeként hozzájárul a világ és önmaga megértéséhez. Tekintettel erre a kettős, kívülről és belülről érkező nyomásra, a filozófia

története *kettős tanulási folyamatként* is leírható. Ha a filozófiatörténetet e kérdések mentén akarjuk vizsgálni, akkor ez következményekkel jár a szerzők kiválasztására nézve, mert akkor ez már nem kizárólag a kánon alapján történik. Az itt követett nézőpont szokatlan, mert a filozófiát nemcsak tudományként, hanem a társadalmi kohéziót szolgáló funkcióként is vizsgálja.

A mitikus világképek eredetileg narratív módon áthagyományozott és rituálisan elrendezett tartalma, amely csak a tengelykorban vette fel a másodrendű fogalmak reflexív formáját, egyrészt episztemikusan a világ történéseire vonatkozik, mely történések kontingenciájával nekünk, akik ebben a világban találjuk magunkat, meg kell birkóznunk; másrészt gyakorlatilag ránk mint kommunikatíván szocializált és cselekvő szubjektumokra is kiterjed, akiknek egymással és önmagunkkal is el kell boldogulnunk. A világképek eligazodást nyújtanak a világ történéseivel kapcsolatban, de ránk való tekintettel is, akik egy szociokulturális életforma törekenyen szocializálódott tagjai vagyunk. A világképek a világról való tudást egy etikai cselekvés-tudással kapcsolják össze, amely viszont a vallási gyakorlatokban gyökerezik. Önmagunk és a világ megértése, amely az átadott és hittudás formájában integrálódik, most úgy strukturáló-

dik, hogy egyszerre képes orientálni az embereket, ha a *világról* gondolkodnak, és ha a saját életvilágukban cselekszenek.

Az áthagyományozott tudás orientációs ereje annak köszönhető, hogy a világképeknek van egy problémamegoldó karakterük. Ezek ugyanis a problémák megoldásából jönnek létre, és az újonnan felmerülő problémák kihívást jelenthetnek a számukra. Ez mindkét komponensre vonatkozik. A világ-tudás növekedése kognitív disszonanciát válthat ki a hagyományos világképekben, tanulási folyamatokat indíthat el, és beindíthatja a világkép fejlődésének dinamikáját. Másfelől a helyes életvezetés életvilágbeli komponense számára a társadalmi integráció válságai hasonló problematizáló szerepet játszhatnak; ezek a konfliktusok, amelyek az együttélést gyökerében támadják, szintén tanulási folyamatokat válthatnak ki, mégpedig a társadalmi és a morális kognitív fejlődését. Az a kevés nagy lökés, amely a jog és a morál társadalmi fejlődésében lejátszódott a világ-tudás kumulációjának *pendant*-ja. A filozófia viszont a többi világképhez képest sajátos fejlődésen ment keresztül, mivel a polisz-lakók széles körében már nem tudta megvetni a saját szakrális gyökereit, majd a kereszténységhez kapcsolódva szinte teljesen elhagyta a saját kontemplatív üdvözülés-útját. A hit és a tudás közötti

konfliktusokban, amelyek a modern természettudományok megjelenése óta csak még tovább éleződtek, a filozófia önmagát természetesen tudományként értelmezte. A filozófiatörténet nyugati útján a jogfejlődés mellett mindenekelőtt a tudományos megismerés előrehaladása vált a folyamatos problematizálás és az ehhez kapcsolódó *tanulási folyamatok* forrásává. A filozófiai világképek és elméletek nyomás alá kerülnek, amikor a magyarázó erejüket aláássza a disszonáns világismeret, vagy amikor a társadalmi integráció megoldatlan válságai megrendítik az erkölcsöket és a jogi alapokat, aminek következtében az etikai kérdések elvesztik orientációs erejüket.

A filozófia története, amelyet e kétoldalú tanulási folyamatot szem előtt tartva írunk meg, egy „vindikáló” vagy igazoló genealógia alakját ölti magára. Ez már abban is különbözik a racionálisan rekonstruált tudománytörténettől, hogy a filozófia gondolati építményeit nemcsak a belső nézeteltérések, hanem a tudás esetleges fejlődése és válságos eseményei is problematizálják. Ez a fel fogás azért különbözik a történelemfilozófia teleologikus gondolkodásától, mert a megoldásra váró problémákban nem rejtőzik semmiféle telosz. Máskülönben nem beszélhetnénk „tanulásról”. Az *ismert* feladatok rutinszerű megoldásával szemben, akkor *tanulhatunk* valamit

a problémamegoldásból, ha nem ismerjük előzetesen a megoldásokat; a valódi problémák azért irritálóak, mert még azt sem tudhatjuk *a fortiori*, hogy egyáltalán van-e megoldásuk. A múltban sikeres problémamegoldásokat ezért legfeljebb utólag rekonstruálhatjuk, anélkül, hogy ebből levezethetnénk egy a jövőben megvalósítható teloszt.

Ha a filozófia történetét ilyen tanulási folyamatnak tekintjük, akkor ezzel egy másik problémát is megoldhatunk. A filozófia történetiségét ekkor össze lehet békíteni a koncepcióinak igazságigényével. A tanulás elmélete összeegyezteti a filozófiai állítások egyetemes érvényességét e kijelentések történelmi kontextusba helyezésével. Ily módon a filozófia a historizmus minden fajtájával szemben tudományos gondolkodásmódnak tekintheti magát, s ragaszkodhat elméleteinek igazságához, habár legkésőbb a 17. század óta olyan reflexiós formát öltött, amely a mi értelmezésünk szerint már nem feltétlenül azonos a tudománnyal.

A világképek deszocializációja

De az az erős hipotézis, amelyre a kifejtést alapoztam, erősíthette azt a félreértést, mely szerint a filozófiatörténet maga is egy rejtett történelemfilozófia. Én ugyanis abból

a feltételezésből indulok ki, hogy a *kontingens* körülmények által kiváltott tanulási folyamatok, ha nem is egy cél felé, de legalábbis egy bizonyos irányba terelik a világképek fejlődését: ez a fejlődés pedig fokozatosan feloldja a „világ” és az „életvilág” azon *kérdéses fúzióját*, amely meghatározza a világképek szerkezetét. De ez a hipotézis csak az én elemzési perspektívámat határozza meg. Ezt aztán – a világfeltáró perspektíva és a tételes igazság fent említett dialektikája értelmében – a filozófiatörténet kidolgozásával próbára teszem; mert ennek, *grosso modo* plauzibilisnek kell bizonyulnia. A világképek holisztikus szerkezetét az első közbevetett megfontolásban a formál-pragmatikai nyelvi elemzés segítségével próbálom megmagyarázni (1. kötet, 466–471.). Ez magában foglalja a világban föllelhető entitásokat – amelyeket érzékelünk, amelyekkel a gyakorlatban foglalkozunk, és amelyekről másokkal kommunikálunk – és a „mi” interszjektív értelemben közös életvilágunkat. A kommunikatív cselekvő alanyok mögött mindig ott van ez a világ, így az a praktikák kivitelezésében jelen van a számukra. Az életvilágot mint általuk közösen *belakott* világot anélkül tapasztalják meg, hogy az tematizálva lenne, egy intuitíve megszokott, ugyanakkor feszült együttélés keretei között. Normális esetben a kommunikatív

módon szocializálódott individuumok a világban elfoglalt „helyükről” alkotott közös interszjektív képben biztosítják a maguk társadalmi kohézióját, amelyet mindig veszélyeztetnek a versengő életorientációk és az önfenntartási érdekek. Ezek a „világképek” a társadalmi-integratív erejüket ama *holisztikus jellegüknek* köszönhetik, amely a világismeretnek az életvilágbeli horizontba való „totalizáló” beillesztéséből ered. Azáltal, hogy a világ totalitásként jelenik meg, a lehetséges igaz kijelentések tárgyainak összességként bemutatott világ, az életvilággal mint nem tárgyi horizonttal egyetlen egészszé olvad össze. A totalitás fogalma nem elemezhető osztály- vagy mennyiségi fogalmakkal, mert a létét egy válságra hajlamos életforma „egésze” performatív háttértudásának köszönheti. Az a tény, hogy az objektív világ ily módon életvilágszerű vonásokat vesz fel, értelmet ad a mitikus világképeknek, amelyekben mindenki és minden – emberek, istenek és természeti erők – azonos szinten kommunikálnak egymással. De ezt a képzeletbeli világot csak olyan háttérként vázolom föl, amelynek ismeretében fokozatosan feloldódik ez a fúzió, a világot varázstalanító és a mágikus gondolkodást visszaszorító tanulási folyamatok eredményeként. A görög metafizika egyike azoknak a tengelykori világképeknek, ame-

lyek a fejlett civilizációkban ekkorra gazdagon kifejlődtek, és az empirikus, a matematikai, a csillagászati, a természetfilozófiai és az orvosi ismereteket a világ egészének másodrendű objektiváló képévé dolgozzák fel. Ez a deszocializált, tárgyiasított-neutralizált világtörténet az elméleti megfigyelés tárgyává, s ezzel a látszatok világává degradálódik. A metafizika ezeket a jelenségeket a mögöttes eszmékkel együtt a lét egészévé integrálja, s így megőrzi az ismerős teljesség életvilágbeli vonásait. Az életvilág és az objektív világ összeolvadásának ez a decentralizáló tárgyiasítása, amely még közvetlenül a mítoszban valósult meg, a metafizikán kívül két további irányban folytatódik: a modern természettudományok ösztönzésére a szubjektumfilozófiában, és a humán- és társadalomtudományok ösztönzésére a kommunikatív szocializációban (mint a szociokulturális életformák evolúciós alapjában).

A metafizika történetében érdekes módon az ellentmondások ismételen ott törnek elő, ahol az objektív világ tárgyainak totalitása nem olvad teljesen bele az abszolútumba objektivált életvilágbeli horizont totalitásába. Egyfelől ezt a teljességet úgy értelmezzük, mint ami mindent magában foglal, ami mindennek az alapja és ami mindent lehetővé tesz, és ezért a belső világtól elkülönülő fogalom. Másrészt az ontológia fo-

galmi keretein belül nem lehet valamit teljesen másként megragadni. Mert ebben a keretben a létezőt mint egészet csak a létező más fajtájaként lehet elképzelni. Ez az alapprobléma, amelyet Platón óta többször tematizáltak az egy és a sok, illetve a végtelen és a véges viszonyaként, végigvonul a metafizika egész történetén. A világon-belüli totalizálása során a metafizika az életvilágbeli háttér egységet teremtő perspektíváját még magát is a világon benne levőként képzelel el, és ennek következtében el kell vétenie az abszolút és a véges viszonyát, mivel a *res* és *res* kapcsolataként értelmezi. Még az időközben történelmileg gondolkodó Heidegger is nehezen tudja megkülönböztetni a létezőt a maga egészében a világon belüli létezőtől, vagyis a világképeket prejudikáló létől. De az *y* a Seynben is csak egy jel, és nem egy fogalom. Ezt a makacs problémát Plótinosz negatív-metafizikai Egy-fogalma alapján elemeztem (1. köt., 546–583.); Tamás az *analogia entis* gondolati alakzatával akarja kezelni a problémát, míg Scotus ezt az élesen bírált kísérletet a lét transzcendentális-szemantikai felfogásának eredeti javaslatával próbálja ellenpontosítani (1. köt., 771–775.). Hegel a metafizikai gondolkodást – Kant átütő kritikája után – végül is csak a fogalom önmozgásának performatív alakjában tudja megújítani (2. kötet, 495–501. és 564–569.).

Még a különös és az általános absztrakt ellentétének hegeli dialektikus felfüggesztése után is fennmarad a társadalmi integráció belülről veszélyeztetett és csak szakadékokon átívelő életvilágbeli perspektívája. Az egyesülésnek ez a formája azonban már nem szilárdul meg (mint a klasszikus metafizikában) az egészben-létben. Az abszolútumot sokkal inkább csak *performatív* módon lehet „megismerni”, nevezetesen egy olyan szubjektív reflexiós folyamaton való áthaladás módjában, amely visszanyeri önmagát önmaga elidegenedéséből, megtalálja önmagát a másokban, és egy univerzális egységpontként tudja felmutatni önmagát. A szubjektum-filozófiától a nyelvfilozófiáig vezető nyelvpragmatikai fordulat fényében nemcsak a Hegel által *logikai formává absztrahált totalitásfogalom morális értelme fejthető meg*. Abból a tényből, hogy ez csak performatív módon írható le, az is következik, hogy ez az „erkölcsiség” (tehát minden résztvevő kényszermentes szociális inklúziója, amely biztosítja minden ember autonóm módon kibontakozó egyéniségének integritását) egyáltalán nem képzelhető el a világban megfigyelhető állapotként, hanem csak a „mi” perspektívájából írható le, a résztvevők által, vagyis csak egy performatív aktus révén nyilvánulhat meg. A performatív jelenvaló életvilág kiter a totalizáló háttérként való

tárgyasítás elől – mint olyant nem lehet a világ és annak tárgyai mellé állítani (2. kötet, 564–574.). Ez a belátás megpecsételi a világképek teljes deszocializációját. A hegeli abszolút szellemtől való eltávolodás a világképek korának végét jelzi. A filozófiai világ- és én-értelmezésének a posztmetafizikai gondolkodás formáját kell felvennie, amely aztán szubjektumfilozófiaként fog megjelenni. Ez felveti azt a már az előszóban is megfogalmazott kérdést, hogy vajon lehetséges-e, és hogyan lehetséges a világról való tudás és az önmegértés összefonódása – ami már addig is jellemezte a filozófiai gondolkodást. Vagy az empirizmus naturalista meghosszabbításaként már csak természettudományos fogalmakkal „ismerhetjük meg” magunkat, anélkül, hogy valóban „felismernénk” önmagunkat? Hogyan kellene megtanulnunk jobban megérteni önmagunkat? A könyv utolsó, a Hegel utáni és a nyelvi fordulat utáni filozófiának szentelt fejezetei ismét Kanthoz kapcsolódnak, két központi fogalom, az „ész” és az „észszerű szabadság” detranszcendentalizálását vizsgálva.

A detranszcendentalizált ész és a szabadságra irányuló emancipáció

A posztmetafizikai gondolkodás történetének szisztematikus tanulmányozása, amelyet Hegelen túl a

pragmatizmusig folytattam, az ész megtestesülésének megértésére irányuló, perspektívákban gazdag kísérletek sokaságából áll. A fiatal Hegel perspektívájából tekintve az ész a nyelv, a kultúra és a társadalom szimbolikus formáiban *tesztesül meg*; ezek egyben az indokok történelmileg artikulált terét is kijelölik, az ebben szocializálódott és akkulturálódott szubjektumok számára. A szubjektumok annyiban támaszkodnak ezekre az indokokra, amennyiben hagyományaik „formáló” ereje lehetővé teszi számukra, hogy *orientálódjanak* a belső világi történésekkel kapcsolatban, és *elboldoguljanak* másokkal és a világ esetlegességeivel kapcsolatban. Ily módon az ész a kommunikatív módon szocializálódott társadalmi szubjektumok problémamegoldó tevékenységeiben *működik*, miközben a tanulási folyamataik során a tradicionális indokok tere kritikusan változik és bővül. Az ész felolvad a nyelvileg összefonódó indokok keringési módusában. Az indokok ugyanis egyrészt a társadalmi-kulturális életformákban szimbolikusan megszilárdult formák, másrészt viszont a cselekvő szubjektumok kommunikációs folyamatainak áramlásában *cirkulálnak*. Ugyanaz a folyamat, amely a megfigyelő szemszögéből a szociokulturális életvilágok tagjainak reprodukciójaként jelenik meg,

a résztvevők szemszögéből olyan folyamatként írható le, amelyet alapvetően a tapasztalat, az élmény és a problémák feldolgozásából adódó *kommunikációs* és *tanulási* folyamatok határoznak meg.

Ebből a perspektívából jól feltáráható az ész *kontrafaktikus* karaktere: ez az indokok tereként a lehetséges értelmezések olyan tárházával rendelkezik, amely meghaladja mindazt, ami pusztán adott. Miután a nyelvi fordulat következtében a transzcendentális szubjektumról áttérünk a kommunikatíván szocializálódott szubjektumok sokaságára (akik az életvilágbeli kontextusaik horizontján belül észszerűen viszonyulnak egymáshoz, és ebből a közös interszubjektív horizontból kiindulva viszonyulnak az objektív világ dolgaihoz), az intellektuális és az empirikus világ közötti transzcendentális szakadék már csak a racionális diskurzus és a mindennapi cselekvés távolságában tükröződhet. A szóban forgó szakadék az érvelés kommunikációs formáját a pragmatikai előfeltevésekben rejlő, a faktikus érvényességen túlmutató idealizáló tartalmaknak köszönheti. Ez a túlmutató tartalom pedig az összes résztvevő *exkluzív igazságorientáltságának* feltételezésével magyarázható. Mert csak így lehet megvitatás és végérvényes vizsgálat *tárgyává* tenni azokat az érvényességi igényeket, amelyekhez a kommu-

nikatíván cselekvő felek gyakorlatuk végrehajtása során *szükségképpen* igazodnak. Peirce ezt a *belülről jövő*, az indokok terében spontán módon létrejövő *transzcendenciát* elemezte azokból a *performatíván* feltételezett idealizáló előfeltevésekből kiindulva, amelyekből egy igazságra és ismeretszerzésre orientált kutatóközösség tagjainak *ki kell* indulniuk, amennyiben komolyan részt vesznek egy ilyen fajta gyakorlatban (2. kötet, 751–758.).

A szubjektív szellem kultúrába és társadalomba való történeti beágyazottságának *ambivalens karaktere* természetesen kevésbé nyilvánvaló a kutatási folyamatokban, mint a gyakorlati ész kérdéseivel kapcsolatban. A transzcendentálisan felfogott autonómiához mérve Kant követői nyilvánvalóan megfizetik a *szabadság* társadalmi térben és történelmi időben való *szituálásának* árát. A kommunikatív cselekvés élettörténeti, tágabb értelemben pedig történelmi, társadalmi és kulturális háttere nemcsak *felhatalmazó*, hanem gyakran *szabadság-korlátozó*, kvázi természetes jelleget ölt. A hagyományokban is benne rejlik ugyanis némi társadalmi erőszak és politikai hatalom, méghozzá látens módon. Ez mindig így van, amikor az elnyomó erők a részben meggyőző, részben megragadó hagyományok üveges átlátszósága mögé *rejtőznek*. Egy magyarázó séma bel-

sőleg plauzibilisen összekapcsolódó alapjai bizonyos mértékig összeadódhatnak és kvázi-természetes komplexumokká szilárdulhatnak; ekkor megtévesztő jelleget öltenek, és a címzetteket az érveléssel vezetik félre. Amennyiben ugyanis az indokok kivonják magukat a szabad cirkulációból, immunizálják az ügyet, amely mellett síkraszállnak. Másfelől a társadalmi vagy élettörténeti folyamatok, mivel eleve indokokra épülnek, végső soron mindig nyitva hagyják a jobb indokok kritikai érvényesülésének esélyét. Ebből kiindulva jön létre egy olyan emancipáció reménye, amelyet (mivel olyan szabadságot akar, amellyel még nem rendelkezünk) *megalapozott affektusok* hajtanak előre, akár a neurotikus kényszerek, a bénító depressziók, akár a megalázó körülmények és a társadalmi nyomor ellen irányulnak. Tekintve az individuális kétségbeesés szakadékát és a kapitalista nyomorúság lealacsonyító jellegét, az ön-lét és az autonómia nem ajándék, hanem vívmány. Ezért Kierkegaard és Marx az akarat szabadságát kiegészítette a felvilágosult *felszabadulás szabadságának* dimenziójával: ez öltheti az individuális életszakaszok maieutikusan kezdeményezett önreflexiójának, illetve a társadalmi fejlődés töréspontjain ideológiakritikusan irányított társadalmi emancipációs küzdelmeknek a formáját.

Az ész-morál motivációs gyengesége

A vallási és metafizikai világképek meggyőző erejével megrendült az Isten vagy a kozmikus rend által garantált üdvözítő igazságosság tekintélyébe vetett hit, és ezzel egyidejűleg a társadalmi szolidaritás vallási forrásai is kiapadtak. Így a „megváltó igazságosság” útja elzáródott a szekuláris szellem előtt – aminek az a nyugtalanító következménye, hogy a kötelező morális elvekhez és normákhoz való ragaszkodás elszakadt a személyes üdvösség előmozdításának motívumától. Ezért a szekularizációval és a szubjektumfilozófia felé fordulással egy olyan posztmetafizikai gondolkodás veszi kezdetét, amely a világ- és az önmegértés feladatát már nem tudja megoldani oly módon, hogy az ember a természet teleologikus szerkezetének gondolatából *von le következtetéseket* önmagára, és a maga sorsára nézve. Azok az emberek, akik a normatív meghatározottságukat már nem a világ szerkezetétől *kapják meg* (abból kiindulva, amit a természeti, a társadalmi és a történelmi környezetükből, beleértve saját természetüket is, felismerhetnek), rászorulnak egy észszerű önmeghatározásra. Ez nem csupán azt követeli, hogy az ember kognitív módon megbirkózzon a természeti és a társadalmi *környezet* kontingenciáival, hanem

együttal a társadalom kohézióját *belülről* fenyegető konfliktusokat is meg kell oldania. E konfliktusok felerősíthetik a társadalmi integráció olyan válságait, amelyekre valaha rituális praktikákkal akartak magyarázatot nyerni. Már Kant is pusztán az észből kiindulva fejtette ki a maga erkölcszabályait úgy, hogy az érdek-általánosítás szempontjából megalapozott kötelességek, amelyek kategoriálisan megalapozott morális parancsok követésére irányulnak, kizárólag a jó indokok erejére épülnek. De nyilvánvalóan úgy véli, hogy ezeknek az indokoknak csak gyenge motiváló erejük van; különben nem ajánlotta volna fel a „tisza észbe vetett hitet” a posztulátum-tan formájában a megváltás reményének (nem meggyőző) vallási kompenzációjaként.

A detranszcendentalizálással ez a motivációs probléma ismét súlyosbodik. Szisztematikusan tekintve a morál megváltoztatja a maga helyét; most úgyszólván a mentális szférából a társadalom szférájába vándorol át. Mint a társadalmi cselekvési normák általában, a morális normák is közvetlenül arra az interszubjektív elismerésre alapozzák érvényességigényüket, amely átlagos esetben a címzettek körében alakul ki. Ez pedig az érvényességigényt minden esetben igazoló, többé-kevésbé explicit indokok meggyőző ereje révén jön létre. Társadalomontoló-

giai szempontból e normák létezése, akárcsak más normáké, abban áll, hogy a címzettek tényszerűen elfogadják őket, mivel érvényességigényüket interszubjektív módon jogosnak ismerik el.⁴ Amíg a pusztán konvenciók és mindennapi rutinok igazolása általában a „mi itt így szoktuk csinálni” tautologikus igazolási formulára zsugorodik, addig a morális normák a motivációs igényességük miatt többé-kevésbé explicit, például vallási vagy metafizikai világgépeken alapuló magyarázatokat igényelnek. Ezenfelül fontos társadalmi integráló szerepük miatt, viszonylag erős intézményesülésre van szükségük, a megfelelő szocializációs praktikákkal együtt. Ez nagy kihívást jelent a világgéptől, vallási közösségektől és beavatási rítusoktól független posztkonvencionális normák számára. Ahogy már Kant is megjegyezte, az ész-alapú morálra való áttérés, azzal, hogy a morális előírások igazolását és alkalmazását a jó indokok episztemikus erejére építi, magának a morálnak (a benne rejlő motivációs és integratív erőnek) a gyengülését is eredményezi. A kanti erkölcszabály detranszcendentalizálása azonban azt is jelenti, hogy lemondunk az *a priori belátható* indokok episztemikus erejéről, aminek következtében el kell fogadnunk a diszkurzív akarat-formálás eredményeinek *fallibilitását*.

A fallibista tudat az egzisztenciális jelentőségű morális-gyakorlati kérdésekben cezúra. A társadalmi konfliktusokban vitatott normatív érvényességigények ugyanis a társadalomból a törvényhozás diskurzusaiba, az igazoló közösségbe való átmenet során megváltoztatják a maguk karakterét.⁵ E diskurzusokban elvesztik az interszubjektív elismerésre épülő, eredendően *normatív* érvényességigényeik sajátos modalitását, és az igazolás közösségén belül diszkurzívan felülvizsgálандó *igazságigényekké* alakulnak át. Az állító kijelentésekkel ellentétben a normatív parancsok az érvényesség-értelmüket a *diskurzuson kívüli* kontextusból nyerik; az ő érvényességigényük, eltérően az igazságigénytől, nem szemantikai természetű. Így ha a helyességre vonatkozó normatív állításokat megpróbáljuk hozzáigazítani az igazságra vonatkozó asszertorikus állításokhoz, akkor az *kijózanító* következményekhez vezet a diszkurzív megvitatásból az interakciós kontextusba visszatérő normák kötelező erejére nézve.

Az empirikus-elméleti és a gyakorlati diskurzusok tárgyaik és igazolási mintáik tekintetében is különböznek egymástól. Az erkölcsi imperatívuszok esetében a diskurzus résztvevői a normatívan szabályozott interakcióik tapasztalati kontextusából hozzák magukkal az érzések által intonált, a kellésre vonatkozó érvényességigények megértését. Mi-

vel tudják, hogy az érvényességre vonatkozó erkölcsi állítások a címzettek interszubjektív elismerését fejezik ki, ezért azt is tudják, hogy az igazolási diskurzusokban gyakorolt általánosítási műveletek megkövetelik mindenki részéről az egymás perspektívájának átvételére vonatkozó hajlandóságot. Ez a ténydiskurzusokban teljesen felesleges lenne. Ez a különbség azonban semmit sem változtat azon, hogy a diskurzus résztvevői által elfogadott *absztrakt általános mi-perspektíva* levetkőzte magáról mindazokat a normatív konnotációkat, amelyek a normatív módon szabályozott interakciók naiv végrehajtása során hozzátapadnak a normatívan integrált közösség tagjainak *konkrét és meghatározott mi-perspektívájához*. Az igazoló közösség egy olyan norma-kipróbáló célközösség, amelynek résztvevői *ad hoc* elkötelezik magukat a diskurzuszabályok betartása mellett. Ez a diskurzus tehát egy olyan kijózanító zsilip, amely csak az episztemikus, azaz a normatív kötelező erőtől megfosztott indokokat engedi át.

Az a körülmény, hogy a szekularizált társadalmakban minden morális norma alapvetően csak egy ilyen fallibilitással átítatott igazság-analóg teszt gyanakvása mellett érvényesülhet, természetesen nem teszi feleslegessé a hagyományokat, a szokásokat, a szocializációt és a nevelést, hanem *a fortiori* inkább szükségessé

teszi az ilyen „alkalmazkodó” életformák erejét – ez szükséges kiegészítése az episztemikus okok gyenge motivációjának. Ezek a hagyományok és bevett praktikák azonban végső soron csak a fallibilisztikus indokok episztemikus erejére támaszkodhatnak. Ez megerősíti a motiváció gyengeségét, amelyet Kant az észbe vetett hittel akart kompenzálni. Annál élesebb fény esik az ön-megkötés aktusára, amellyel az autonóm módon cselekvő egyén a gyakorlati észből nyert felismerésekhez köti akaratát.⁶ Így válhat a belátás a cselekvés számára hatékonnyá. Ezen a törésponton azonban feszültség keletkezik két normatív állítás között, amelyek egy másfajta diskurzust állítanak a színre. Erről a feszültségről pedig kimondhatjuk, hogy nem oldódik fel a kötelesség és a hajlam kanti versengésében. Egyfelől a saját, nem-elhibázott életet célul kitűző és annak jogához ragaszkodó „etikai” szabadság, másfelől az elsőbbséget követelő morális belátás közötti spektrum mindkét oldalán a jó indokok játszanak meghatározó szerepet – mégpedig azért, mert az egyénektől elvárható a mindenki érdekét egyenlően szolgáló szempontok figyelembevétele. És minden egyén *joggal követelheti* a maga egyéni életpályájának figyelembevételét. Az etikai és a morális szabadság viszonyának társadalmi *pendant*-ja a Hegel által tárgyalt erkölcsiség és moralitás viszonya

(2. kötet, 542–555.). Ez a vita ráirányítja a figyelmet arra, hogy az ész-morál kiegészül az ész-jognak a jogállamban intézményesített alapelveivel. Ebből a történelmi perspektívából nézve a demokratikus jogállam joga úgy is felfogható, mint a társadalmi együttélés tehermentesítése az imént említett elvárásoktól. Ezért nem véletlen, hogy a filozófiatörténetem a demokratikus jogállamra mint az észszerű szabadságjogok történelmi megvalósulásának alakjára való hivatkozással zárul.

Az ész a történelemben – mi maradt belőle?

A motiváció gyengeségének problémája azonban nem oldódik meg ilyen egyszerűen, hiszen a jogállam is csak addig marad stabil, amíg a demokratikus erkölcsre, azaz a polgárok bizonyos fokú szolidaritására támaszkodhat. Mármost Kant sem csak vallásfilozófiájával akart *reményt* adni az egyénnek a legfőbb jó megvalósításához, hanem történelemfilozófiájának és jogfilozófiájának heurisztikus megfontolásaival is egy olyan fejlődési perspektívát vázolt, amellyel a *polgárokat bátorítani* is akarta. És ehhez én a posztmetafizikai premisszák bázisán kerestem egy ekvivalenst. Az igaz, hogy a megváltó igazságosság elképzeléseitől való eltávolodás kiterjed a történelmen teleologikusan átívelő hegeli észre

is. A történelemfilozófiától való eltávolodás azonban nem kényszerít arra, hogy lemondjunk az ész azon bátorító nyomainak kereséséről, amelyeket az emberi tanulási folyamatok hagytak maguk után a történelemben. Ugyanakkor az a marxista feltevés, hogy a történelem csak olyan problémákat vet fel, amelyeket az emberek meg is tudnak oldani, egyszerűen téves. De az igaz, hogy az emberek úgy reprodukálják az életüket, hogy többé-kevésbé intelligens módon dolgozzák fel a tapasztalataikat. Nem tudnak nem-tanulni, és a tanulási folyamataikkal az ész nyomait hagyják maguk után a történelemben. Az utószó második részében (2. kötet, 777–807.) megemlítek néhány olyan felismerést, amelyekre magam is szert tettem, miközben végigjártam a filozófia történetét. Ebben Peirce meglátásait követve felsorolom azokat az *episztemológiai alapokat*, amelyek megmagyarázzák, hogyan lehetséges a morális megismerés. Ezután összegyűjtöm azokat a főbb történelmi indikátorokat, amelyek a történelem morális fejlődéséről tanúskodnak, miközben a történelem az eddigiekben még biztosan nem veszítette el a maga „mészárszék” jellegét. Ezek a megfontolások viszont arra *bátorítanak* bennünket, hogy általánosságban, azaz saját élettervünk megvalósításában autonóm ész-lényekként lépünk fel; egy ilyen etikai önértelmezés viszont tárgy-

talanná teszi azt a deontológiailag megválaszolhatatlan kérdést, hogy miért kellene egyáltalán erkölcsösnek lennünk.

Azt, hogy a morális konfliktusok elvileg jó érvekkel feloldhatók, alá-támasztják azok a szociális és kognitív képességek, amelyekkel minden nyelv-képes szubjektum rendelkezik (2. kötet, 780–788.). Minden ilyen szubjektum képes arra, hogy a második személyekkel való morális konfliktusokban szerzett szenvedélyes tapasztalatainak propozicionális tartalmát a harmadik személyű és a többes szám első személyű perspektívában objektiválja, és meg tudja ítélni. A morális kogníció kulcsát mindenekelőtt azoknak az erkölcsi érzéseknek az objektiváló átalakítása nyújtja, amely megragad bennünket, amint a norma-vezérelt interakciók során a helyes és helytelen kérdéssel kapcsolatos komoly konfliktusok lépnek fel. Egy ilyen, a *második személyű beállítottságban* szerzett tapasztalat episztemikus tartalmát aztán a *résztevő perspektívájából* át kell vinnünk egy *harmadik személyű beállítottságba*, ha a morális ítélet tárgyává akarjuk tenni, vagyis egy vitatott kijelentést kritizálni vagy igazolni akarunk. A vitatott normák érvényességét vagy alkalmazását természetesen csak diszkurzívan, vagyis a *többes szám első személyű, ideálisan kiterjesztett mi-perspektívából* kiindulva lehet megvizsgálni.

A kognitivisták morál azonban nem ad választ arra a kérdésre, hogy *miért kellene egyáltalán erkölcsösnek lennünk*, noha éppen ez a kérdés merül fel egy olyan társadalomban, amelyben a legfontosabbá – funkcionálisan tekintve – a hasznosság optimalizálása válik. De az ész-morál motivációs gyengeségének bizonyos kompenzációját nemcsak, mint említettük, az ész-jog komplementer fejlődése kínálja, hanem magának az autonómia fogalmának detranszcendentalizálása is. Ez ugyanis már nem csak a szabad akarat gyakorlására irányul. Az autonómia a modern társadalmak polgárai (*mint autonóm ész-lények*) számára az *etikai önmegértés* lényeges összetevőjévé válik. Ez a fajta személyes *önmegértés* azonban már feltételezi az univerzális törvények követését, amelyek mindenki számára egyenlő szabadságot biztosítanak – senki sem lehet igazán szabad (a kanti értelemben), amíg mindenki nem az. Ezért egy ilyen önmegértés erős motivációs ok lehet számunkra arra, hogy törekedjünk rá, hogy *morálisak legyünk*. Mert az autonóm észlénynek ez az önértelmezése az, ami sérül, és ami miatt újra és újra elpirulunk, amikor másképp viselkedünk, mint ahogyan jó morális alapokra támaszkodva kellett volna.

Mivel ez a morális tudaton túlmenő autonóm ész-lényként való etikai önértelmezés magában foglalja a

morális törvények követését, ezért a morális okok gyenge episztemikus erején túl is motiválhat bennünket arra, hogy morálisok legyünk. S így felmerül a kérdés, hogy vannak-e esetleg olyan történelmi okok, amelyek az empirikus általánosítások meggyőző erejével ilyen etikai önértelmezésre *bátoríthatnak* bennünket. A „morális fejlődés” meggyőző példái olyan történelmi bizonyítékok, amelyek egyszerre igazolják az előre haladó morális inklúziót, valamint a társadalmilag és politikailag elismert jogi normák egyetemessé válását (2. kötet, 788–797.). Ugyanilyen joggal mondhatjuk persze, hogy a társadalmak, ahogyan azt most ismét tapasztalhatjuk, morális és ennek megfelelő politikai regresszió mennek keresztül. Mert csak ott lehetséges a regresszió, ahol fejlődés is van. Végül a posztmetafizikai gondolkodás genealógiáját úgy értelmezem, mint arra vonatkozó kísérletet, hogy a filozófiatörténet sok lehetséges szálából kihúzzuk egy olyan tanulási folyamat fonalát, amely a mélységes regressziókkal szemben is arra ösztönözhet minket, hogy az észhez folyamodjunk, még akkor is, amikor égbe kiáltóan rettenetes társadalmi életkörülményeket látunk magunk körül.

Starnberg, 2022 áprilisában

FORDÍTOTTA WEISS JÁNOS

JEGYZETEK

1. Lásd: <http://www.habermasforum.dk/>, utolsó elérés: 2022.04.03.
2. Néhány reakcióból a vallási meggyőződések vagy akár az egyházi intézmények melletti messzemenő állásfoglalás megalapozatlan gyanúját veszem ki. A szervezett vallás sötét oldalát, amely gyakran elnyomó hatalomként jelenik meg, csak mellékesen említem, mert az egyháztörténet nem az én témám.
3. Az alábbi gondolatmenetet egy Martin Seellel folytatott beszélgetés ihlette.
4. Az igazságra vonatkozó állítások szemantikai jellegűek, mivel az állításokhoz mint olyanokhoz kapcsolódnak, míg a morális vagy más normatív állítások érvényességigénye pragmatikai természetű. Ha „A labda piros” mondatot az „Igaz, hogy a labda piros” mondattal helyettesítjük, akkor csak ennek az afirmatív kijelentésnek az állító értelmét tesszük explicitté. De nem járhatunk el hasonló módon, az „Elő van írva, hogy minden állampolgárnak maszkot kell viselnie a tömegközlekedési eszközökön” morális vagy jogi tétellel, mert ezzel a kijelentést a propozicionális tartalmára redukálnánk, anélkül, hogy megőrizzük az illokúciós értelmét is. Ennek érdekében a kihagyott „parancsolják” szót egy egyenértékű kifejezéssel kell helyettesítenünk; például ezzel: „Mindenkinek maszkot kell viselnie a tömegközlekedésben”.
5. Rainer Forstnak ezzel a tézissel szembeni éleslátó ellenvetései inspiráltak arra, hogy a következőket megfontoljam.
6. E témával kapcsolatban köszönetet mondok Klaus Günthernek a tanulságos vitáért.



© Fortepan, Körmendi Pál