

Tartalom

ELŐSZÓ	3
OTDK	
CSABAY ISTVÁN: Cesare Beccaria az utilitarizmus és a társadalmi szerződés metszéspontjában	7
ENESEY DIÁNA: A végesség meghaladásának lehetőségei Kierkegaard filozófiájában	23
KATONA ÁGNES: Lassan a testtel, avagy a személyek konstitúciós elméletének kritikája	37
ÓNYA BALÁZS: Lépések az igazság egy pluralista korrespondenciaelmélete felé	53
SCHMAL DÁVID FLÓRIÁN: Nietzschei útvonalak Michel Foucault gondolkodásában ..	69
KRITÉRIUM	
KATONA ÁGNES: Nem jó, de nem is tragikus – Filozófia a metaszkeptikus vita után	87
PÖNTÖR JENŐ: A szkepticizmus mint irracionalizmus: egy nem öncáfoló radikális szkepticizmus vázlat. Válasz Paár Tamásnak	103
ROSTA KOSZTASZ: A vita minimuma	111
DOMBROVSZKI ÁRON: Hol van Quine helye a modális logika történetében?	127
HÉTHELYI MÁTÉ: Miért legyünk robusztus etikai realisták?	135
ABSZTRAKTOK	143
SUMMARIES	147
SZERZŐINK	151

Előszó

Folyóiratunk korábban is örömmel biztosított lehetőséget arra, hogy az Országos Tudományos Diákköri Konferenciákon legkiválóbban teljesítő filozófia, illetve esztétika szakos hallgatók publikálhassák lapjainkon tanulmányaikat. Ehhez a hagyományunkhoz híven járunk el, amikor jelen, huszonnegyedik számunkban öt kítűnő írást közlünk a 2021. évi OTDK díjazottjainak tollából. Csabay István Cesare Beccaria büntetőelméletének utilitarista, illetve kontraktualista aspektusait világítja meg, kitérve az ellentmondásosnak tűnő koncepció Jeremy Bentham általi kritikájára is. Enesey Diána a kierkegaard-i filozófia ismert alakzataira, a „hit lovagjára”, valamint a „végtelen rezignáció lovagjára” koncentrálna: a végességhez és az örökkévalósághoz való viszonyukat, a végesség meghaladásának általuk megjelenített lehetőségeit vizsgálja. Katona Ágnes a személyek konstitúciós elméletének kritikájára vállalkozik: tanulmányában arra mutat rá, hogy a „személyek ontológiájának” (*personal ontology*) vizsgálódási körén belül újabban népszerűvé vált konstitúciós nézet jelenlegi formájában inkonzisztens állításokat tartalmaz. Ónya Balázs dolgozatában arra keresi a választ, hogy kidolgozható-e egy olyan pluralista igazságelmélet, amely az igazság fogalmát illetően ugyan monista, ugyanakkor érvényt tud szerezni annak az intuíciónak is, hogy a társadalmi valóságunkról tett állítások másképpen igazak, mint például az a kijelentés, hogy $5+7=12$. Végül Schmal Dávid Flórián a nietzschei kritikai attitűd működését vizsgálja Michel Foucault filozófiájában: Foucault Nietzsche-interpretációjából kiindulva amellet érvel, hogy a francia szerző gondolkodásának alapvető alakzatait tekintve is Nietzsche tanítványaként érthető meg.

Kritérium rovatunk ezúttal egy könyvkritikával kezdődik. Katona Ágnes ebben a cikkében azonban nem csupán bemutatja és értékeli *Az igazság pillanatai?* című kötetet, hanem egyúttal át is tekinti a filozófiai disszenzus által generált vitát. Ismerteti az erről szóló angolszász diskurzust, illetve azt a hazai eszmecserét, amely Tözsér János filozófiával szembeni szkepticizmusa nyomán bontakozott ki: ennek első megfogalmazása szerint a filozófusok közt fennálló széleskörű és mély véleménykülönbségek miatt fel kellene függesztenünk minden filozófiai vélekedésünket. Ehhez a vitához szól hozzá Pöntör Jenő a rovat második cikkében. Pöntör az *Elpis* 2019/1-es számában amellet érvelt, hogy bár számos kritikus a filozófiával szembeni szkepticizmust öncáfolónak tartja, ezt a csapdát a szkepticus el tudja kerülni. Erre válaszként Paár Tamás azt hangsúlyozta a 2020/1-es számban, hogy a szkepticizmus az öncáfolást csak az önkényesség árán védheti csak ki. Pöntör mostani válaszában egy radikális és vállaltan irracionális, azaz a racionalitás szempontjait elutasító szkepticizmus mellett száll síkra. Pöntör cikkét egy újabb vitacikk követi, pontosabban egy „metavitacikk”. Rosta Kosztasz ugyanis Dombrovzski Áron és Lovász Ádám a *Magyar Filozófiai Szemlé*ben lezajlott heves polémiájára

reflektálva fejt ki, hogy szerinte mi is a vitatkozás minimuma, és hogy ennek hiánya miért vezet a filozófiai közbeszéd hanyatlásához, kitérve a diszkurzív közösség ezzel kapcsolatos feladatára is. Ezt követi Dombrovski egy újabb könyvkritikája, amely Tuboly Ádám Quine-monográfiáját elemzi (*Advocatus Diaboli: Quine és a modális logika*). Számunk utolsó cikke egyben a Kritérion rovat első olyan darabja is, amely már egy idegennyelvű könyv kritikája: Héthelyi Máté David Enoch *Taking Morality Seriously* című könyve alapján ír arról, hogy végül is mennyiben sikerült a szerzőnek plauzibilissé tennie az erkölcsi realizmus álláspontját.

A szerkesztők

OTDK

Csabay István

Cesare Beccaria az utilitarizmus és a társadalmi szerződés metszéspontjában¹

1. Bevezetés

Az európai felvilágosodás szellemi atmoszférájában termékeny elméletek és forradalmian újító gondolatok konvergáltak egymáshoz. Itália e folyamat szempontjából periférikus, de nem jelentéktelen. Noha nem voltak olyan nagy számban kiemelkedő filozófusai és szisztematikus teoretikusai, mint az angol, a francia vagy a német nemzetnek, a kort meghatározó szellemi forradalom őket is magával ragadta. A kontinentst átható felvilágosult eszmék recepciója az Itáliai-félsziget területén döntően Lombardia tartományára korlátozódott. Ebben a kulturális közegben született Cesare Beccaria értekezése *A bűnökről és a büntetésekről* címmel, amely az itáliai felvilágosodás legjelentősebb művének tekinthető. Az értekezés számos olyan haszonelvű megfontolást tartalmazott, amely jelentősen meghatározta Jeremy Bentham gondolkodását, és ezzel együtt a 19. századi angolszász morál- és jogfilozófia alakulását. Az angol jogtudós több alkalommal hivatkozik az itáliai filozófusra mint legfőbb elveinek forrására,² s talán ennek is köszönhető, hogy Beccariát a filozófiai kánon az utilitarizmus előfutáraként tartja számon.

Dolgozatom célja az értekezést markánsan meghatározó, egymással összeegyeztethetetlennek látszó kontraktualista és utilitarista koncepciók vizsgálata. Beccaria büntetőjogi elméletének kiindulópontja a társadalmi szerződés, amellyel az emberek társadalomként egyesülve létrehozták a pozitív törvényhozást. Elméletében a törvények és a társadalmi intézmények célja az állampolgárok védelme mellett a lehető legnagyobb közhasznosság biztosítása. Azoknak a haszonelvű aspektusoknak a szemléltetésére vállalkozom, amelyeken Beccaria utilitarista értelmezése alapul, ugyanakkor arra kívánok rámutatni, hogy az itáliai filozófus nem tekinthető szigorú értelemben utilitaristának. A hasznossághoz való ragaszkodás lényegesen meghatározza az értekezés egészét, Beccaria utilitarizmusa azonban szükségképpen

DOI: 10.54310/Elpis.2021.2.1

1 Köszönettel tartozom témavezetőmnek, Pete Krisztiánnak, KTDK bírálóimnak, Bagi Zsoltnak és Kocsis Lászlónak, valamint az OTDK és az *Elpis* által felkért anonim bírálóimnak egyaránt. A kézirat korábbi változataihoz fűzött megjegyzéseik és kritikáik nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy a tanulmány elnyerje jelenlegi formáját.

2 Bentham 1838–1843c, 286–287; Halévy 1949, 21.

különbözik Bentham doktrínájától, ugyanis alapja nem a pozitív törvényhozás, hanem a társadalmi szerződés. Mivel a két filozófus utilitarizmusa más alapokban gyökerezik, elméleteik felépítése is különbözni fog. Ezt jól mutatják azok az esetek, amelyek során Beccaria bizonyos társadalmi gyakorlatokat hasznosnak, de igazságtalannak ítél, vagy amikor a szerző kontraktualista elköteleződése végső soron felülír bármilyen hasznossági szempontot.

2. Beccaria szerződéselmélete

Beccaria értekezését és jogi gondolkodását jelentősen meghatározta a korban uralkodó természetjogi paradigma, azonban recepciójában a természeti jogokról, valamint a társadalom kontraktualista eredetéről adott leírásáról meglehetősen eltérő értelmezések születtek.³ A természeti állapot részletes leírásával az értekezés adós marad, és pusztán néhány szöveghely áll rendelkezésére annak, aki rekonstruálni kívánja Beccaria prepolitikai állapotának viszonyait.

A törvények azok a feltételek, amelyekkel független és magányos emberek társadalomban egyesültek, belefáradván abba, hogy az örökös háborúskodás állapotában éljenek, és hogy olyan szabadságot élvezzenek, amelyet feleslegessé tesz megőrzésének bizonytalansága.⁴

Beccaria antropológiai koncepciója szerint az egyént individualisztikus érdekei és szenvedélyei hajtják bizonyos célok irányába. A saját jólétünk biztosítása szinte a gravitációs erő intenzitásával mozgatja az emberi cselekedeteket,⁵ amelyek olykor ellentétben állnak más érdekekkel. Az „örökös háborúskodás állapota”, az önérdekek és a szenvedélyek harca volt az, ami az embereket a társadalmi állapot biztonságába készítette. Ennek felismerésében azonban – ellentétben Hobbes és Locke elméletével – kevésbé játszott szerepet az ész. Az emberek nem racionális belátásuk alapján vetettek véget a természeti állapotnak, hanem egyszerűen „befáradtak” annak viszontagságaiba: „A szükség volt tehát az, ami arra vezérelte az embereket, hogy

3 Érdemes megjegyezni azonban, hogy e téren Philippe Audegean 2010-ben megjelent Beccaria-monográfiája fordulópontot jelentett, és értelmezése – amely szerint Beccaria szerződéselmélete természeti jogoktól mentes – széleskörű tudományos konszenzusnak örvend, lásd: Audegean 2014, 33–64; Audegean 2019, 33–45; Francioni 2019, 16; Ippolito 2014, 601–605.

4 Beccaria 2017, 11. (A fordítást módosítottam.) Ugyan Cesare Beccaria „Az olvasóhoz” írt előszóban figyelmeztet, hogy tévedés lenne az általa leírt állapotot a „hobbesi módon” értelmezni (Beccaria 2017, 7), mégis plauzibilisnek tűnik, hogy e kiegészítésre a korszakban uralkodó Hobbes-ellenszenv miatt volt szükség. „Az olvasóhoz” című bevezetőt a könyv első négy kiadása nem tartalmazta (Francioni 1990, 71–72), és vélhetően nem Beccaria, hanem a Verri testvérek jegyezték (Francioni 1985–1986, 272–274).

5 Beccaria 1958, 97–98.

saját szabadságuk egy részéről lemondjanak.”⁶ A társadalmi állapot célja egy olyan, törvények által korlátozott politikai szabadság megteremtése, amellyel az egyének valódi szabadságra tehetnek szert, azaz csak a természeti állapot szabadságát korlátozva érhetik el igazi szabadságukat.⁷

2.1. A szuverén büntetéshez való joga

A társadalmi állapotba egyesült emberek lemondtak szabadságuk egy bizonyos részéről, hogy zavartalanul élvezhessék annak fennmaradó részét. E koncepció rezonál John Locke *Második értekezés a polgári kormányzatról* című művének elképzelésére. Az angol filozófus szerint miután a természeti állapotban „mindenkinek joga van ahhoz, hogy a bűnöst megbüntesse és a természeti törvény végrehajtója legyen”,⁸ az emberek racionális belátásuk alapján polgári társadalomba egyesülve lemondtak a „természeti törvény végrehajtásának hatalmáról”:⁹ „összefognak és közösséggé egyesülnek abból a célból, hogy nyugodtan, biztonságban és békében éljenek egymással, hogy zavartalanul élvezzék javaikat”.¹⁰ Locke a kormányzat létrejöttének legfőbb célját abban látja, hogy az egyén inherens jogait szavatolja, tehát az élethez, a szabadsághoz és a (magán)tulajdonhoz való jogot. Az egyének elidegeníthetetlen jogainak a társadalom által konstituált pozitív jogban is érvényesülniük kell.

A kellemetlenségek [...] arra készítetik őket, hogy egy kormányzat érvényes törvényeiben keressenek menedéket, bennük keressék *tulajdonuk védelmét*. Ezért adja fel mindenki oly készségesen egyéni büntető hatalmát, hogy egyedül az gyakorolja, akit maguk közül kijelölnek [...]. És ezzel el is jutottunk a *törvényhozó és végrehajtó hatalomnak*, valamint maguknak a kormányoknak és társadalmaknak az eredeti *jogához és keletkezéséhez*.¹¹

Locke kontraktualista elméletéhez hasonlóan Beccaria esetében sem beszélhetünk teljes jogfeladásról: az emberek – mint írja –

feláldozták [szabadságuk] egy részét, hogy biztonsággal és nyugalommal élvezhessék a maradékot. A közjólét érdekében feláldozott szabadságrészcsekék összessége alkotja egy nemzet szuverenitását, s az uralkodó azoknak törvényes letéteményese és kezelője [...].¹²

6 Beccaria 2017, 12. (A fordítást módosítottam.)

7 Audegean 2014, 46–49.

8 Locke 1999, 46. (A kiemelést mellőztem.)

9 Locke 1999, 99.

10 Locke 1999, 105.

11 Locke 1999, 126. (Kiemelés az eredetiben.)

12 Beccaria 2017, 11. (A fordítást módosítottam.)

Amíg Locke számára a kormányzat egyik célja, hogy annak törvényei összhangban legyenek a természeti jogokkal, Beccaria a törvényhozás célját a közhasznosság¹³ megteremtésében látja; az egyének közös érdeke, hogy lemondjanak szabadságuk egy részéről. Mivel Beccaria rendkívül elővigyázatosnak bizonyul a természeti jogok említése és meghatározása kapcsán, Philippe Audegean interpretációja szerint ez a tradicionális természetjogi doktrínától való eltávolodásként értelmezhető.¹⁴ Audegean értelmezésével ellentétben nem kívánom tagadni Beccaria természetjogi elköteleződését. Az értekezésben találni explicit utalásokat bizonyos természeti jogokra, bár valóban nem ezek alkotják elméletének kiindulópontját. Ennek oka az lehet, hogy Beccaria progresszív gondolkodóként jogfilozófiáját pusztán társadalmi, konvencionális alapokra kívánta helyezni, szigorúan elválasztva mindazt az „univerzális és megfellebbezhetetlen” alapelvektől.¹⁵ Meglátásom szerint ez a megfontolás összhangban van azzal, hogy Beccaria a modern büntetőjogot meg akarta tisztítani a vallási és morális bűnöktől. Ahogyan azt a következő szakaszban látni fogjuk, Beccaria a bűncselekmény elkövetőjének szándékát teljesen függetleníti az általa okozott kártól, amellyel végső soron a moralitás kérdését küszöböli ki a büntetőjogból. A vallási bűnök tekintetében az itáliai szerző állásfoglalása világos: „Én csak az emberi természetből és a társadalmi szerződésből származó bűnökkel foglalkozom és nem azon vallási vétkekkel, amelyeknek akár világi büntetéseit más elvek szerint kell szabályozni, mint amelyek egy korlátolt filozófia szülöttei.”¹⁶ A vallási és morális bűnök nem állnak szemben a társadalmi szerződéssel, és éppen ezért jogi értelemben nem tekinthetők bűncselekménynek. Beccaria tehát vonakodott attól, hogy a modern igazságszolgáltatást és az uralkodó büntetéshez való jogát a közhasznosság céljától eltérő alapokra helyezze.

A természeti jogok marginális szerepe ettől függetlenül nem zárja ki, hogy Beccaria szerződéselméletét a locke-i rendszer felől értelmezzük, mivel a végrehajtói hatalom mindkét szerző elméletében egy minimális rész feladásából származik. Beccaria műve teret enged egy olyan értelmezésnek, amely szerint a szabadsághoz és az élethez való jog (tehát az önfenntartáshoz való jog) elidegeníthetetlen, és végső soron a szerződés ezek garantálását is szolgálja. A szerződés célja nem az, hogy a természeti állapot fékezhetetlen szenvedélyeit korlátozza, hanem az, hogy az individuumok személyes érdekeit a közhasznosság irányába csatornázza. A szerződés éppen abból az okból jött létre, hogy politikai (tudniillik redukált természeti) szabadságot nyújtva biztonságossá tegye az emberek életét, előmozdítva ezzel az önfenntartás megvalósulását.

13 A továbbiakban a „közjó”, a „közjólét”, a „közérdek”, valamint a „közhasznosság” kifejezéseket – Beccaria fogalomhasználatával megegyezően – egymás szinonimáiként fogom használni.

14 Audegean 2014, 33–64; Audegean 2019, 33–45.

15 „Három forrásból erednek az embereket szabályozó erkölcsi és politikai elvek. A kinyilatkoztatás, a természeti törvény, a társadalom mesterséges megállapodásai. [...] Az utolsó viszonylatoknak figyelembevétele nem jelenti az első kettő viszonylatának kizárását.” (Beccaria 2017, 6.)

16 Beccaria 2017, 84.

Ha Beccaria el is fogadja a természeti jogok létezését, Locke-kal ellentétben másban látja az egyén elidegeníthetetlen jogait. Amikor az angol filozófus a természeti törvény biztosította jogokról értekezik, akkor végső soron a tulajdonhoz – tehát az élethez, a szabadsághoz és a magántulajdonhoz – való jog kizárólagosságát hangsúlyozza. Míg Locke a magántulajdont legitimnek tekinti, addig Beccaria viszonya a magántulajdon intézményéhez – Rousseau-hoz hasonlóan – rendkívül problematikus. Tézise szerint a birtoklás joga konvencionális, és polemikus hangvételű passzusokban tárgyalja a tulajdonhoz való jog intézményesülésének következményeit.

2.2. A társadalmi egyenlőtlenségeken alapuló bűnök

Jean-Jacques Rousseau Beccaria filozófiai gondolkodására gyakorolt hatása a mű egészében érzékelhető, jóllehet ez nem a „genfi polgár” szerződéselméletének a megalapozásában, vagy egy hatékony kollektív politikai test elképzelésében keresendő.¹⁷ A Rousseau-val impliciten polemizáló szöveghelyek ellenére Rousseau szentimentalizmusa, pedagógiai elmélete, az ember iránti naiv szeretete és a társadalmi intézményekkel kapcsolatos kritikája volt az, ami Beccaria társadalomfilozófiai nézeteit kétségtelenül alakította.¹⁸ Az alábbi szakaszban kizárólag Beccaria intézménykritikájának ismertetésére vállalkozom, különös tekintettel a magántulajdonhoz való viszonyára.

Beccaria számos helyen felhívja a figyelmet az anyagi javak társadalmilag konstruált voltára mint a szerződéssel létrejött megállapodás egyik eredményére. Az értekezés egy pontján a bűnök két csoportját különbözteti meg: „E megkülönböztetés alapja az emberi természet. Önmagunk életének védelme természeti jog, a javak biztonsága társadalmi jog.”¹⁹ Ennélfogva a magántulajdon megsértésére vonatkozó büntetések kiszabásánál Beccaria figyelembe veszi azokat a társadalmi körülményeket és meghatározottságokat, amelyek a bűnt előidéztek. Hangsúlyozza, hogy a bűncselekmények jelentős része a társadalmi egyenlőtlenségekre vezethető vissza, ami a magántulajdon szükségszerű következménye. A lopás

rendszerint a nyomor és a kilátástalanság bűne, az emberek ama boldogtalan részének bűne, melynek a birtoklás joga (rettenetes és talán nem is szükséges jog) nem hagyott egyebet, mint a póre létezését [...].²⁰

17 A hatalom legitimációja, illetve a hatalom és a nép kapcsolatának vonatkozásában véleményünk radikális különbséget mutat. Rousseau számára az állami akarat szuverenitását a *volonté générale* legitimálja, és ezáltal nem szükséges a kormányzati hatalom korlátozása: kifejeződése az általános akaratban gyökerezik. Ezzel együtt Rousseau megkülönbözteti a minden egyes polgár akaratát a közakarattól, amely nem redukálható partikuláris érdekekre (Rousseau 2017a, 290–292). Ez a mozzanat hiányzik Beccaria politikafilozófiájából, mivel nála a közösség érdeke megegyezik az individuális érdekek összességével.

18 Venturi 1970, 134–141.

19 Beccaria 2017, 66.

20 Beccaria 2017, 47.

A „Lopások” című paragrafusban amellet érvel, hogy gazdasági okokból elkövetett, erőszakkal nem társult bűncselekményeket nem pénzbírsággal – ami ezekben az esetekben kontraproduktív lenne –, hanem egy meghatározott idejű „közösségi szolgálattal” célszerű büntetni. Hasonlóképpen érvel „Az adósokról” című paragrafusban, szigorúan különbséget téve a „szándékosan fizetéseképtelen és az ártatlanul fizetéseképtelen”²¹ között; utóbbit „miféle barbár okból kellene börtönbe vetni, megfosztván azon egyetlen és szomorú javától, ami maradt neki, a pusztá szabadságától [...]?”²² A bűnöket előidéző gazdasági egyenlőtlenségek diskurzusa számos passzusban visszatérő problémaként jelenik meg az értekezésben. Franco Venturi, az itáliai felvilágosodás egyik legkiemelkedőbb kutatója úgy véli, hogy Beccaria elképzelésének középpontjában egy olyan társadalom jövőképe áll, amelyben az egyenlőség jogi absztrakciója gazdasági valósággá válik.²³ Venturi értelmezése azt sugallja, hogy a rousseau-i társadalmi egalitarizmus ideáját Beccaria nem kizárólag a jog előtti egyenlőség küzdelmében látja, hanem azt a gazdasági egyenlőségek előfeltételeként igyekszik megalapozni. Fontosnak tartom ugyanakkor megjegyezni, hogy Beccaria számára a társadalmi egyenlőtlenségek mérséklése elsősorban a gazdasági prosperitás elősegítése érdekében volt kívánatos, mivel úgy vélte, hogy a gazdasági fejlődés előfeltétele a „nemzeti” vagyon szabad áramlása. Egyenlőségi törekvése éppen ezért a feudális rendben gyökerező születési előjogok eltörlését tűzte ki célul, és a törvény előtti egyenlőség eszméje is elsősorban a nemesi kiváltságok és a rendi megkülönböztetések felett tör pácát. Mindazonáltal Rousseau-hoz hasonlóan elismeri, hogy a megszilárdult gazdasági, politikai és szociokulturális egyenlőtlenségek nagy mértékben összefüggenek a bűncselekmények gyakoriságával.²⁴ Rousseau radikális intézménykritikája szerint a magántulajdon intézményesülése a társadalmak erkölcsi hanyatlásához vezetett, ugyanis a törvények a tulajdon védelmében és nem az emberi szabadság és egyenlőség garantálásában érdekelték. Rousseau „jónak született ember” ideája, akit a társadalmi intézmények a törvények legitimitációjával taszítottak nyomorúságba, Beccaria művének legjelentősebb fejezetében is visszhangra talál. „A halálbüntetéstől” szóló fejezetben Beccaria a halált nem féltő törvénysértő gondolatait ily módon közvetíti:

Miféle törvények ezek, melyeket tisztelnem kell, melyek ilyen nagy távolságot hagynak köztem s a gazdagok között? [...] Ki csinálta ezeket a törvényeket? Gazdag és hatalmas emberek [...]. Szakítsuk el a köteléket, melyek a többség számára végzetesek és csupán a kevés és közönyös zsarnoknak hasznosak, gyökerében támadjuk meg az igazságtalanságot. Visszatérek természetes függetlenségi állapotomba, szabadon és boldogan fogok élni valameddig bátorságom és fáradságom gyümölcseiből, eljön majd talán a szenvedés és

21 Beccaria 2017, 75.

22 Beccaria 2017, 76.

23 Venturi 1970, 135.

24 Audegean 2016, 83–84; Rousseau 2017b, 171.

a megbánás napja, de rövid lesz ez az idő, és egyetlen kínszenvedéssel teli napért cserébe sok szabad és gyönyörűséges évet nyerek.²⁵

Beccaria rousseau-i beszédmódja kortársai figyelmét sem kerülte el. *A bűnökről és a büntetésekről* első kritikáját egy vallombrosai szerzetes fogalmazta meg.²⁶ Ferdinando Facchinei „az olaszok Rousseau-jának” elméletében egy veszélyes és vallásellenes utópiát látott, de volt, aki az értekezést a *Társadalmi szerződés* egyszerű utánezataként tartotta számon.²⁷ Beccaria művének elsődleges célja azonban más volt: végérvényesen leszámolni az intézményesített halálbüntetéssel.²⁸

3. A büntetések utilitarista megalapozása

Beccaria számára a társadalmi szerződéssel kodifikált törvények teremtették meg annak feltételét, hogy az egyének társadalomban egyesüljenek. E törvények letéteményese az uralkodó, aki a társadalom egészét reprezentálja és akinek célja a közjó garantálása. Az uralkodó büntetéshez való joga következképpen abban áll, hogy az általános akaratot – amely Rousseau felfogásával ellentétben az egyéni akaratok összessége – képviselve „megvédje a közjó letétét az egyéni visszaélésektől”.²⁹ A fent tárgyalt kontraktalista elemekkel mutatott rokonsága ellenére Beccaria értekezését mégis az utilitarista hagyományt meghatározó műként tartják számon. Jelen szakaszban Beccaria elméletének protoutilitarista vonásait és motivációt mutatom be, illetve arra kívánok válaszolni, hogy a két egymással látszólag ellentétes doktrína különböző elemei hogyan állhatnak össze egy koherens büntetőjogi elméletté.

Beccaria értekezésének kiindulópontja alapján az ideális törvényhozás „annak a művésze, hogy az embereket a lehető legnagyobb boldogságra vagy a lehető legkisebb boldogtalanságra vezéreljük”.³⁰ Ez a koncepció válik a törvények és a büntetések ihletőjévé és mércéjévé egyaránt. Noha a legnagyobb boldogság elvét számos gondolkodó különböző formákban fogalmazta meg, Jeremy Bentham, az utilitarizmus szisztematikus kidolgozója mégis az itáliai filozófus művében látta doktrínájának fundamentumát.

25 Beccaria 2017, 59–60. (A kiemelést mellőztem.) Audegean értelmezése szerint bizonyos személyek vagy társadalmi rétegek megszemélyesítése és perspektívájuk egyes szám első személyben való közvetítése egy alapvető jellemvonása a rousseau-i retorikának (Audegean 2014, 127–131).

26 Ferdinando Facchinei írása, a *Megjegyzések és észrevételek A bűnökről és a büntetésekről című könyvről* 1765-ben jelent meg, lásd: Maestro 1977, 40–43; Venturi 1970, 137.

27 Venturi 1970, 137.

28 Érdemes megjegyezni, hogy Rousseau nem tartozott az abolitionisták közé. A *Társadalmi szerződésről* második könyvének V. fejezetében („Az élet és halál fölötti rendelkezés jogáról”) a halálbüntetés mellett érvel (Rousseau 2017a, 296–298).

29 Beccaria 2017, 12.

30 Beccaria 2017, 85–86.

Beccaria kis értekezése a bűnökről és a büntetésekről volt az, jól emlékszem, amiből merítettem ennek az elvnek az első javaslatát, amellyel a matematikai számítás pontossága, egyértelműsége és vitathatatlansága elsőként vezetődnek be a morális tudományok területére [...].³¹

Az elismerő szavak ellenére Bentham rendkívül kritikus volt Beccaria természetjogi és kontraktualista elköteleződésével kapcsolatban. Számára ugyanis a legfőbb kérdés, amely a jogokkal kapcsolatban érdemben megfogalmazható az, hogy azokat valóban alátámasztja-e a pozitív törvényhozás, illetve hogy a hasznossági érdekek megkövetelik-e a szóban forgó jogok biztosítását.³²

Ami Benthamet lenyűgözte a „kis értekezésben”, az egyrészt a matematikai igény és precizitás, amellyel Beccaria a különböző problémákat operacionalizálta egy racionális büntetőjog megvalósítása érdekében, másrészt a törvények és jogok deskriptív és preskriptív megkülönböztetése. Bentham elgondolásában a pozitív jog esetlegessége lehetővé teszi megragadni azt, ahogyan a törvény jelenleg érvényben van (érvényben van-e egyáltalán), valamint normatív szempontokkal meghatározni – a hasznosság elve mentén –, hogy milyennek kell(ene) lennie.³³ Az aktuális törvények leírása, illetve azok normatív jellegű meghatározása Beccaria értekezésének bevezető részében olvasható:

Üssük fel a történelemkönyveket, és látni fogjuk, hogy a törvények, melyek szabad emberek megállapodásai, vagy azok kellene hogy legyenek, többnyire nem voltak egyebek, mint némely kevesek szenvedélyeinek eszközei, avagy véletlenszerű és múlt szükségből származtak; nem az emberi természet józan vizsgálója hozta meg őket, aki egyetlen pontra koncentrálná az emberek sokaságának cselekedeteit és ebből a szempontból mérlegelné őket: *a legnagyobb boldogság a legtöbb ember közt szétosztva*.³⁴

Beccaria a legnagyobb boldogság elvét a jogelméletre kiterjesztve megállapítja, hogy egy legitím büntetésnek pusztán egyetlen célja lehet: megakadályozni a bűnösöket (illetve a potenciális bűnelkövetőket) a további törvénsértésben.

[N]yilvánvaló, hogy a büntetések célja nem az, hogy kínozzák és gyötörjenek egy érző lényt, se nem az, hogy semmissé tegyenek egy már elkövetett büntényt. [...] A cél tehát nem más, mint megakadályozni a bűnöst abban, hogy polgártársainak további károkat okozzon és elejét venni annak, hogy mások így cselekedjenek.³⁵

31 Bentham 1838–1843c, 286. (Saját fordítás.)

32 Hart 1982, 50.

33 Bentham 1838–1843a, 229; Hart 1982, 41.

34 Beccaria 2017, 9. (Kiemelés az eredetiben. A fordítást módosítottam.)

35 Beccaria 2017, 29.

Beccaria szemében a vétkes megbüntetése nem abból következik, hogy az állam *kötelessége* a törvénytértést szankcionálni, hanem sokkal inkább abból, hogy a büntetések elrettentő hatása a társadalom hasznát szolgálja. Elméletében a büntetésnek egy olyan preventív funkciója válik hangsúlyossá, amely nemcsak a jövőbe tekint (a büntetés pozitív konzekvenciáit szem előtt tartva), hanem *kifelé* is: a büntetésnek a potenciális bűnelkövetők felé (is) kell fordulnia.³⁶ Az ideális büntetés tehát e két síkon mozog, azonban az elrettentő mozzanat nem az erőszakos büntetések kiszabásában valósul meg. Konceptiója szerint nem a büntetés intenzitása, hanem sokkal inkább annak következetessége, tartama és gyakorisága az, ami képes az elrettentő funkciót betölteni.

Nem a büntetés ereje az, amely a legnagyobb hatást gyakorolja az emberi lélekre, hanem annak kiterjedése; mert érzékenységünk könnyebben és biztosabban megindul a kicsi, de ismételt benyomások, mint egy erős, de múló mozdulat hatására. A szokás uralma egyetemes minden érző lény fölött, és ahogy az ember beszél és jár, és a szokás segítségével kielégíti szükségleteit, úgy az erkölcsi eszméket is csak tartós és ismételt ráhatások vesik elménkbe.³⁷

Ebben a passzusban a büntetőjog morális tétje is megjelenik. Jól látszik, hogy Beccaria alapvető funkciót tulajdonított az igazságszolgáltatásnak az erkölcsök kialakításában. Érvelése szerint az erkölcsi érzelmek a szokásokon és a folyamatos ismétlésen alapulnak, és így a törvények következetes működése által létrehozhatóak, alakíthatóak. Ennek fényében büntetőreformja olyan büntetéseket szorgalmaz, amelyek „megtartván az arányosságot, a legmélyebben és legtartósabban hatnak az emberek lelkére és a legkevesebb gyötrelmet okozzák a bűnös testének”.³⁸ A büntetések mérséklésére vonatkozó koncepció visszavezethető a társadalmi szerződésre, aminek értelmében az egyének szabadságuk minimális, a lehető legkisebb részéről mondtak le a társulás előnyeiért. Ebből következően hangsúlyozza, hogy

a büntetés súlya és a bűn következménye a lehető leghatékonyabb kell legyen mások számára és a lehető legkevésbé kemény annak, aki elszenvedi, mert nem lehet törvényes társadalomnak nevezni azt, ahol nem tévedhetetlen alapelv, hogy az emberek a lehető legkevesebb rossznak akarták magukat alávetni.³⁹

Büntetni tehát csak akkor szabad, amennyiben szükséges és hasznos, és az igazságosság kritériumai is teljesülnek. Ilyen alapvető kritérium többek között a bűnök és a büntetések közti arányosság, amelynek összhangban kell lennie a „legenyéhbb büntetés” elvével. Ebből a szemléletből következik, hogy ahhoz, hogy

36 Audegean 2016, 63.

37 Beccaria 2017, 57.

38 Beccaria 2017, 29.

39 Beccaria 2017, 43.

egy büntetés elérje célját, elegendő, hogy a büntetés okozta rossz nagyobb legyen, mint a bűnből születő jó, és a rossznak e túlsúlya alapján kell csalhatatlanul kiszámítani a büntetést és annak a jónak elvesztését, melyet a bűntény okozna. Minden tehát, ami előlött van, az fölösleges, ezért zsarnoki.⁴⁰

A büntetés elretentő hatását az a szükséges, de minimális arány képezi, amely a hasznosság kiszámításával a bűnök prevencióját biztosítja. A büntetésnek tehát csak olyan mértékűnek kell lennie, amely éppen elegendő a jövőbeli bűnök megelőzéséhez.

3.1. A halálbüntetésről

A műben a büntetés megalapozottsága és annak célja három fontos kritérium alapján kerül elbírálásra: jogossága (helyessége), szükségessége és hasznossága szempontjából.⁴¹ Beccaria a halálbüntetés kérdéskörét is e szempontok alapján tanulmányozza. Érvelését a halálbüntetés *jogosságának* cáfolatával kezdi. „Miféle jogot tulajdonítanak maguknak az emberek, hogy felkoncolják embertársaikat? Nyilvánvalóan nem azt, amelyből a főhatalom és a törvények származnak.”⁴² A társadalmi szerződés során feladott szabadságnak nem része az élethez való jog; az önfenntartás törvényéből eredő jog az egyén saját életének védelme, amelyről az emberek még egy számukra előnyös társadalmi szerződés érdekében sem mondhattak le. Szabadságuk minimális részét pusztán azért áldozták fel, hogy szabadságuk nagyobb részét biztonságban élvezhessék. A kontraktualista elméletből vett érveléssel mindenekelőtt a halálbüntetés jogtalanságára mutat rá Beccaria.

A halálbüntetés tehát nem *jog*, hiszen bebizonyítottam, hogy nem lehet az, hanem a nemzet háborúja egy álampolgár ellen, mert szükségesnek vagy hasznosnak ítéli lényének megsemmisítését. De ha bebizonyítom, hogy a halálbüntetés se nem hasznos, se nem szükséges, megnyerem az emberiség ügyét.⁴³

A fenti passzus nem arról árulkodik, hogy az ítélet szükségessége vagy hasznossága felülírná a büntetés jogosságát, hiszen a halálbüntetés jogtalanságához nem fér kétség. Az érvek retorikai felépítése inkább azt sugallja, hogy a halálbüntetés jogtalan, de az uralkodó rendelkezésére állnak-e olyan hasznossági elvek, amelyek legitimálhatják az ítéletet?⁴⁴

40 Beccaria 2017, 54.

41 Ahogyan Gianni Francioni szövegelemzése rámutat, a helyes (*giusto*), a szükséges (*necessario*), valamint a hasznos (*utile*) kifejezéseket Beccaria szinte az egész mű során szinonimaként használja, leszámítva néhány passzust, ahol a legitimitás hangsúlyosabb a hasznosságnál (Francioni 1990, 77–80).

42 Beccaria 2017, 56.

43 Beccaria 2017, 56. (Kiemelés az eredetiben.)

44 Audegean 2014, 94–95.

Beccaria álláspontja szerint egy állampolgár halálát két okból lehet szükségesnek vagy hasznosnak hinni:⁴⁵ egyfelől „anarchia idején, amikor maguk a felfordulások helyettesítik a törvényeket”,⁴⁶ továbbá akkor, ha az állampolgár „halála lenne az egyetlen valódi fék arra, hogy másokat visszatartson a bűnök elkövetésétől”.⁴⁷ Jól látszik, hogy az első hipotetikus eset egy olyan állapotot ír le, amelyben a társadalmi szerződés köteleke felbomlott, így az élethez való jogot sem védi a törvények szuverenitása. Ebben az esetben társadalmi állapotról sem beszélhetünk, mivel a Beccaria által említett felfordulások a természeti állapotba löknék vissza az egyéneket – egy olyan állapotba, ahol az erősebb joga érvényesül. Amíg azonban a jogállam fennáll és a törvények garantálják a közösség biztonságát, addig a halálbüntetés nem lehet szükséges.⁴⁸ A második esetben Beccaria empirikusan igyekszik bizonyítani, hogy a halálbüntetés „soha nem tartotta vissza az eltökélt embereket a társadalom megsértésétől”,⁴⁹ mivel a büntetés elrettentő potenciálja valójában nem a végrehajtás intenzitásában, hanem annak kiterjedésében áll:

Nem a nyomorult halálának borzalmas, de múltó látványa, hanem egy szabadságától megfosztott ember hosszas és nyomorúságos példája, aki, szolgáló állattá válván, fáradozásával engeszteli ki azt a társadalmat, amelyet megsértett: ez a legerősebb fék a bűnök ellen.⁵⁰

Következésképpen a halálbüntetés nem *szükséges*, amíg a törvények a békés együttélés garanciái, és nem *hasznos*, mivel nem bír érdemi visszatartóerővel, mi több, egyenesen kontraproduktív, hiszen „kegyetlenségből ad példát az embereknek”.⁵¹

A kínzások és a halálbüntetés gyakorlatának, valamint azok társadalmi hatásainak elemzéséből az az általános konklúzió vonható le, miszerint az excesszív büntetések a kívánatos hatást nem érik el, mivel nem bírnak elrettentő erővel. Ennek értelmében a halálbüntetés a társadalmi jólét biztosítása érdekében nem bizonyul se hasznosnak, se szükségesnek. A büntetések akkor bírnak elrettentő erővel, ha egyrészt az állam következesen hajtja végre azokat,⁵² másfelől ha az elkövető kedvezőtlenül ítéli a törvény megsértését. Beccaria világosan mutatja be, hogy mivel a halál bizonyos esetekben kiút a nyomorból, a halálbüntetésnek nincs akkora preventív ereje, mint az életfogytig tartó börtönbüntetésnek vagy a kényszer-

45 Francioni a „lehet hinni” (*può credersi*) megfogalmazás fontosságára hívja fel a figyelmet. Számos értelmezéssel ellentétben úgy véli, hogy Beccaria e helyen nem a halálbüntetést legitimáló gyakorlatokra mutat rá, hanem két olyan hipotetikus esetet vázol fel, amelyekben a halálbüntetést – helytelenül – szükségesnek vagy hasznosnak lehetne hinni, lásd Francioni 1990, 79–80.

46 Beccaria 2017, 56.

47 Beccaria 2017, 57.

48 Francioni 1990, 80.

49 Beccaria 2017, 57.

50 Beccaria 2017, 57.

51 Beccaria 2017, 60.

52 „A bűnök egyik legerősebb fékje nem a büntetések kegyetlensége, hanem azok elmaradhatatlansága [...]” (Beccaria 2017, 53.)

munkának. A társadalmi hasznosság elve alapján Beccaria javaslata tehát a következő: súlyos bűnök esetén a leghasznosabb ítélet az élethosszig tartó szabadságvesztés, vagy a társadalmi kár megtérítését célzó közösségi szolgálat. E büntetések elszenvedése a lehető legkisebb fizikai fájdalommal járnak, mindazonáltal az ártatlanok – illetve a potenciális bűnelkövetők – lelkére nagyobb hatással vannak, mint a törvényes gyilkosság ünnepélyes látványa.⁵³

3.2. Cselekedetek és törvények

Cesare Beccaria büntetőelméletét egyértelműen konzekvencialista logika jellemzi. A klasszikus utilitarizmustól eltérően azonban az egyéni cselekedetekre vonatkozóan nem állította fel a hasznosság mércéjét.⁵⁴ Kritikája nem az individuális cselekedetek hasznosságának megítélését tűzte ki célul, hanem elsősorban a büntetőjog mint társadalmi intézmény bírálatát fogalmazta meg. Utilitarizmusa nem maguknak a konkrét cselekedeteknek a megítélésére törekedett, hanem olyan mércék létrehozására, amelyek által maguk a cselekvések is megítélhetők. Beccaria elméletében a hasznossághoz való ragaszkodás olyan normatív szempont, amellyel a társadalom törekedhet a lehető legnagyobb közjó elérésére. Haszonelvűsége a törvényekben testesül meg: a kívánatos utat kijelöli, de az emberi szenvedélyek és az ezekből származó cselekedetek mégsem számszerűsíthetők. A rendtelenségek

az emberi szenvedélyek egyetemes harcában [...] a lakosság összetételének és az egyéni érdekek kereszteződésének arányában növekednek, amelyeket nem lehet geometriai pontossággal a közhasznosság irányába vezetni.⁵⁵

Ugyan a politikai cselekvés kritériumait a közhasznosság eszményében kell keresni, a *közös haszon* nem lehet egy objektív és reális végcél a szubjektív érdekek és szenvedélyek konfliktusában. Miután Beccaria elméletében a közösségi érdek nem egy saját jogú és független entitás (mint Rousseau-nál a *volonté générale*), hanem az egyének partikuláris érdekeinek összessége, az érdekek által motivált cselekedetek szükségképpen ütközni fognak. Ugyanakkor a közösségi haszon szem előtt tartása normatív referenciapontként szolgál, amely a partikuláris érdekeket a közösségi érdek felé konvergálja.⁵⁶ A Bentham által szorgalmazott matematikai kalkulus éppen az emberi cselekedetek és érdekek kiszámíthatatlansága miatt nem képes adekvátan megragadni a bűnök és a büntetések közötti kívánatos arányt.

⁵³ Beccaria szenzualista érvekkel igyekszik bizonyítani, hogy a halálbüntetés fájdalmasabb, mint az örökös rabszolgaság (Beccaria 2017, 59).

⁵⁴ Noha Jeremy Bentham *hasznosság princípiuma* is kiterjed a kormányzati intézkedésekre, az egyén személyes boldogsága hangsúlyosabb, mint Beccaria művében (Bentham 1977, 680–687).

⁵⁵ Beccaria 2017, 18.

⁵⁶ Audegean 2014, 91.

Ha a geometria alkalmazható lenne az emberi cselekedetek végtelen és homályos kombinációira, kellene legyen a büntetéseknek egy megfelelő skálája, amely a legsúlyosabbtól a legkisebbig ereszkedne alá; ám elégséges lesz, ha a bölcs törvényhozó kijelöli legfőbb pontjait anélkül, hogy megzavarná a rendet, nem szabva ki az első fokú bűncselekményekre az utolsó fok ítéleteit.⁵⁷

Az egyén kiszámíthatatlanul változó érdekei és szenvedélyei éppen ezért ellehetetlenítenek minden vállalkozást, amely a bűnök és büntetések matematikai arányrendszerének létrehozására törekszik. Mivel a szándékok nem elégségesek a büntetések pontos mértékének meghatározásához, Beccaria arra a következtetésre jut, hogy „a bűncselekmények igazi mértéke [...] a társadalomnak okozott kár”.⁵⁸ Jogelmélete ebből kifolyólag nem érdekelt az elkövető mentális állapotainak feltérképezésében, csupán a társadalomnak okozott kár felmérésében.⁵⁹ Büntetési tételének általános elve, hogy a bűnös motivációi, ha meg nem is szűnnek, mindenképpen gyengülnek, ha számára a büntetésből következő kár minimálisan (de következetesen) nagyobb, mint a törvénysértésből keletkező személyes előny.

4. Konklúzió

A 18. század büntetőjogi intézményeinek megújításában *A bűnökről és a büntetésekről* című értekezésnek jelentős szerep tulajdonítható. Hatástörténetét felmerve talán nem túlzás kijelenti, hogy ez a mű helyezte fel Itáliát az európai felvilágosodás szellemi térképére.⁶⁰ Cesare Beccaria elhelyezése a jogi kánonban az abolíciós mozgalmakhoz és a kriminológia klasszikus iskolájához köthető, míg a filozófiatörténet az utilitarizmus előfutáraként tartja számon.⁶¹

Bentham abban látta *A bűnökről és a büntetésekről* szerzőjének egyik gyengeségét, hogy a büntetések végrehajtásának számos pontját – kiváltképp az arányosságra, illetve a bűnök és a büntetések azonos természetére vonatkozó tételeit – nem fejtette ki kellő részletességgel.⁶² Bentham voltaképpen a számszerűsítésen alapuló utilitarista jegyek hiánya miatt marasztalta el Beccariát, amire két válasz adható. Egyrészt a büntetések arányosságának tekintetében Beccaria hangsúlyozza, hogy mivel nem létezhet olyan kalkulus, amely képes lenne az emberi cselekedetek kimeneteleinek kiszámítására, úgy a büntetések pontosan

57 Beccaria 2017, 19.

58 Beccaria 2017, 22. (A kiemelést mellőztem.)

59 Ennek elemzéséhez lásd Ferrajoli 2019, 78–79.

60 Maestro 1977, 40–52, 122–164.

61 Bentham gondolkodására nagy hatással volt az, ahogyan Beccaria a boldogság, az öröm és a fájdalom eszméit kiterjesztette az ideális törvényhozás alapelveire, összefüggésbe hozva azokat a legnagyobb boldogság elvével (Crimmins 2011, 144–145). Ez a hatás mutatkozik meg abban is, hogy a Bentham által bevezetett boldogságkalkulus szempontjai szinte azonosak azokkal a kritériumokkal, amelyeket Beccaria a büntetések végrehajtásánál meghatároz, lásd: Bentham 1977, 707–711; Halévy 1949, 70.

62 Bentham 1838–1843b, 406.

meghatározható arányskálája sem lehetséges. Másrészt viszont, ahogyan a fentiekben láttuk, az itáliai filozófus célja nem a konkrét büntetések meghatározásában, hanem a törvények mint általános szabályelvek társadalmi hasznosságának előmozdításában állt.

Beccaria büntetőelmélete nem törekszik minden tézisést a hasznosság elvével igazolni, így egyrészt a klasszikus utilitarista perspektívából az elmélet számos helyen inkonzisztensnek tűnhet, másrészt bizonyos esetekben a kontraktualizmus egyszerűen felülírja a gyakorlat hasznossági relevanciáját.⁶³ A társadalmi szerződés célja minden egyén jóléte, ehhez azonban olyan törvényeket szükséges létrehozni, amelyek egyetemessé teszik a társulás előnyeit. A hasznosság keresését Beccaria az emberi természetből vezeti le, s az igazságszolgáltatás feladata, hogy a kölcsönös haszonért összegyűlt emberek egyéni érdekeit normatív szabályokkal a közösségi érdek felé terelje. Beccaria utilitarizmusa tehát egy olyan kontraktualista modellre épít, amely maga is egy haszonelvű antropológiai koncepció alapul.⁶⁴

Cesare Beccaria két ellentétesnek vélt elméleti elköteleződéséről megállapítható, hogy míg a bűncselekmények a társadalmi kötelék megszegésére vezethetők vissza, addig a büntetés motivációja alapvetően utilitarista indíttatású. A büntetés célja az elrettentés, amely a további bűnök megfékezését szolgálja. Az elmélet konzekvencialista megfontoltságára utal továbbá a bűnök mércéjének és a büntetés módjainak meghatározása: a büntetésnek mindenképpen arányosnak, következetesnek és hasznosnak kell lennie. Miután a büntetés célja nem a büntetés maga, hanem a társadalmi hasznosság előmozdítása, számos büntetés szükségtelennek bizonyul. Ilyen szükségtelen gyakorlat a halálbüntetés is, amely egyrészt nem járul hozzá a közhasznossághoz, másrészt ellentmond a társadalmi szerződésnek.

Bibliográfia

- Audegean, Philippe. 2014. *Cesare Beccaria, filosofo europeo*. Ford. Barbara Carnevali. Roma: Carocci.
- Audegean, Philippe. 2016. „Correggere e punire: Beccaria e la funzione rieducativa delle pene.” In *Il caso Beccaria. A 250 anni dalla pubblicazione del «Dei delitti e delle pene»*, szerk. Vincenzo Ferrone – Giuseppe Recuperati, 61–86. Bologna: Il Mulino.
- Audegean, Philippe. 2019. „Droit naturel et droit à la vie. Beccaria lecteur de Hobbes.” *Diciottesimo Secolo* 4/1: 33–45. <https://doi.org/10.13128/ds-25436>.
- Beccaria, Cesare. 1958. „Dei delitti e delle pene.” In *Cesare Beccaria: Opere 1.*, szerk. Sergio Romagnoli, 35–133. Firenze: Sansoni.

63 Francioni ilyen esetnek tekinti a halálbüntetést is, mivel *lehetne* annak hasznossága mellett érvelni, de a társadalmi szerződés miatt sosem lesz *helyes*. Egy másik ilyen eset a vagyonekobzás kérdése során mutatkozik meg: „noha a büntetések jót eredményeznek, mégsem mindig igazságosak, mert ahhoz, hogy ilyenek legyenek, szükségessé kell lenniük, s egy hasznos igazságtalanságot nem tűrhet el az a törvényhozó, aki minden kaput el akar torlaszolni az éber zsarnokság elől”. (Beccaria 2017, 50.)

64 Audegean 2014, 107.

- Beccaria, Cesare. 2017. *A bűnökről és a büntetésekről*. Ford. Madarász Imre. Máriabesnyő: Attraktor.
- Bentham, Jeremy. 1838–1843a. „A Fragment on Government.” In *The Works of Jeremy Bentham*, szerk. John Bowring, I/221–295. Edinburgh: William Tait. [https://oll.libertyfund.org/titles/2009] (2021. 06. 28.)
- Bentham, Jeremy. 1838–1843b. „Principles of Penal Law.” In *The Works of Jeremy Bentham*, szerk. John Bowring, I/365–580. Edinburgh: William Tait. [https://oll.libertyfund.org/titles/2009] (2021. 06. 28.)
- Bentham, Jeremy. 1838–1843c. „Nomography; or the Art of Inditing Laws.” In *The Works of Jeremy Bentham*, szerk. John Bowring, III/231–295. Edinburgh: William Tait. [https://oll.libertyfund.org/titles/1922] (2021. 06. 28.)
- Bentham, Jeremy. 1977. „Bevezetés az erkölcsök és a törvényhozás alapelveibe.” Ford. Fehér Ferenc. In *Brit moralisták a XVIII. században*, szerk. Márkus György, 677–774. Budapest: Gondolat.
- Crimmins, James E. 2011. „The Principles of Utilitarian Penal Law in Beccaria, Bentham and J. S. Mill.” In *The Philosophy of Punishment and the History of Political Thought*, szerk. Peter Karl Koritansky, 136–171. Columbia: University of Missouri Press.
- Ferrajoli, Luigi. 2019. „Beccaria e Bentham.” *Diciottesimo Secolo* 4/1: 75–84. <https://doi.org/10.13128/ds-25440>.
- Francioni, Gianni. 1985–1986. „Notizia sul manoscritto della seconda redazione del «Dei delitti e delle pene» (con una appendice di inediti di Pietro Verri relativi all’opera di Beccaria).” *Studi settecenteschi* 7–8: 229–296. [http://illuminismolombardo.it/studi-settecenteschi/#Volumelume7e8_223] (2021. 12. 10.)
- Francioni, Gianni. 1990. „Beccaria filosofo utilitarista.” In *Cesare Beccaria tra Milano e l’Europa*, 69–87. Milano – Roma – Bari: Cariplo–Laterza.
- Francioni, Gianni. 2019. „Beccaria e l’Inghilterra.” *Diciottesimo Secolo* 4/1: 11–18. <https://doi.org/10.13128/ds-25440>.
- Halévy, Élie. 1949. *The Growth of Philosophic Radicalism*. Ford. Mary Morris. London: Faber & Faber. [https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.188960/mode/2up] (2021. 07. 04.)
- Hart, H. L. A. 1982. *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Ippolito, Dario. 2014. „Contratto sociale e pena capitale. Beccaria vs. Rousseau.” *Rivista internazionale di filosofia del diritto* 91/4: 589–620.
- Locke, John. 1999. *Második értekezés a polgári kormányzatról*. Ford. Endreffy Zoltán. Kolozsvár: Polis Könyvkiadó.
- Maestro, Marcello. 1977. *Cesare Beccaria e le origini della riforma penale e Dei delitti e delle pene di Cesare Beccaria*. Milano: Feltrinelli.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2017a. „A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei.” Ford. Kis János. In *Politikafilozófiai írások*, 259–415. Budapest: Atlantisz.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2017b. „Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól.” Ford. Kis János. In *Politikafilozófiai írások*, 61–200. Budapest: Atlantisz.
- Venturi, Franco. 1970. *Utopia e riforma nell’Illuminismo*. Torino: Einaudi.

Enesey Diána

A végesség meghaladásának lehetőségei Kierkegaard filozófiájában¹

A kierkegaard-i időfogalmat jobbra a bűnbeesés és a szorongás fogalmai felől közelítik meg. Emellett és ebből a felfogásból eredően az egzisztenciális aspektus is említést érdemel.² Ám ezúttal nem az a kérdés, hogy az egyes ember miként jelenik meg az időbeliségben és történetiségben. Ebben a tanulmányban az egyes ember sajátos időészlelését próbálom görcső alá venni, tekintettel a belső időkezelés mért időhöz való viszonyára. Kiindulási pontom a végesség meghaladására irányuló törekvés, mely az embert valamiféle „örök”, az általa tekintett „örökkévalóság” elérésére és megragadására ösztönzi. A *Vagy-vagy* tanúsága szerint „semmiféle véges dolog, még az egész világ sem tudja kielégíteni annak az embernek a lelkét, aki az örökkévalóra vágyik”.³ Azonban az egyes ember – időbeli lévén – gyakorta összemosza az időszemlélet és az örökkévalóság-kép fogalmait, az időiség fogalmiságát vetíti rá az örökkévalóság-felfogásra, s ezáltal a végesség terepén kutatja az örökkévalóságot mint saját erejéből fellelhető. Az örökkévalóságot ily módon leginkább az állandósággal mossa össze a végességre alapozott szemlélet, ez pedig az állandóságban lévő stabilitásnak tudható be. Céloom az, hogy rámutassak az állandóság és az örökkévalóság közti különbözőségekre, s szemantikai szempontból is megvonjam a distinkciót e két fogalom között. Ehhez hívom segítségül Kierkegaard *Félelem és reszketés*⁴ című munkájának két karakterét, a végtelen rezignáció lovagját és a hit lovagját. A „két lovag” leírása ugyanazon történetben gyökerezik.⁵

A következőkben a Kierkegaard által tekintett alapvető valóság, a konkrét emberi egzisztencia valósága, az ebben formálódott személyiség⁶ felől közelítem meg mind

DOI: 10.54310/Elpis.2021.2.2

1 Köszönettel tartozom témavezetőmnek, Dr. Horváth Orsolyának, valamint Prof. Dr. Boros Gábornak és az OTDK-dolgozatot bírálóinak a konstruktív javaslatokért.

2 Kierkegaard több írásában is visszautal a filozófiatörténet különféle időkoncepcióira, de időfelfogásának különlegessége az „egzisztenciaproblematika összekapcsolása az idővel”, tudniillik hogy hogyan került az ember az időbeliségbe (Gyenge 1995, 48–50).

3 Kierkegaard 2019, 583. Ezt a mondatot a kontextusból kiragadva szerepeltetem, a továbbiakban megfigyelhetjük, hogy milyen eltérő konnotációkkal jelenhet meg az örökkévalóság a végesség terepén.

4 Kierkegaard a *Félelem és reszketés* Johannes de Silentio álnevéen írta, s a legtöbb szövege álnevéen jelent meg. (A szövegben szereplő írásoknál is az álneves szerzőt nevezem meg.) Nála az inkognitó nem a rejtőzködést szolgálja, inkább „a szép megszólaltatás egyik eszköze”. Szorosan kötődik az autenticitáshoz is: hermeneutikai funkciója van az inkognitónak (Gyenge 2001, 82–87). Az álneves írás többszintű reflexiót is tartalmaz, mely „csellel”, maieutikus módszer által vezet el az igazsághoz (Bartha 2008, 26–27).

5 A *Félelem és reszketés* lapjain a végtelen rezignáció lovagját és a hit lovagját ugyanazon történet keretein belül ismerjük meg, ennek alapján pedig a hercegnő iránt érzett reménytelen szerelem adja, s a két lovag életszemléletét a tudatosult reménytelenségre adott reakciókból ismerhetjük meg (FR 115).

6 Anz 1954, 52.

a végességfelfogást, mind pedig az egyes ember örökkévalóság-fogalmának diverzitását. Ahhoz azonban, hogy az egyes ember felől közelíthessük meg ezt a problémát, figyelembe kell vennünk Kierkegaard emberfogalmát. Miként ábrázolja Kierkegaard az egyes embert? A kierkegaard-i koncepcióban az ember mint szintézis jelenik meg, mely szintézist a szellem hívja létre.⁷ A szintézis kialakítása és milyensége az egyes ember belső mozgásainak függvénye. Az Én, melyet belső mozgások hívnak létre, önmagához viszonyul, s ebben a viszonyulásban – amennyiben helyesen történik – gyökerezik az identitása.⁸ De vajon milyen módokon viszonyulhat önmagához, az időhöz és az örökkévalósághoz?

A végtelen rezignáció lovagjának állandóságba juttató mozdulata

A végességhez és az örökkévalósághoz való viszonyulás vizsgálatának első állomásként jelöljük ki a végtelen rezignáció lovagját, s az ő motivációját és eszközét a végesség meghaladására. A „végtelen rezignáció lovagja” megnevezés az „örök” fogalmához való kapcsolódást is implikálja, azonban érdemes megvizsgálni, hogy e lovag szemszögéből mit is tarthatunk örökkévalónak. Az örökkévalóság megjelenése az egyes ember véges életében némiképp következik Kierkegaard azon felfogásából, miszerint az ember két szféra, az időbeliség és az örökkévalóság között lebeg.⁹

Mindenekelőtt a lovag vonatkozásában megjelenő „végtelen” jelző vizsgálatával kell foglalkoznunk, és annak kontextusba helyezett értelmezési tartományát kell kijelölnünk. A rezignáció lovagjához a végtelen jelző az általa megtett „mozdulat” révén kapcsolódik. A „mozdulat” kifejezés nem a külsődlegességben megnyilvánuló mozgásként értendő, melyben az egyes ember megtalálja és meghatározza önmagát.¹⁰ Egyfelől tekinthetjük a mozdulatot úgy is, mint a végességből való kitörést és az örökkévalóság keresését.¹¹ A mozdulatot a hercegnő iránt érzett szerelem beteljesülésének lehetetlen volta váltja ki.

A végtelen rezignáció mozdulata „tisztán filozófiai”¹² mozdulat, mely voltaképpen a lehetetlenség elismerése. Így a rezignáció – mint belső mozgás – ráción, észszerű belátáson alapul. A mozdulat jellegzetes vonása az egyszerűség, így „végtelenen” nem a mozdulat folytonosságát kell értenünk, nem a konstans ismétlés vagy a mozdulat szüntelen végzése értelmében kell felfognunk a végtelenséget. A végtelenség sokkal inkább az azt követő

7 Kierkegaard 1993, 19. A „szintézis” szóban Hegel filozófiájának egyik központi fogalmát ismerjük fel, akárcsak az „önmagához viszonyuló” szellem kifejezésben (Fulda 2001, 102). Ez a „konstans önvonatkozás” nem nyugvó egyensúlyi állapotban fedezhető fel, hanem reflexív belső mozgásokban, így ez a lezárhatatlan viszonyulási folyamat folytonos munkát igényel az egyes embertől (Hidas 2016, 140).

8 Angermayr 2007, 52.

9 Caputo 2007, 18.

10 Czakó 2006, 339.

11 Watkin 2010, 170.

12 FR 121.

állapot jellegében keresendő. Ugyanis a végtelen rezignáció lovagja mozdulatának megtétele nyomán egy új létállapotba jut, melyben „béke van és nyugalom”,¹³ s ezt a rezignáció fájdalomában lelheti meg. A rezignáció állapota egyfajta egyensúlyi állapot, általa létrejön egy a fájdalommal való megbékéltségben gyökerező állandóság. Így időszerű bevezetni az állandóság értelmében vett végtelen fogalmát.

Állandóság – az emlékezésben rejlő „örökkévalóság”

De milyen mozdulat az, mely elhozhatja az állandóságot, s milyen módon léphet be az állandóság a végesség területére? A rezignáció mint belső mozgás első fázisa egyfajta belső bizonyosság, mely a mozdulat megkezdéséhez nélkülözhetetlen. A rezignáció lovagjának meg kell győződnie arról, hogy a hercegnő iránt táplált szerelem valóban olyannyira meghatározó részét képezi véges életének, hogy e szerelem feledésbe merülése, az érzés elvesztése egyúttal önnön életének tartalmától, sőt önmagától is megfosztaná.¹⁴ A mérlegelést követi a rezignáció mozdulata. A mozdulatot helyesen kell megtenni; ehhez az kell, hogy a lovagnak legyen „ereje életének tartalmát és a valóság egészét egyetlen vágyba sűríteni”.¹⁵ Emellett a mozdulat helyes megvalósításának része a mozdulat „végtelen értelemben”¹⁶ való elvégzése. A végtelen rezignáció lovagja belátja a szerelem beteljesülésének lehetetlenségét, ám nem mond le az életének egészét alkotó szerelemről, mert így önmagáról is lemondana. A felejtés nem szolgálhat megoldásként számára,¹⁷ hiszen a „mélyebb lelkek soha nem felejtik el önmagukat”.¹⁸ A rezignáció lovagja megőrzi a hercegnő iránt érzett szerelmét, emlékezni fog rá, és épp ebben az emlékezésben gyökerezik a fájdalommal való megbékélés.¹⁹ Az emlékezés²⁰ az a belső mozgás, mely lehetővé teszi a lovag számára a rezignáció stabilitását, a fájdalommal való megbékélését.

Milyen szerepet tölt be az emlékezés az állandóság végességbe lépése során? A rezignáció lovagjának emlékezésében benne rejlik egyfajta elszakadás a valóságtól. E belső mozgás

13 FR 119.

14 Jóllehet az „önmagaság” önálló téma, az egyes ember végességhez és az örökkévalósághoz kötődése kapcsán is nélkülözhetetlen figyelembe venni, mint a végességről és az örökkévalóról alkotott kép fontos komponensét.

15 FR 116–17.

16 FR 118.

17 „A lovag tehát megteszi a mozdulatot, de melyiket? Elfelejtí az egészet? [...] Nem! Mert a lovag nem mond ellent önmagának, mert egész életének tartalmáról megfeleledkezni, s mégis megmaradni ugyanannak, ellentmondás.” (FR 117)

18 FR 117.

19 „A lovag mindenre emlékezik majd, de ez az emlékezés a fájdalom, s a lovag a végtelen rezignációban mégis megbékél a létezéssel.” (FR 117)

20 Az emlékezésnek több válfaját különböztethetjük meg. Az emlékezés kapcsán beszélhetünk visszaemlékezésről, melynek fogalma egészen Platónig visszavezethető, ezt a felejtés előzi meg. Az emlékezésnek ezen meghatározása nem összeegyeztethető a rezignáció lovagjánál fellépő emlékezéssel.

sajátossága, hogy nem zavarhatja meg a külsődlegesség, a valóság változékonysága, ugyanis benne fájdalommal vegyes nyugalom rejlik, miként *Az ismétlés* sorai is tanúskodnak erről: „Az emlékezésnek megvan az a nagy előnye, hogy eleve a veszteséggel kezdődik, ezért bizonyosság, hiszen már nincs mit vesztenie.”²¹ Az emlékezés tehát a véges élet valamely veszteségből indul ki, s mint ilyen, fájdalommal teli. Azonban a boldogság vagy legalábbis nyugalom által elnyert stabilitás is megtalálható az emlékezésben,²² amennyiben a véges élet vesztesége mégsem merül el a múlt homályában, hiszen az emlékezés „befelé fordító” tevékenysége megőrzi elevenségét.²³

Az emlékezés „szellemi kifejezést ad” a szerelemnek,²⁴ de ez csak azáltal válik lehetővé, hogy „lemond róla”.²⁵ Ez a lemondás voltaképpen a hercegnő iránt érzett szerelem érzését ragadja ki az időbeliségből. Miért olyan lényeges a rezignáció lovagja számára szellemi szférába menekíteni a szerelem érzését, s ott milyen módon veszítheti el az érzés az időbeliséghez való kapcsolódását, annak ellenére is, hogy a véges emberi élethez kötődő emócióról van szó? A végtelen rezignáció lovagja – tartva a szerelem és önmaga elvesztésétől – a rezignáció mozdulatával és az ezzel összefüggésben álló emlékezéssel a szerelem érzését kiragadja a végességéből, mégpedig akként, hogy az emlékezés révén „megőrzi a szerelem fiatalságát”.²⁶ Ily módon nem gyakorolhat többé hatást rá a végeség semmiféle eseménye, hiszen vágját befelé fordítja, így nem veszhet el,²⁷ sőt épp ellenkezőleg, a szerelem kezdeti, leghevesebb pillanatai a szellem²⁸ szférájába helyezve végtelenné válnak, nincs semmi, ami gátat vehetne a gyarapodásuknak, hiszen már nem kötődnek a végességhez.²⁹ A rezignációban tehát nem mond le a hercegnőről, csupán véges értelemben, mely annak belátásából származik, hogy szerelmük beteljesülésére nincs esély. Így „a másik iránti szerelemben is be kell érniünk önmagunkkal”,³⁰ s Kierkegaard állítja, ebben áll a végtelenség szerint megtett mozdulat. Johannes de Silentio a szellemi szférába szöktetett, emlékezésben élő szerelemhez több ízben az „örök” jelzőt kapcsolja, „vallásos jelleg” is tulajdonítva az így megőrzött érzésnek.³¹

21 Ism. 12.

22 Ez alapján talán a végtelen rezignáció lovagjára is igaz lehet *Az ismétlés*ben szereplő leírás: „az emlékezésben élő egyetlen boldog szeretet búsképű lovagja”. (Ism. 19)

23 „[M]egfelelek a szerelem és a lélek elvárásainak, mindent a szeretett lényben birtokolok, és ezért mindent elveszíték benne.” (Kierkegaard 2009, 239.)

24 FR 121.

25 FR 117.

26 FR 118.

27 FR 118.

28 A szellem mint szintézisreemtő jelenik meg Kierkegaard-nál. A szintézis nem adott, inkább feladatként áll az egyes ember előtt, hogy önmagát válassa, s ez az önmagához viszonyulás kizárólag a szellem által valósulhat meg (Angermayr 2007, 55–56).

29 „Szerelmét fiatalon őrzi [...]. Növekedéséhez nincs szüksége semmilyen véges alkalomra.” (FR 118)

30 FR 118.

31 FR 118.

A rezignáció lovagjához köthető szerelem magán viseli az állandóságként értett örökkévalóság jegyeit, de milyen értelemben és milyen módon válhat ez esetben a szerelem az örökkévalóság megnyilvánulásává? A *Vagy-vagy* lapjain a szerelmet megnevesítő motívumként bukkan fel az örökkévalóság, mint ami önmagát szünteti meg, amennyiben az „időbelire támaszkodik”.³² Az „időbelire támaszkodás” örök jelleget kiiktató hatása már részben magyarázatot is ad arra, hogy a rezignáció lovagja esetében miért nem veszik ki az „örök” a szerelemből. A rezignáció lovagja belátja, hogy szerelmének beteljesülése csak az „időtlen örökkévalóságban” érhető el számára, eszményként, s megteszi a mozdulatot.³³ Az ő támasza a szerelmet megőrző emlékezés. Ezt az emlékezést Johannes de Silentio szintén az „örök” jelzővel látja el: „örök értelemben” emlékezik a szerelmére.³⁴ Mit jelent „örök értelemben emlékezni” a kedvesre, tekintettel a kontextusban megjelenő állandóság és végtelen fogalma közti összefüggésekre? Az emlékezésben a szerelem a múlt egy adott pontjának érzéseiben él, s mint valóságtól elszakadt érzést, tekinthetjük a hercegnő személyétől elszakadt érzésként is. Az emlékezésben őrzött szerelemben mintegy „megállt az idő”, a hercegnő élete azonban haladt tovább, így a lovag szerelmének tárgya és a véges életét élő hercegnő személye nem fonódnak össze, ennyiben pedig tekinthető a hercegnő iránti szerelem egy „örök lényeg iránti szerelemmé szellemült” érzésnek. A végtelen rezignáció mozdulatában – és az emlékezésben – a „külsődleges befelé fordítása” történik, mely aktus nyomán a valóság egy kis szelete, a múltbeli egy rövid szakasza állandóvá lesz, ebben áll a rezignáció stabilitása és „rugalmassága”.³⁵ A rezignációban – miként Johannes de Silentio mondja – „örök tudatomat nyerem el”,³⁶ s ebben az „örökkévalóvá vált” szerelem is érvényességet nyer. Ez az „örökkévalóvá vált” szerelem pedig a rezignáció és az emlékezés által generált állandóságból ered. Az „örök” tehát e kontextusban – hasonlatosan a „végtelenhez” – szintén az állandósággal függ össze.

A szerelem fiatalon tartása az emlékezésben tekinthető kísérletnek a végesség meghaladására. Milyen szerepet tölt be tehát az emlékezésben rejlő állandóság: konstans jelenné alakítja a múltat, amivel megakadályozza, hogy a belső időérzékelés összhangban legyen a mérhető idővel, vagy az állandóság lényege inkább a folytonos reflexióban keresendő? Ezzel az állandóság végességhez való viszonyára kérdezek rá, pontosabban az állandóság mért időhöz való viszonyára, miáltal a belső időérzékelés lehetőségeit fürkesszük. Az emlékezés alapvetően reflektált tevékenység, s épülhetne a rezignáció lovagjának emlékezése is konstans reflexióra. Az emlékezésben megjelenő reflexiót a *Stádiumok az élet útján* című írásból igyekszem meghatározni.³⁷ Az emlékezéshez köthető reflexió

32 Kierkegaard 2019, 421.

33 Davenport 2015, 82.

34 Kierkegaard 1986, 118.

35 FR 118.

36 FR 121.

37 Az emlékezést itt művészetként tárja elénk William Afham, mely egyúttal „biztosítja az emberi élet örökös folytonosságát, és garantálja, hogy földi létünk nem hullik szét, hanem egyetlen lélegzervetellel, egyetlen

művészetté alakítja az emlékezés aktusát. Itt az egyes ember a saját jelenéből a múltra reflektál, majd onnan vissza a valóságra; ez az egyszerűbb válfaja a reflexív emlékezésnek. A másik fajtája közelebb áll a rezignáció lovagjának emlékezéséhez, ez pedig a „jelenvalót” teszi az emlékezés tárgyává. Azonban ebben az esetben is a valóság aktualitása a reflexió kiindulópontja. Miért beszélhetünk jelenvalóról a rezignáció lovagja esetében? Ezt az emlékezés hangulathoz fűződő viszonya teszi lehetővé, ugyanis a rezignáció lovagja a szerelem hevét őrizte meg. A reflexió ugyan beleillik a rezignáció lovagjának emlékezésébe, ám Johannes de Silentio egyáltalán nem rendel a rezignáció mozdulatához reflexiót, lényegét ugyanis a szenvedélyben látja.³⁸ Valóban mentes volna a rezignáció mozdulata mindennemű reflexiótól? A rezignáció lovagja egy filozófiai mozdulat megtétele után lépett a szellem területére azzal, hogy belátta a szerelem beteljesülésének lehetetlenségét, s érzését a szellem területére szöktette, az emlékezést választva reflektált mind a valóságra, mind önnön érzéseire. Ennyiben tehát mégis köthetjük a reflexióhoz a mozdulatot. De lehet-e ez a reflexió konstans is? A rezignáció lovagja esetében a konstans reflexió nem engedné, hogy a lovag megmaradjon a rezignáció nyugalmaiban, s az emlékezés sem szakadna el a végességtől. Így az emlékezésnek egy másik válfaját kell érvényesnek tartanunk. Ebben a belső időérzékelés változik meg. Ám ez a változás a lovag esetében nem terjed ki a teljes időbeliségfelfogásra, a lovag élete a végesség rendje szerint halad, eltekintve a hercegnő iránti szerelem mozzanatától. Az emlékezés révén a szerelemre vonatkoztatva az idő múlásának befolyása is eltűnik, a múlt a mindenkori jelenné alakul. Ahhoz azonban, hogy ezt a problémát jobban megvilágíthassuk, a Kierkegaard által megfogalmazott időfelfogás felé kell fordulnunk – mely időt az imént „mérhető időként” jellemeztük –, s ezt kell megtenni a végtelen rezignáció lovagja vonatkozásában a végességhez viszonyulás alapjául. Vigilius Haufniensis „végtelen egymásutániságként” határozza meg,³⁹ így az időt pillanatok végeláthatatlan soraként, láncolataként kell felfognunk. A rezignáció lovagja esetében azonban ez az időfelfogás némiképp érvényét veszti, mert bár a lovag az időbeliségben marad, belső időérzékelése elszakad a mért időtől, hiszen a múlt – és annak is csak egy bizonyos szakasza – válik meghatározóvá számára egész élete szempontjából. Ezt emeli a mindenkor jelenvalóvá. Ám a szüntelen egymásutániság nem enged semmit jelenvalóvá válni, hiszen lényege épp a szukcesszióban van.⁴⁰ Ami jelenvaló, az kívül kerül az időiség meghatározásain, s az időbeliségen is. Ily módon jelenvalóként jelöli meg Vigilius Haufniensis az örökkévalót is, mégpedig úgy, mint „megszüntettet egymás-

mondattal kifejezésre jut” – ez a leírás illik is a rezignáció lovagjának emlékezésére (Kierkegaard 2009, 16).

38 „A végtelenség minden mozdulata szenvedélyes, és semmiféle reflexió nem képes mozdulatot létrehozni.” (FR 116)

39 ASZF 359.

40 „A jelenvaló [...] nem időfogalom [...]. Az idő tehát végtelen egymásutániság; abban az életben, mely az időben van, és egyedül az időhöz tartozik, semmi sem jelenvaló.” (ASZF 359–60) A jelenvaló itt ismertetett fogalma épít a platóni örökkévalóság-felfogásra és annak időbeliséghez kötődésére (*Timaios* 37d–e).

utániságot”.⁴¹ A végtelen rezignáció lovagja – megtéve a mozdulatot – az időbeliségben rejlő egymásutániságot szakítja meg azért, hogy az emlékezésben a múltbeli szerelmet múlthatatlanná teszi. Ennek alapján a rezignáció lovagjának végességhez viszonyulása abban áll, hogy mozdulata és az emlékezés által, a belső időérzékelése tekintetében elszakad az időbeliségtől, és megszakítja a mért idő egymásutániságát. Az itt körvonalazott jelenség kapcsán szükséges bevezetnünk az „időn kívülre kerülés” fogalmát,⁴² mely a belső mozgásoknak tudható be.

Mindennek fényében miként körvonalazható a rezignáció lovagjának végességhez fűződő viszonya, összeegyeztethető-e az „állandóságban” élt élet a végesség sajátosságai-val? A lovag csak abban az értelemben volt képes a végesség meghaladására, hogy belső időérzékelésével elszakadt a végesség területétől, jóllehet véges voltának ténye megmarad, s továbbra is az időbeliségben kell élnie. Ő mindent befelé fordított, amit csak birtokolni vágyott. Így ellentmondás áll fenn a végességhez kötődő mérhető idő és a belső időérzékelés közt. Ez esetben tehát a végesség meghaladása a végesség területének elhagyását jelenti, szellemi értelemben: az idő belső érzékelése (a folytonos emlékezés révén) változik meg.

A stációváltás nehézségei és a kettős mozgás

A fentebb körvonalazott végtelen rezignációt Johannes de Silentio kétféleképpen láttatja. Egyfelől olyan állapotként, melyből az egyes ember többé nem mozdul ki, ha helyesen végezte a mozdulatot, másfelől viszont a hit területére lépés szükségképpeni előfeltételként is.⁴³ Hogyan lehetséges a végtelen rezignáció állapotából kimozdulni, sőt újabb mozdulatot is tenni? Ez az átlépés, melyet nevezünk „stációváltásnak”, problémákat vet fel a hit területére lépést illetően. Ezt vizsgálva kulcsfontosságú, hogy a hit is mozdulatokhoz, mozgáshoz kapcsolódik,⁴⁴ mégpedig „kettős mozgásként” írja le Johannes de Silentio.⁴⁵ De mire vonatkoztathatjuk a mozgás kettős voltát? Johannes de Silentio leírása nyomán a mozgás két komponensű, melyek közül első a rezignáció mozdulata – s az ezzel járó lemondás –, a második pedig „csodaként” jellemezhető, hiszen az abszurd erejénél fogva megtett mozdulat. „[F]elismeri a lehetetlent, és ugyanabban a pillanatban hisz az abszurdban.”⁴⁶ A hit kettős mozgását két ellentétes mozdulat együttes megjelenítése jelenti,⁴⁷ ugyanis a rezignációban a végesről való lemondás jelenik meg, míg a hitben

41 ASZF 360.

42 Az „időn kívüli” az örökkévalóság időben megjelenésére utal Kierkegaard szövegeiben, ám mi most a véges ember felől közelítjük meg mind az időbeliség, mind pedig az örökkévalóság fogalmát.

43 FR 120. Lényegi mozzanat, hogy a rezignáció stációja kizárólagosságot is mutat a hithez eljutásban.

44 Czako 2001, 54.

45 FR 110.

46 FR 120.

47 Krishek 2015, 107.

épp a végesség elnyerése történik.⁴⁸ A rezignáció mozdulata nem lehet ekvivalens azzal a mozdulattal, amelyet a rezignáció lovagja végez, hiszen nem marad meg a hit lovagja a rezignáció állapotában, mert ugyanabban a pillanatban az abszurdba veti hitét. A két mozdulat egyidejűsége kulcsfontosságú, ugyanis a rezignáció mozdulata nem célként, hanem eszközként jelenik meg. Milyen szerepet tölt be a lemondás, mennyiben járul hozzá az újbóli megragadáshoz? A hit lovagja elismerve a beteljesülés lehetetlenségét s lemondva a szerelemről az abszurdba veti hitét, s abba, hogy Istennél minden lehetséges. A lemondásból eredő „elfordulás” aktusa döntő: a végtelen rezignáció lovagja a végesség racionalitását elfogadva elfordul a végességtől a szellem területe felé, a hit lovagja azonban a végesség racionalitásának elfogadásával és az ehhez kötődő lemondással egyidejűleg továbbra is a végesség felé fordul, ám ezt az abszurd erejével teszi. A pillanat pedig, melyben az abszurdba vetett hit megjelenik, az „ugrás” pillanata, melyben – Johannes de Silentio kifejezésével élve – „az abszurdítás szakadékaiba” veti magát a lovag.⁴⁹ Ez az „ugrás” az, ami élesen elhatárolja a hit lovagját a rezignáció lovagjától.⁵⁰ A hit lovagja a végesség felé fordulással a véges vágyainak beteljesülését szeretné átélni az időbeliségben, ám ott mindez csakis az abszurd erejénél fogva lehetséges, miáltal „élvezi a végességet”.⁵¹ Az abszurd révén áhított beteljesülés pedig a végességre vonatkoztatott, s ez a beteljesülés „meghaladja az ember erejét, valóságos csoda”.⁵² De mi adhat lendületet a rezignációban elszenvedett veszteség újbóli, reményteli megragadására? A lendületet a hit szenvedélye adhatja, melyet az „ember legmagasabb rendű szenvedélyeként” ábrázol Johannes de Silentio.⁵³ Erre a szenvedélyre azonban nem lehet mindenki egyaránt fogékony, a Johannes de Silentiotól kapott leírás nyomán állíthatjuk, hogy ez beállítódás függvénye, mégpedig az ember saját egzisztenciájához való viszonyuláshoz kötődő beállítódás. Ezt tükrözi a fent említett „elfordulás” és „odaforodulás” mint egzisztenciális aktusok. A hit lovagjának rezignációjában már eleve ott rejlik a kettős mozgás második – egyazon pillanatban elvégzendő – komponense, a „hit ugrása”. Mindez a „stációváltás” problémáját is megvilágítja. A hit mozgásában a két mozdulat egységét kell felfedeznünk.

48 „A hittel semmiről sem mondok le, [...] a hittel mindent megkapok [...]” (FR 122)

49 FR 109.

50 A pillanat és az „ugrás” teszik különlegessé a hit lovagjának mozdulatát, melyet nem képes mindenki elvégezni: FR 113.

51 FR 114.

52 FR 121.

53 A hit szenvedélye Kierkegaard számára elsőrendű igény, melyet egy „új kereszténységtől” vár, melyben a szubjektivitás és az egyes ember Istennel való viszonya nem oldódik fel a pusztá formalizmusban (Gyenge 2001, 109–10).

A hit lovagjának benső mozgása: a végességtől elrugaskodó végességbe érkezés

A hit területére érkezve a mozgás fogalma is megváltozik: a hit lovagjának belső mozgása a hit és a hit szenvedélye általi mozgás, mely az abszolúttal való abszolút viszony bensőségességére épít. Ez a megnevezés teljességgel Kierkegaard szóhasználatára épül, ugyanis a hit lovagjának hitét s az egyes ember Istennel való viszonyát Kierkegaard „bensőségességgént” határozza meg.⁵⁴

A végtelen rezignáció lovagjához a lebegés mozgását kapcsolja de Silentio, mely a szellem szférájához köthető. Azonban a „földet érés”, azaz a végességhez való visszajutás már megingást eredményez a rezignáció lovagjai esetében, s ebből látszik: „mégiscsak idegenek e világban”,⁵⁵ azaz a végesség területén. Ezzel szemben a hit lovagja olyan szabályossággal végzi a „végtelenség mozdulatát”, hogy „folyton a végességhez jut el”.⁵⁶ „Ugrása”, mellyel a rezignációban elért végtelenből a végességhez jut vissza, teljes biztonsággal és megingás nélkül történik, ez csakis az abszurd erejénél fogva és a hit szenvedélye által lehetséges. A lovag így képes arra, hogy „az életbe való ugrást járássá változtassa”. A hit lovagja az, aki a végességbe való visszaugrást teljes természetességgel tudja megtenni, újból otthonosan mozog a végesség területén, s folytatja életének útját az időbeliségben. Ez az „ugrás” egy „kvalitatív ugrás”,⁵⁷ az egzisztenciális státuszkülönbség értelmében, mely a végességhez viszonyulás formájában nyilvánul meg a rezignáció lovagja és a hit lovagja között.⁵⁸

Az ugrás és az időiség közti kapcsolatot a pillanat jelenti. Miért éppen a pillanat jut lényegi szerephez a hit területére érkezve? A pillanat fogalmát Kierkegaard gyakran használja a hit kontextusában. Nem pusztán az „ugrás” összefüggésében merül fel, ám lényeges, hogy ez az időiséghez köthető terminus túlnyomórészt az örökkévalóság és az időbeliség érintkezési pontjaként szerepel paradoxon formájában.⁵⁹ Bár ezúttal a végesség perspektívájából szemléljük az örökkévalóságot, így a pillanatot is a végesség felől definiáljuk, az abszolútum dimenziója felé is ki kell tekintenünk, hogy megérthessük,

54 Ebben a kifejezésben Hegellel szembeni polémia is felbukkan. De Silentio leszögezi, hogy a hitben megjelenő bensőségesség nem összetévesztendő az „érzéssel, hangulattal” (Hegel a bensőségességnek ezt a fogalmát veszi alapul), ez „a külsővel összemérhetetlen”, „új bensőségesség” (FR 140). A hit kontextusában a bensőségesség minden esetben az „új bensőségességre” utal, mely kizárólag a személyes Isten-viszonyban születhet meg (Sellés 2013, 352–53).

55 A szellemi szférában a rezignáció lovagja felfedezte a végtelenséget, s így kívánta meghaladni a végességet, de ebben a „meghaladásban” nem nyújthat számára a végesség boldogságot, így lesz a végesség világában „idegen, külföldi” (FR 123).

56 FR 115.

57 Kvalitatív ugrás a hit lovagjának végességhez visszavezető mozdulata, mert ebben tételeződik az abszolút szubjektivitás. Az ugrásban találkozhatunk egyedül „kvalitatív dialektikával”, mert csakis itt lehet a szubjektivitás maga a tulajdonságok oka (*Ursache*) és a viselkedés alapja (*Grund*), lásd Anz 1954, 73.

58 Czákó 2001, 57–58.

59 A pillanat legrészletesebb bemutatása a *Filozófiai morzsák* című munkában olvasható, az örökkévalóság végességben való megjelenése kapcsán (FM 198).

miképp kapcsolódik össze a hit lovagjának végességfelfogása az abszolútummal és annak időbeliséghez való viszonyával. Az abszolútum felől tekintve az örökkévalóság és a végeség találkozásának pillanatát az „alászállás” jelenti,⁶⁰ mely a végesség területéhez köthető. Ebből is látszik, hogy az örökkévalóság és az időiség érintkezési pontja az időbeliségben van,⁶¹ s az abszolútum sem ragadhatja ki az egyes embert az időbeliségből.

A hit lovagjánál megjelenő, abszolútumhoz fűződő személyes viszonyt kölcsönviszonyként is láthatjuk, mely a pillanatban valósul meg, a *Félelem és reszketés* lapjain is megjelenő „ugrás” tarthatjuk a pillanat megnyilvánulásának. Hogyan szárnyalhatja túl jelentőségében – tartam nélkülisége dacára – a mért idő hosszabb egységeit is? A pillanat – bár az időben van, az időhöz kapcsolódik – mégis tekinthető időn kívülinek, s épp ez teszi alkalmassá arra, hogy benne érintkezzék az időbeli és az örök. A pillanat egyfelől *A szorongás fogalmában* felvázolt időmeghatározás („végtelen egymásutániség”) fényében mondható időn kívülinek, amennyiben „jelenvalóvá válik”, de ezt az örökkévalóság „paródiájaként” írja le Vigilius Haufniensis.⁶² Másfelől a pillanat „nem is az idő, hanem az örökkévalóság atomja”, s „az örökkévalóság első visszatükröződése az időben”.⁶³ Az utóbbi esetre való tekintettel az időn kívüliség fogalmi körén belül egy újabb meghatározást kell bevezetnünk, hogy ezáltal is megkülönböztessük a pillanatot mint az örökkévalóság idői megjelenési formáját. Nevezzük itt a pillanatot és a benne megmutatózó örökkévalóságot „időn túlinak”, mellyel az egyes ember úgyszintén kapcsolatba kerülhet, akár csak a rezignáció lovagja esetében már bemutatott „időn kívülivel”. A továbbiakban figyelemmel kell lennünk arra, hogy vajon az „időn túli” pillanat megragadása maga után vonhatja-e az „időn túliban” maradást is az élet bizonyos vonatkozásában, ahogy azt a rezignáció lovagjánál az „időn kívülre kerülésben” láhattuk.

A pillanat két meghatározása közül a hit lovagjához kötődően a másodikat kell érvényesnek tartanunk. Az ő esetében az „ugrás” pillanatszerű aktusa fejezi ki a végesség és az örökkévalóság érintkezését, s ebben születik meg az abszolúttal való bensőséges viszony. A hitbe való ugrás egyúttal egzisztenciális döntés is,⁶⁴ amelyhez az abszolúttal való viszony elengedhetetlen. A pillanat a véges ember szemszögéből is idői egységnek mondható, ám mégis kötődik az örökkévalósághoz is, hiszen ebben áll az idői és az örök találkozása. Az örökkévalóság és az időbeliség találkozásának színhelye az időbeliségben van, így az érintkezés hatásai is a végességben nyilvánulhatnak meg. Hogyan viszonyul

60 FM 213.

61 Az örök válhat időbelivé, de az időbeli nem lehet örökkévalóvá (Gyenge 2001, 236). A pillanat esetében a tartam hiánya lényegi mozzanat az időbeliség és az örökkévalóság találkozásában, hiszen ez kiküszöböli, hogy az örökkévalóság teljesen időbelivé legyen.

62 A végtelen rezignáció lovagja esetében a múltbeli „jelenvalóvá tételét” láhattuk, azonban kiemelendő, hogy ez a rezignáció lovagjának aspektusából jelentette az örökkévalóságot, a hit lovagja egészen más területen ismeri fel az örökkévalóságot, így a végesség meghaladására is más módon törekszik.

63 ASZF 360–61.

64 Scholtz 1967, 214.

a hit lovagja a hit mozdulatának – vagyis az „ugrásnak” – megtétele után önnön végességéhez? A végességhez viszonyulás megfigyelésekor nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a hit lovagja is vágyik a végesség meghaladására, s arról sem, hogy a mozdulatát és a mozgását elindító végességbeli esemény Johannes de Silentio leírásában ugyanaz, mint a rezignáció lovagja esetében, azaz a hercegnő iránti reménytelen szerelem, melyben a reménytelenség mozzanata a döntő. De mi formálja át a végességről alkotott képét?

A reményben megragadott időbeliség

A végességfelfogás változása a kettős mozgás második komponensében keresendő, ahol is az örökkévalóság jelenik meg a hit lovagja előtt,⁶⁵ s ő hiszi, hogy a hercegnőt mégis megkaphatja, hiszen „Istennél minden lehetséges”.⁶⁶ E szavakat olvasva felmerülhet a kérdés, hogy miért és miként térhet a hit lovagja vissza a végességhez, miközben hite az abszurdra irányul, amely ellenkezik a végesség racionalitásával, logikájával. Azonban a hit lovagja tulajdonképpen egy pillanatra sem – még a pillanatban sem – hagyta el a végesség területét, hiszen a pillanat is az időbeliség egysége. A hit lovagjánál tekintett örökkévalóság nem a végességben lévő racionalitás elismerésében ragadható meg,⁶⁷ ugyanakkor nem is kínál lehetőséget a végesség vágyainak a végesség területéről való kimentésére, hiszen azok érvényesülési területe ott van, ahol fogantak: az időbeliség területén. Johannes de Silentio folyamatosan végzett mozdulatról ír a hit lovagja kapcsán: „Folyton a végtelenség mozdulatát végzi, mégpedig olyan pontossággal és biztonsággal, hogy folyton a végességhez jut [...]”.⁶⁸

Mit kell e kontextusban a végtelenség mozdulatán értenünk? A mozgás végtelenségét kereshetjük a hit lovagjánál is a megőrzés aktusában, legyen szó akár a hercegnő iránt érzett szerelemtől, akár Ábrahám – mint a hit lovagjának bibliai alakja – Izsák iránti szeretetéről.⁶⁹ Azonban az érzések e megóvásának a végesség rendjébe kell illeszkednie. Milyen mozgás képes így megőrizni az emberi érzéseket? A folyamatos reménykedést,

65 John Lippitt a hit lovagjának mozdulataihoz valami „állandót” köt, melyet „az örökkel” azonosít. Azonban az állandóság és az örökkévalóság fogalmát nem szabad összetévesztenünk vagy felcserélnünk. Az állandóság kontingenciához kötött, amiként az emlékezés aktusában láthattuk. A hit lovagjának viszont az abszurd ereje adja a stabilitást, mellyel folytonosan a végességhez érkezik (Lippitt 2015, 124). Így az „örökkévalóság” csak állandósult mozdulatként állandóság, hisz a transzcendenshez elérkezvén már nem beszélhetünk az állandóság fogalmáról.

66 FR 120.

67 A hit nem teljesen irracionális. Kierkegaard felfogása szerint a hit, az értelem és az abszurd viszonya összetett. A hitben az abszurditás feloldódik a hit szenvedélye által. Ám a hit mégis köthető a racionalitáshoz: nem hihet valaki anélkül, hogy megérténé: a hit szembemegy az értelemmel (Czakó 2015, 172–78).

68 FR 115.

69 Czakó 2001, 92.

mely a hit területére érkezve lehetőséget nyújt az egyes embernek önmaga megőrzésére,⁷⁰ tarthatjuk ilyen mozgásnak, mely némiképp ellentétes az emlékezés mozgásával, mert amíg az emlékezés a szellemi szférába mentett szerelmet mint múltat mindenkori jelené alakította, addig a reménykedésben a múltbeli érzések, melyek a jelenben is élnek, jövőbe vetítettként jelennek meg. Jóllehet az emlékezés ellenpólusaként az ismétlést szokás állítani,⁷¹ az ismétlés mozgásával a reménykedés folytonos aktusa is szoros összefüggésben áll.⁷² A hit lovagjának életében lényegi szerepet tölt be az ismétlés is,⁷³ mely a *Félelem és reszketés* szöveghelyein ugyan nem explicit módon jelenik meg, az újbóli elnyerés vagy visszanyerés reménye – és Ábrahám esetében a visszanyerés beteljesülése – az ismétlés jelenlétére utal, sőt már a folytonosan végzett mozdulat is egyfajta ismétlést hívhat a kontextusba. A remény és az ismétlés befolyásolják a végességhez való viszonyulást, ugyanis a reménykedés mint a hithez kötődő belső mozgás, illetve az ismétlés mint belső és külső mozgás elegye, a rezignáció lovagjánál megfigyeltekhez képest egy új idősíkot emel be a hit lovagjának végességfelfogásába: a jövőt.

A jövő megjelenésének köszönhetően a hit lovagja semmilyen szempontból nem szakad ki a végességből. A pillanatban, amikor is az örökkévalóság megjelenik a véges életében, az „időn túli”, az időfeletti formájában, ő maga is átfogóan, egészében tekintve ragadja meg önnön életét. A *Filozófiai morzsák* az örökkévalóság és az időbeliség találkozásának pillanatát az „idők teljességeként” ábrázolja.⁷⁴ Az örökkévalóság felől tekintett teljesség kihat az egyes ember időszemléletére is. Itt jelenik meg az „örökkévalóként ismert pillanat”, mely egyszerre jövőbeli és múltbeli is, épp az egymásutániség folytonosságából eredően.⁷⁵ Így hat az abszolútum dimenziója a véges ember időszemléletére, s ilyen módon jelenik meg a teljesség az időbeliség területén.

A hit lovagjának vágyai a végesség területére irányulnak, s ugyan ő is törekszik meghaladni a végességet, *mégpedig* a végesség külsődlegességként megnyilvánuló racionalitását haladja meg a hit bensősége révén. Ezért állíthatja Johannes de Silentio a hit lovagjáról, hogy ő „az egyetlen, aki boldog, ő a végesség örököse”.⁷⁶ A *végesség meghaladására irányuló törekvés nem szakítja ki őt a végesség folyamatából, holisztikusan látja az idősíkokat,*

70 A remény „önmegtartó” jelentőségét hangsúlyozza Gyenge Zoltán is, lásd Gyenge 1996, 222.

71 A „platóni anamnesis» megfordításaként» az ismétlés e filozófiai meghatározását Kierkegaard a platóni *anamnésisz*-tannal szemben dolgozza ki. Az ismétléssel, megismétléssel ellentétben az igazi ismétlés „nem reiteráció, nem az immanencia mozgása, nem az emberen belüli részleges történet, hanem felőli az egész embert” (Czakó 2001, 77). Ez az átfogó ismétlés csak a vallási területén szülehet meg.

72 „A dánban a »gentage« ige már önmagából következően egyrészt aktív magatartást sugall, [...] ugyanakkor magában foglal egyfajta történet is [...]” (Gyenge 1996, 223–24.)

73 „Az abszolút hit mindig ismétlés” – írja Heller Ágnes, Ábrahám és Jób hitfelfogását tekintetbe véve. A hithez kötődő mozgásokhoz ciklikusságot rendel, akárcsak a hit lovagjánál megjelenő rezignációhoz (Heller 2003, 123–24).

74 FM 102.

75 ASZF 363.

76 FR 123.

nem feledi a múltban ébredt szerelmét, a jelenben az abszurd erejéből eredő reményei épp e szerelem jövőbeli beteljesülésére irányulnak.

Összegzés

A hit lovagja számára tehát a remény biztosítja a végesség területén a boldogságot, szemben a rezignáció lovagjának múltat jelenvalóvá tevő emlékezésével, melyben lehetetlen a végességben beteljesülő boldogság. Az időbeliség meghaladásának leginkább „végeséghez illő” módja a mindhárom idősíkot magába foglaló végességszemlélet, az idősíkok holisztikus látása, melyet a hit lovagjánál láttunk. A végesség meghaladása akkor válhat valódivá, ha egyúttal végességben maradást is jelent.

Bibliográfia

- Angermayr, Markus. 2007. „»Sich selber zu wählen« – Selbstwerdung bei Sören A. Kierkegaard und in der modernen Existenzanalyse.” Diplomamunka, Universität Salzburg.
- Anz, Wilhelm. 1954. „Philosophie und Glaube bei S. Kierkegaard. Über die Bedeutung der Existenzdialektik für die Theologie.” *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51/1: 50–105. [http://www.jstor.org/stable/23584176] (2020. 08. 21.)
- Bartha Judit. 2008. *A szerző árnyképe. Romantikus költőmítosz Kierkegaard és E. T. A. Hoffmann alkotásesztétikájában*. Budapest: L'Harmattan.
- Caputo, John D. 2007. *How to Read Kierkegaard*. New York – London: W.W. Norton & Company.
- Czakó István. 2001. *Hit és egzisztencia. Tanulmány Søren Kierkegaard hitfelfogásáról*. Budapest: L'Harmattan.
- Czakó István. 2006. „A választás választása. Søren Kierkegaard szabadságértelmezésének alapvonalai.” *Vigilia* 71/11: 331–41.
- Czakó István. 2015. „Faith Beyond the Limits of Pure Reason: Is Kierkegaardian Faith Irrational?” In *The Paradoxes of Existence: Contributions to Kierkegaard Research*, 172–78. Budapest – Párizs: L'Harmattan.
- Davenport, John. 2015. „Eschatological faith and repetition: Kierkegaard's Abraham and Job.” In *Kierkegaard's Fear and Trembling. A Critical Guide*, szerk. Daniel Conway, 79–105. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139540834.006>.
- Fulda, Hans Friedrich. 2001. „Anthropologie und »Psychologie des subjektiven Geistes«.” In *Idealismus als Theorie der Respresentation?*, szerk. Ralph Schumacher, 101–25, Paderborn: Mentis.
- Gyenge Zoltán. 1995. „Az örökké élő egzisztencia. Søren Kierkegaard időértelmezése.” In *Az Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei. Sectio Philosophica*, szerk. Loboczky János, 47–80. Eger: Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola.

- Gyenge Zoltán. 1996. *Kierkegaard és a német idealizmus*. Szeged: Ictus.
- Gyenge Zoltán. 2001. „A hit és vallás Kierkegaard kései munkáiban.” In *Az egzisztencia évszázada. Esszék és tanulmányok*, szerk. Garanczi Imre – Kalmár Zoltán, 109–31. Veszprém: Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.
- Gyenge Zoltán. 2001. „Az inkognitó szerepe Kierkegaard gondolkodásában.” In *Az egzisztencia évszázada. Esszék és tanulmányok*, szerk. Garanczi Imre – Kalmár Zoltán, 82–92. Veszprém: Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.
- Gyenge Zoltán. 2007. *Kierkegaard élete és filozófiája*. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- Heller Ágnes. 2003. „A stádiumok között. Az irónia és a humor kierkegaard-i fogalmáról.” In *Filozófiai labdajátékok*, szerk. Hévízi Ottó et al., 119–43. Budapest: Gond-Cura Alapítvány – Palatinus.
- Hidas Zoltán. 2016. „Az önmagához viszonyuló viszony és viszonyai. Søren Kierkegaard identitásfogalmáról.” *Magyar Filozófiai Szemle* 60/1: 135–51.
- Kierkegaard, Søren. 1993. *A halálos betegség*. Ford. Rác Péter. Budapest: Göncöl.
- Kierkegaard, Søren. 2009. *Stádiumok az élet útján*. Ford. Soós Anita. Pécs: Jelenkor.
- Kierkegaard, Søren. 2014. „Az ismétlés.” In *Søren Kierkegaard művei*, 5. kötet. Ford. Soós Anita – Gyenge Zoltán, 9–82. Pécs: Jelenkor. [Ism.]
- Kierkegaard, Søren. 2014. „Félelem és reszketés.” In *Søren Kierkegaard művei*, 5. kötet. Ford. Soós Anita, 83–187. Pécs: Jelenkor. [FR]
- Kierkegaard, Søren. 2014. „Filozófiai morzsák.” In *Søren Kierkegaard művei*, 5. kötet. Ford. Soós Anita, 189–280. Pécs: Jelenkor. [FM]
- Kierkegaard, Søren. 2014. „A szorongás fogalma.” In *Søren Kierkegaard művei*, 5. kötet. Ford. Soós Anita, 281–428. Pécs: Jelenkor. [ASZF]
- Kierkegaard, Søren. 2019. *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Budapest: Osiris.
- Krishek, Sharon. 2015. „The existential dimension of faith.” In *Kierkegaard's Fear and Trembling. A Critical Guide*, szerk. Daniel Conway, 106–21. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139540834.007>.
- Lippitt, John. 2015. „Learning to hope: the role of hope in Fear and Trembling.” In *Kierkegaard's Fear and Trembling. A Critical Guide*, szerk. Daniel Conway, 122–41. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139540834.008>.
- Platón. 1984. *Timaios*. Ford. Kövendi Dénes. In *Összes művei*, III. kötet, 307–410. Budapest: Európa.
- Scholtz, Gunter. 1967. „SPRUNG: Zur Geschichte eines philosophischen Begriffes.” *Archiv für Begriffsgeschichte* 11/1: 206–37. [<https://www.jstor.org/stable/24357433>] (2020. 08. 13.)
- Sellés, Juan Fernando. 2013. „Fe versus razón según Kierkegaard.” *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 8/1: 351–70. [<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4648619>] (2020. 08. 16.)
- Watkin, Julia. 2010. *The A to Z of Kierkegaard's Philosophy*. Lanham – Toronto – Plymouth: The Scarecrow Press, Inc.

Katona Ágnes

Lassan a testtel, avagy a személyek konstitúciós elméletének kritikája¹

Dolgozatomban a személyek ontológiájának kortárs irodalmában igen népszerűnek számító konstitúciós nézet kritikájára vállalkozom. A személyek konstitúciós nézete azt állítja, hogy mi személyek vagyunk, vagyis olyan létezők, akiknek időbeli fennmaradása mentális tulajdonságaikhoz kötött. A konstitúciós nézet mindemellett fizikalista elmélet, minket személyeket materiális létezőknek tart, akik fizikai részekből állnak és nem képesek valamilyen konkrét fizikai test nélkül létezni. Azt viszont megengedi, hogy ez a test ne mindig ugyanaz a test legyen: ha egy személy mentális tartalmait lehetséges egy másik testbe „áttölteni”, akkor a személy a másik testben él tovább. A konstitúciós nézet ezt úgy képes magyarázni, hogy azt állítja, a személy és a teste között speciális viszony van: a test konstituálja a személyt. Ez lehetővé teszi, hogy a konstitúciós nézet híve eleget tegyen annak az intuíciónak, hogy egy személy túlélése a mentális tartalmainak túlélésétől függ, de közben hangsúlyozza a testi létezés alapvető fontosságát is, és teszi mindezt egy fizikalista keretben. Habár a konstitúciós nézet elsőre meggyőzőnek tűnik, a részletes tárgyalás során hamar kiderül, hogy az elmélettel súlyos problémák vannak. A célom, hogy megmutassam, a konstitúciós nézet állításainak elemzése során arra derül fény, hogy a konstitúciós nézet inkonzisztens és nehezen hihető következményekkel járó elmélet, amely nem képes sikeresen összeegyeztetni az összes előfeltevését.

1. A konstitúciós nézet

Hogyan tudjuk a konstitúciót szemléltetni? Kedvelt példa a szobor és az anyaga közötti kapcsolat. Képzeld el, hogy egy szobrász elhatározza, hogy a következő szobrát agyagból fogja készíteni. A hozzávaló agyagot már pénteken megvette – ekkor a szobor még nem létezett. Szombaton elkészíti a szobrot. Ha a szobrász a szobrot még nedvesen véletlenül fellöki vagy – elégedetlen lévén az eredménnyel – összegyűrja egy gömbbé, akkor a szobor nyilvánvalóan megszűnik létezni, de az agyagtömb, amiből készült, nem. Tehát a szobor és az agyagtömb különböznek fennmaradási feltételeikben (modális tulajdonságaikban): a szobor nem éli túl az alakváltozást, míg az agyagtömb igen. A példa alapján nem nehéz rájönnünk: a konstitúció fogalma olyan metafizikai problémák megoldására jött létre, ahol a különböző, egymást

DOI: 10.54310/Elpis.2021.2.3

1 Köszönettel tartozom témavezetőmnek, Tözsér Jánosnak a tanulmány elkészítésében nyújtott segítségéért, továbbá Ambrus Gergelynek és Faragó-Szabó Istvánnak a segítő megjegyzéseikért és javításaikért.

kizáró tulajdonságok miatt egy helyen két különböző tárgy létezését feltételezzük. A szobor és az agyagtömb példája alapján az alábbi érvet fogalmazhatjuk meg a konstitúció mellett:

1. Az agyagtömb rendelkezik azzal a (modális) tulajdonsággal, hogy lehetne gömb alakú is.
 2. A szobor nem rendelkezik azzal a (modális) tulajdonsággal, hogy lehetne gömb alakú is.
 3. A szobor és az agyagtömb különböző tulajdonságokkal rendelkeznek.
 4. Ha két dolog azonos, akkor minden tulajdonságukban megegyeznek (Leibniz-elv).
- Konklúzió: A szobor és az agyagtömb nem azonosak.

A konstitúciós viszony elfogadásának motivációja tehát a különböző tulajdonságok magyarázata, a következménye pedig, hogy lehetséges a tér egy pontján egyszerre két különböző tárgy létezése.

A konstitúciós nézet kulcsfogalma a konstitúcióreláció. Ezt általában két olyan – különböző fajtájú – tárgy között fennálló metafizikai viszonyként szokás definiálni, amelyek az idő egy részében a térnek pontosan ugyanazon részét töltik ki és ugyanazokból a részecskékből állnak.² A pontos meghatározást nehezíti, hogy sok szerzőnél nem egyértelmű, hogy mi a kapcsolat a térbeli egybeesés és a materiális részeken való osztozás között. Tekinthetők-e két független kritériumnak, vagy az egyikből következik a másik? Először is a konstitúciónak többféle felfogása létezik: van, aki konstitúciót mereológiai relációként értelmezi, és van, aki önálló viszonyként fogja fel.³ Az általam részletesen tárgyalt szerzők közül az utóbbiak közé tartozik Baker, aki elutasítja a mereológiai értelmezést, és ezzel azt is, hogy a térbeli egybeesést a részeken való osztozással alapozza meg.⁴ Így ő konstitúciódefiníciójában csak a térbeli egybeesést említi, a részeken osztozást nem.⁵ De a térbeli egybeesés és a részeken való osztozás közötti kapcsolat tekintetében néha a mereológiai felfogás sem túl megvilágító: Thomson mereológiai értelemben a konstitúciót, de a részeken való osztozást egyszerűen a térbeli egybeesés segítségével definiálja.⁶

Azonban én amellet fogok érvelni, hogy a térbeli egybeesés és az alapvető részeken való osztozás mindig együtt jár. Ehhez pusztán két viszonylag intuitív és gyakran feltételezett állítást kell elfogadnunk. Az egyik, hogy egy fizikai tárgy ott található, ahol az alapvető alkotórészei,⁷ a másik, hogy a részecskék nem tudnak áthatolni egymáson. Ha ezt elfogadjuk,

² Wasserman 2018.

³ Evnine 2011, Varzi 2019.

⁴ Baker 2000, 179.

⁵ Baker 2000, 43. Ez a lépés azért is furcsa, mert egyrészt úgy tűnik, Baker ettől függetlenül elfogadja, hogy a konstitúciórelációban lévő tárgyak osztoznak a részecskéiken (Baker 2000, 172, 181), másrészt a definíciója így sérülékeny marad néhány kreatív ellenpéldával szemben (Zimmerman 2002).

⁶ Thomson 1998, 155.

⁷ Evnine 2011, 233; Wasserman 2018; Wiggins 1968, 90–94.

akkor akár a részekben való osztozásból, akár a közös térbeli helyből indulunk ki, a másik állítás következni fog belőle. Vagyis ha (1) egy fizikai tárgy ott található, ahol az alapvető alkotórészei, és a részecskék nem áthatolhatók, akkor igaz, hogy (2) két tárgy a tér ugyanazon részét tölti ki, akkor és csak akkor, ha (3) a két tárgy ugyanazokból a részecskékből áll. Ez azt jelenti, hogy ha elfogadjuk a fenti két előfeltevést, akkor a konstitúcióréláció definiálásakor elég csak a részecskéken való osztozást említeni, a térbeli egybeesés ebből következne, és fordítva. Viszont könnyen lehet, hogy valaki vitatja valamelyik előfeltevést, például elképzelhetőnek tartja, hogy a részecskék áthatolhatnak egymáson. Ekkor viszont a konstitúciót muszáj az alkotórészekben való osztozás alapján definiálnia.⁸

Azonban akár két, egymástól független szükséges kritériumnak tartjuk a térbeli egybeesést és a részekben való osztozást, akár azon az állásponton vagyunk, hogy egyik megalapozható a másiktól, a dolgozat fő érvelésén ez nem változtat. És mivel úgy tűnik, az általam tárgyalt szerzők a részekben való osztozást és a térbeli egybeesést is elfogadják, akár kitérnek a kettő közötti kapcsolatra, akár nem,⁹ ezért a továbbiakban ezzel a kérdéssel külön nem foglalkozom.

A személyek konstitúciós nézete a konstitúciórélációt arra használja fel, hogy választ adjon egy viszonylag új metafizikai téma, a személyek ontológiájának (*personal ontology*)¹⁰ kérdéseire, például hogy mi, emberi lények milyen metafizikai kategóriába tartozunk, és milyen körülmények között maradunk azonosak önmagunkkal.¹¹ A konstitúciós nézet olyan fizikalista nézet, amely szerint esszenciálisan mentális dolgok vagyunk: időbeli fennmaradásunk legfontosabb mentális tartalmaink és képességeink fennmaradásában áll. Azonban nem pusztán mentális entitások vagyunk, a testünk is alapvetően hozzánk tartozik: nem tudnánk valamilyen fizikai test birtoklása nélkül létezni. A konstitúciós nézetet vallók szerint¹² ezt a kapcsolatot a szobor és az agyagtömb analógiájára alapozva úgy lehet legjobban jellemezni, hogy azt állítjuk: köztem és a testem között konstitúcióréláció áll fenn. Tehát a testemtől különböző *személy* vagyok, de olyan dolog, amely ugyanazokból a fizikai részekből áll.

Mit jelent az, hogy személy vagyok? A személyek ontológiájában a mentális fennmaradási kritériumok mellett érvelő szerzők az általuk használt személyfogalmat gyakran Locke definíciójára vezetik vissza, amely szerint a személy:

egy gondolkodó, értelmes lény, amely ésszel és reflexióval rendelkezik, s képes szemügyre venni önmagát mint önmagát, tehát mint olyan gondolkodó dolgot, mely különböző időpontokban és helyeken is ugyanaz.¹³

8 Lásd Zimmerman 2002.

9 Baker 2000, 43, 172, 181; Corcoran 1999, 2, 14; Shoemaker 2011, 365.

10 Az elnevezés Thomsontól (1997) ered.

11 Baker 2000, 5; Olson 2007, 3.

12 Corcoran 1999; Baker 2000, 2002; Johnston 1987, 2007; Shoemaker 1999, 2011, 2012.

13 Locke 2003, 369.

A téma tágabb irodalmában előkerülő személyfogalmak eredetüket tekintve szoros rokonságot mutatnak Locke személyfogalmával. Ezek a definíciók bizonyos speciális mentális vagy pszichológiai tulajdonságokkal való rendelkezést, vagy legalább az erre való képességet tartják a személy legfontosabb kritériumának.¹⁴ Ezek a mentális tulajdonságok általában a következők: az első személyű perspektíva, a racionális gondolkodás, a tudatosság és az önreflexió, és önmagunk mint időben megmaradó lénynek a megragadása az emlékeink által. A dolgozatom szempontjából lényegtelen, hogy melyik szerző pontosan melyiket tartja elégséges kritériumnak, az a fontos, hogy valamilyen mentális tulajdonság legyen.

1.1 Tisztázó megjegyzések

Fontos jeleznem, hogy a szerzők a „személy” tulajdonságot fajtatulajdonságként szokták érteni.¹⁵ Egy dolog fajtatulajdonsága nem pusztán módosítja az adott dolgot, hanem kijelöli a kategóriát, amelynek az tagja, és ezzel meghatározza, hogy milyen más tulajdonságokkal rendelkezik. A személy fajtatulajdonság kijelöli, hogy én mint szubsztancia a személyek kategóriájába tartozom. Azonban a személy szót nem csak a „személynek lenni” fajtatulajdonságra, hanem rám, konkrét létezőre is használjuk. Tehát amikor a „személyt” említjük, a kifejezés jelölhet engem mint konkrét létezőt, ugyanakkor utalhatok vele arra a tulajdonságomra, hogy személy vagyok, ám a kontextusból világosan ki kell derülnie, melyikről van szó.

Azt is meg kell jegyezni, hogy az elmélet keretei között a „testem” szó nem kizárólag egy adott időpillanatban létező testemet jelenti. A „test” szóval arra a funkcionáló biológiai organizmusra utalok, amely születésemről halálomig folyamatosan építi és fenntartja önmagát. Ez azt jelenti, hogy a test mint biológiai organizmus egy olyan tárgy, amely képes a változásra és a növekedésre, azaz képes túlélni, hogy bizonyos alkotórészei megváltozzanak. Bár hároméves kori testem és a jelenlegi testem nem ugyanazokból az atomokból áll, mégis ugyanaz a biológiai organizmus. Az egyszerűség kedvéért azonban nem azt fogom mondani, hogy a testemnek nevezett biológiai organizmus, amely életem során azonos, hanem röviden csak a testemnek fogom nevezni. Tehát nem szabad összekevernünk a testet mint biológiai organizmust és az atomok azon halmazát, amely egy adott időpillanatban a testet alkotja. E megkülönböztetés kapcsán adja magát a kérdés: ha a test mint biológiai organizmus képes a változásra, és nem azonos az őt alkotó atomokkal, akkor a testem és az őt alkotó atomok között is konstitúcióréláció van? Igen, és a konstitúciós nézet ezt is állítja.¹⁶ De nem ez az állítás áll a középpontban.

¹⁴ Corcoran 1999, 2; Baker 2000, 59; Johnston 1987, 77–78; Olson 1999, 103.

¹⁵ Baker 2000, 40.

¹⁶ Baker 2000, 183.

Érdemes elhatárolni a konstitúciós elméletet más nézetektől, mert ezáltal felszínre kerülnek az elmélet további fontos alapvetései. A konstitúciós nézet konkrét entitásnak, ezen belül is szubsztanciának tart bennünket, azaz olyan létezőnek, amely képes önállóan létezni. Ennek a jelentősége akkor válik világossá, ha szembeállítjuk olyan álláspontokkal, amelyek szerint nem önálló létezők, hanem valami más létezőnek egy aspektusa, állapota, vagy esetleg egy esemény vagy folyamat vagyunk. Az ilyen elméleteket Zimmerman találóan a kétkategóriás nézetek (*two-category views*) közé sorolja.¹⁷ Ezek annyiban hasonlítanak a konstitúciós nézetre, hogy szintén azt állítják, hogy a tér azon pontján, ahol én vagyok, egy másik dolog is van, tehát hogy koincidállok valamivel. A különbség az, hogy a konstitúciós nézet szerint a koincidáló dolgok mindegyike fizikai tárgy, azaz ugyanabba az ontológiai kategóriába tartoznak, míg a kétkategóriás nézet szerint nem – innen az elnevezés. A két koincidáló dolog egyike így például lehet esemény is, vagy folyamat, a másik pedig a részecskék azon összessége, amelyen ez a folyamat lezajlik. Amikor egy ilyen nézet engem a folyamattal azonosít, akkor nem tart önálló létezőnek, nem tart elválaszthatónak a részecskéktől, amelyeken folyamatként lezajlok. Ezt érdemes megjegyezni, mert ezek az elméletek is a konstitúciót használják fel, mégsem tartoznak a konstitúciós nézetek közé. A konstitúciós nézet ugyanis engem és a testemet fizikai tárgynak tart.

Szeretném a konstitúciós elmélet még egy alapvetésére felhívni a figyelmet, ami fölött néha a szakirodalomban is elsiklanak.¹⁸ A konstitúciós elmélet szerint én az idő minden egyes pillanatában teljes egészében jelen vagyok, azaz a konstitúciós nézet mindig endurantista. Szemben mondjuk a hozzá részben hasonló, de perdurantista temporális részek elméletével, amely szerint én időben elnyúló részeim összessége vagyok. Ezt azért is fontos leszögezni, mert bár első pillantásra nem tűnik úgy, hogy a konstitúciós nézet inkompatibilis lenne a perdurantizmussal, a kettő kombinációja mégsem létező álláspont. Még hozzá azért, mert teljesen értelmetlen lenne őket kombinálni: a perdurantizmus már önmagában tartalmazza mindazokat az előnyöket, amelyek a konstitúció bevezetését motiválnák. Hiszen egy perdurantista szerint minden tárgy időben elnyúló entitás, így a test is és a személy is. Bár fennállásuk alatt majdnem végig ugyanazokon az időben elnyúló részeken osztoznak, a test időben „hosszabb” mint a személy: mentális állapotok nélküli embrióként egy ideig megelőzi a személy létezését, és sokszor a klinikai halál után még rövid ideig működő organizmusként is tovább létezik. Vagyis a személyt alkotó temporális részek halmaza része a testet alkotó temporális részek halmazának. Ameddig mindkettő létezik, térbeli helyükön és

17 Zimmerman a korábbi cikkében (1995) még mint *multiple-category theories* hivatkozik ezekre az elméletekre, később (2005, 504) tér át a *two-category theories/views* elnevezésre.

18 Például Francescotti szerintem rosszul teszi, hogy elfogadja a bírálója megjegyzését, miszerint a konstitúciós nézetet lehetne perdurantizmussal kombinálni (Francescotti 2017, 234).

alkotórészeiken is osztozni fognak. Tehát maga perdurantizmusból következő időbeli rész-egész viszony magával hoz mindent, ami a konstitúció bevezetésével járna.

Érdeemes összevetni a konstitúciós nézetet egy másik konkurens állásponttal, az animalizmussal. Az animalisták úgy gondolják, hogy én elsősorban egy állatfaj, a *homo sapiens* tagja vagyok. Az állatok azonosak a testükkel, így szerintük én is azonos vagyok a testemmel mint élő organizmussal. Ez nem jelenti azt, hogy ne lennék személy. De az animalisták szerint a „személynek lenni” nem fajtulajdonságom, hanem átmeneti tulajdonságom (*phase concept*), olyan, mint például az, hogy egyetemista vagyok.¹⁹ Most éppen személy vagyok, de nem voltam mindig az, és megtörténhet az is, hogy bár túléllek egy balesetet, de nem maradok személy, mert kómába esem és elveszítem minden mentális funkcióm. A vita az animalisták és a konstitúciós nézet hívei között tehát arról szól, hogy én képes lennék-e nem személyként létezni.

Az elmondottak alapján a konstitúciós elmélet mellett szóló érvelést az alábbi módon rekonstruálom:

P1: Az rendelkezik a „személynek lenni” fajtulajdonsággal, akinek vannak megfelelő mentális tulajdonságai.

P2: Nekem vannak megfelelő mentális tulajdonságaim.

K1: Én rendelkezem a „személynek lenni” fajtulajdonsággal (személy vagyok). (P1, P2)

P3: A személyek fennmaradási feltételei mentálisak.

K2: Az én fennmaradási feltételeim mentálisak. (K1, P3)

P4: A testemnek mint élő organizmusnak a fennmaradási feltételei nem mentálisak.

K3: A testemnek a „személynek lenni” nem fajtulajdonsága. (P3, P4)

K4: Nekem és a testemnek mások a tulajdonságaink. (K1, K3)

P5: Ha *a* és *b* azonos, akkor minden tulajdonságukban megegyeznek. (Leibniz-elv)

P6: Ha *a*-nak és *b*-nek vannak különböző tulajdonságai, akkor nem azonosak. (P5)

K5: Nem vagyok azonos a testemmel. (K4, P6)

P7: A világban minden létező fizikai létező: fizikai dolgokból áll vagy fizikai dolgok által meghatározott. (fizikalizmus definíció)

P8: Fizikai részekből állok, de nem vagyok azonos a testemmel, hanem én és a testem *t*-ben ugyanazokból a fizikai részecskékből épülünk fel. (K5, P7 + a konstitúciós nézet fő feltételezése)

P9: Ha két különböző fajtájú tárgy ugyanazokból a részecskékből épül fel, akkor konstitúciórelációban állnak. (konstitúció definíció)

K6: Én és a testem konstitúciórelációban állunk. (K5, K1, K3, P8, P9)

19 Olson 1999, 29. A *substance concept* és *phase concept* megkülönböztetés Wigginstól (1967) származik.

2. Támadható alapvetések

A következőkben megkísérlem megmutatni, hogy a konstitúciós elmélet tarthatatlan, mert inkonzisztens állításokat tartalmaz. Mielőtt azonban rátérek a fő érvekre, röviden rendszerezem a lehetséges ellenvetéseket az alapján, hogy ezek az általam rekonstruált érvek mely alapvetésekhez kapcsolódnak. Tehát először is lássuk, hol vannak a támadási pontok: mely premisszák hamissága mellett lehet érvelni, illetve van-e ellentmondás vagy rossz következtetés az érvekben? Az animalisták gyakran érvelnek K2 ellen, úgy, hogy megpróbálják megmutatni, hogy az én fennmaradási feltételeim valójában nem mentálisak, hanem testiek, biológiaiak.²⁰ Csak azért gondoljuk, hogy mentálisak, mert a való életben a biológiai feltételek szinte mindig együtt járnak a mentális feltételekkel. K2 az érvekben K1 és P3 állításokból következik, ezért ha K2-t hamisnak tartják, akkor az animalistáknak fel kell hozniuk valami ellenvetést a következtetéssel szemben. Szerintük K1 („Én rendelkezem a »személynek lenni« fajtulajdonsággal”) hamis. Mi nem a személyek metafizikai fajtába, hanem a *homo sapiens* fajtába tartozunk. A *homo sapiens* fennmaradási feltételei pedig biológiai állapotok, ahogyan a többi állaté is.

Vannak olyanok is, akik nem akarják elfogadni P8-at, illetve ennek következményét, miszerint a tér ugyanazon pontján lehet egyszerre két dolog. Ezért ezek a szerzők a konstitúcióreláció létezését tagadják, ilyen például Burke.²¹ Nekik alternatív magyarázatot kell találniuk a szoborproblémára és minden ehhez hasonló példára. Sok animalista szintén ide tartozik, például Olson vagy van Inwagen.²² Van olyan ellenérv is, amely a konstitúcióreláció létezését elfogadja, csak azt tagadja, hogy köztem és a testem között ilyen reláció lenne. Méghozzá úgy, hogy azt mondja, a P9-ben megadott konstitúciós definíció nem jó, ugyanis a konstitúció nem két tárgy között áll fenn. Ilyenek a már említett kétkategóriás nézetek.²³

Van két ellenérv, amely azon alapul, hogy megpróbálja megmutatni, hogy a fentiek közül három állítás (P7, P8 és K5) egyszerre nem tartható. Az egyik a megalapozás probléma (*grounding problem*), amely lényege a következő: ha én és a testem fizikailag teljesen megegyezünk, és a fizikai tények a világban minden más tényt meghatároznak, akkor hogyan lehet bármilyen különbség kettőnk között?²⁴ Mi alapozza meg ezt a különbséget? A másik ellenérv, ami P7, P8 és K5 alapján megfogalmazható, a túl sok elme problémája (*too-many-minds problem*). A továbbiakban ezzel fogok foglalkozni.

20 Olson 1999, 42; Olson 2007, 42.

21 Burke 1994.

22 Olson 2007, 219; van Inwagen 1990.

23 Zimmerman 1995; 2005.

24 Bennett 2004; Zimmerman 1995.

2.1 A túl sok elme problémája

P7 alapján azt állíthatjuk, hogy a gondolataim a testem fizikai tulajdonságain szupervenálnak. A testem fizikai tulajdonságait pedig a testem fizikai felépítése határozza meg. Mármost K5 szerint én és a testem különböző szubsztanciák vagyunk, de P8 szerint fizikai felépítésünkben, és így fizikai tulajdonságainkban is megegyezünk. Ekkor a mentális tulajdonságok fizikai tulajdonságokon való szupervenálása alapján nem arra kellene-e következtetni, hogy én és a testem nem csak fizikailag, de mentálisan is megegyezünk, vagyis mindkettőnknek vannak mentális tulajdonságaink? Ez azt jelentené, hogy minden alkalommal, mikor gondolok valamire, a testem is ugyanarra gondol, tehát két, teljesen egyforma gondolatpéldány van egy helyen. Sőt, gondolkodó alanyból is túl sok van, hiszen mindketten gondolkodunk.²⁵ Nem sok ez egy kicsit? Ahol eddig azt hittük, hogy csak egy gondolkodó dolog van és csak egy gondolat, ott valójában mindkettőből túl sok van.

Ez alapján a túl sok elme problémáját két részre bonthatjuk, nevezzük ezeket (a) túl sok gondolat (*too-many-thoughts*) és (b) túl sok gondolkodó (*too-many-thinkers*) problémájának.²⁶ A túl sok gondolat problémája szerint minden egyes gondolat-, érzet- és hitpéldányt, amit nekem tulajdonítunk, a testemnek is tulajdonítani kell, hiszen minden mentális tulajdonságpéldányunknak van egy neki megfelelő testi tulajdonságpéldánya, ami a fizikai alapja. A túl sok gondolkodó problémája abból fakad, hogy ennek a két tulajdonságpéldánynak két gondolkodó alanyt tulajdonítunk (és nem csak egyet), hiszen a konstitúciós nézet alapján két különböző szubsztanciában mennek végbe.

A probléma irodalmában ritkán hangsúlyozzák, hogy a túl sok gondolatból és a konstitúciós nézet előfeltevéseiből *következik* a túl sok gondolkodó. Hiszen van két különböző gondolatpéldány, amelyek két, egymástól különböző szubsztancia (K5 alapján én, illetve a testem) fizikai tulajdonságain szupervenálnak. Vagyis mindkét szubsztancia rendelkezik egy-egy gondolatpéldánnyal. Tekinthejtük-e ezeket a szubsztanciákat gondolkodó alanyoknak? Ha valamilyen minimális definíció alapján gondolkodó alanynak tartunk mindenkit, aki gondolattal rendelkezik, akkor egyértelműen igen. Persze mondhatjuk, hogy ennél több kell ahhoz, hogy gondolkodó alanyról beszéljünk, például hogy az illető képes legyen magát múltbeli és jelenlegi gondolatai elgondolójának tartani. De a túl sok gondolkodó érve esetében majdnem mindegy, milyen kritérium alapján tartunk valakit gondolkodó alanynak, ugyanis ha engem mint személyt ezen kritériumok alapján annak tartunk, akkor a testemet is annak kell tartanunk, hiszen a fizikai felépítésünk azonossága miatt pontosan ugyanolyanok a gondolataink, sőt teljes mentális életünk fenomenálisan megkülönböztethetetlen.²⁷

²⁵ Olson 2016.

²⁶ Zimmerman 2005, 497.

²⁷ Kivétel csupán az lenne, ha olyan kritériumot adunk meg a gondolkodó alany fogalmához, amely tartalmazza, hogy helyesen tartja magát az illető személynek. Ez azonban elég *ad hoc* megoldás lenne.

Az biztos, hogy ez egy nagyon kontraintuitív következmény, sőt ahogy Baker elismeri, a mentális állapotok duplikációja implauzibilis.²⁸ Azonban a konstitúciós nézet képviselői számára a túl sok gondolat és a túl sok gondolkodó nemcsak azért okoz felfájást, mert hihetetlenül hangzik. Inkább arra szeretnék rámutatni, hogy emellett még ellentmondáshoz is vezet az elméleten belül. Ugyanis a probléma alapján az derül ki, hogy két gondolkodó lény van egy helyen, amelyek ráadásul fennmaradási feltételeikben különböznek: hiszen K2 kimondja, hogy nekem mentálisak a fennmaradási feltételeim, P4 pedig, hogy a testemnek nem mentálisak a fennmaradási feltételei. Továbbá P1 szerint az rendelkezik a „személynek lenni” fajtatulajdonsággal, akinek vannak megfelelő mentális tulajdonságai. A túl sok gondolat problémája arra mutat rá, hogy én és a testem mindketten ugyanazokkal a mentális tulajdonságokkal rendelkezünk, ezért ha P1 miatt én személynek minősülök, akkor a testemet is személynek kell minősíteni. Azonban P3 szerint a személyek fennmaradási feltételei mentálisak, a testemnek viszont nem mentálisak a fennmaradási feltételei (P4), így mégsem lehet személy. Tehát a személy fogalma kapcsán ellentmondáshoz jutunk. Ez azt jelenti, hogy ha a konstitúciós nézet nem képes hihetően megválaszolni a túl sok gondolat problémáját és a belőle következő túl sok gondolkodó problémáját, akkor jó okunk van elutasítani, mert ellentmondást tartalmaz.

Egy másik nagy probléma, hogy a túl sok gondolkodó jelenléte abszurd következményhez vezetne: ha tényleg két személyről van szó, honnan tudhatnánk, mi melyikek vagyunk?²⁹ Ebben az esetben én és a testem mindketten azt gondoljuk, hogy „én vagyok a konstituált személy”, vagy hogy „egy testcsere esetén túlélnék egy másik testben”, hiszen pontosan ugyanazok a gondolataink. De csak egyikünknek lenne igaza. Ráadásul elég nagy esély van rá, hogy én tévedek: a gondolkodó lények fele téved, mikor azt gondolja, hogy ő a konstituált személy.

Érthető tehát, hogy a konstitúciós szerzők mindent megtesznek azért, hogy az elméletük elkerülje a túl sok elme problémáját. Azonban azt állítom, hogy amikor megpróbálják ezt kiküszöbölni, vagy sikertelenek (2.1.1), vagy a megoldás során egy másik, hasonlóan súlyos problémába futnak bele (2.1.2).

2.1.1 Egy gondolat, kétféle módon

A túl sok gondolat problémájának egyik megoldási javaslata Bakertől ered, és a következőképpen hangzik: igaz, hogy a testemnek és nekem is vannak mentális tulajdonságaink, mégsem igaz, hogy két gondolatpéldány (mentális tulajdonságinstancia) lenne egy helyen. Még hozzá azért, mert Baker szerint ilyenkor csak egy gondolatpéldányról van szó, amellyel két szubsztancia két különböző módon rendelkezik: derivatív és

²⁸ Baker 2000, 102.

²⁹ Olson 2016.

nem derivatív módon.³⁰ Például amikor én azt hiszem, hogy ma kedd van, én nem derivatív módon rendelkezem ezzel a hittel, a testem viszont derivatív módon. „Ez nem eredményez duplikációt, mert egy tulajdonsággal derivatív módon rendelkezni nem más, mint konstitúciórelációban lenni valamivel, ami ezzel nem derivatíván rendelkezik.”³¹ Azonban megmutatható, hogy Bakernek nincs igaza: a derivatív és nem derivatív megkülönböztetés nem menti meg az elméletet.

Először is Baker azt állítja, hogy attól, hogy valami derivatíván, azaz valami más dolognál fogva rendelkezik egy tulajdonsággal, még ténylegesen, szó szerint rendelkezik vele.³² Ez azt jelenti, hogy ha két különböző dolog, x és y ugyanazt az F tulajdonságot instanciálja ugyanabban a t időpontban – hiába csak egy tulajdonságról van szó –, akkor is két különböző tulajdonságinstanciánk lesz: egy, amikor x , és még egy, amikor y instanciálja F -et. Vagyis hiába a tér ugyanazon pontján instanciálódnak, attól még, akárhogy is nézzük, valódi különbség van aközött, amikor a test instanciálja F tulajdonságot és amikor a személy.³³ Még hozzá azért, mert a konstitúciós nézetből *következik*, hogy ez a két instancia független egymástól. Hiszen a konstitúciós nézet szerint én és a testem szubsztanciák vagyunk, azaz létezésünk nem függ egymástól. Engem akár konstituálhatna egy másik test is, amennyiben a mentális folytonosság fennáll, én is megmaradok. Emiatt az is igaz, hogy a legtöbb derivatív tulajdonságom anélkül is fennállhat, hogy a jelenleg engem konstituáló testben ezek a tulajdonságok nem derivatív módon fennállnának. Azaz függetlenek attól a konkrét testtől, amely jelenleg engem konstituál.

Ezt Francescotti a következő gondolat kísérlettel illusztrálja: képzeljünk el egy olyan esetet, ahol egy Mp derivatív mentális tulajdonságom, például az éhségérzet folyamatos instanciálása közben én egyik konstituáló testből a másikba kerülök, például agyátültetés által.³⁴ Tegyük fel, hogy olyan módon sikerül ezt végrehajtani, hogy a konstituáló testek idegrendszeri aktivitásai között nincs kihagyás, mert a két test tökéletesen szinkronban van az agyátültetés alatt. Így ugyanaz az Mp éhségérzet, ami a műtét előtt elkezdődött megszakítás nélkül folytatódik a műtét minden pillanatában, és akkor is, mikor már átkerültem a másik testbe. Az engem korábban és később konstituáló testek természetesen rendelkeznek ugyanezzel az érzettel, nem derivatív módon. Azonban a két különböző test által érzett éhség nem ugyanaz a tulajdonságpéldány. Nekem azonban ugyanaz az éhségérzetspéldányom folytatódik. Tehát lehetséges, hogy az én éhségérzetspéldányom függetlenül létezen az engem konstituáló test éhségérzetspéldányától. Ezért mindenképpen valódi különbség van a két példány között, így valóban beszélhetünk két különböző gondolatról. Azaz a túl sok gondolat problémája nem tűnt el.

30 Baker 2000, 47.

31 Baker 2000, 103.

32 Baker 2000, 177; Baker 2002, 375.

33 Francescotti 2017, 226–29.

34 Francescotti 2017, 232.

2.1.2 Konstitúciós zombik

Van egy másik megoldási lehetőség is a túl sok elme problémájára. A konstitúciós nézet híve érvelhet emellett, hogy a testemnek nincsenek mentális állapotai. Azoknak a szerzőknek, akik ezt a megoldást választják,³⁵ a zombi problémával kell szembenéznük. Először is nézzük részletesebben, hogyan védik ki a túl sok elme problémáját. Például Shoemaker azt mondja, hogy a test azon fizikai tulajdonságai, amelyeknek instanciálása magával vonja a mentális tulajdonságokat, nem azt vonja magával, hogy ezen fizikai tulajdonságok birtoklója fog mentális tulajdonságokkal rendelkezni, hanem hogy valami másik dolog. Az a másik dolog, ami a testemmel konstitúciórelációban áll.³⁶ Azaz nem a testem, hanem én, a személy fogok mentális tulajdonságokkal rendelkezni. Johnston hasonló dolgot mond:

Tagadnunk kell, hogy egy agy vagy egy fej gondolkodik, és azt is, hogy egy organizmus gondolkodik [...]. Ehelyett azt kell mondanunk, hogy ezek olyan dolgok, hogy néhány műveletük konstituálja egy személy [...] gondolkodását.³⁷

Ez azonban azt eredményezi, hogy bár a legalapvetőbb fizikai szinten teljesen megegyezik velem, a testemnek mégis hiányoznak a mentális tulajdonságai. Olson emiatt a testemet konstitúciós zombinak nevezi,³⁸ Chalmers híres zombifogalmára utalva.³⁹ Chalmers zombijai a fizikalizmusra jelentenek veszélyt, Olson zombijai ennél gyengébbek: a fizikalizmussal teljes mértékben kompatibilis a létezésük, mivel a fizikalizmus általában a globális szupervenienca segítségével van megfogalmazva. Amivel a konstitúciós zombik nem kompatibilisek, az a lokális szupervenienca.

A kettő között az a különbség, hogy a globális szupervenienca tömören annyit jelent, hogy a fizikai tények minden más tényt meghatároznak. Ezért az a két lehetséges világ, amelyben a fizikai tények megegyeznek, egyszerűen ugyanaz a világ. A lokális szupervenienca azt jelenti, hogy adott világon belül valamilyen dolog pontos fizikai másolata minden egyéb, például mentális tulajdonságában is másolata az eredeti dolognak. A lokális szupervenienciával való szembekerülésnek súlyos következménye van a konstitúciós nézet számára: a konstitúciós nézet elfogadása kizárja a két legnépszerűbb fizikalista elméletet a mentális állapotok természetéről, a típusazonosság-elméletet és a példányazonosság-elméletet.

35 Például Johnston 2007; Shoemaker 1999; 2011.

36 Shoemaker 1999, 297.

37 Johnston 2007, 55.

38 Olson 2016.

39 Chalmers 1996, 94.

Mielőtt rátérnék arra, hogy a konstitúciós nézetrel miért nem összeegyeztethető sem a típusazonosság-, sem a példányazonosság-elmélet, fel kell hívnom a figyelmet egy fontos különbségtételre. A szupervenienencia és a konstitúció nem azonos relációk, és semmiképpen sem keverendők össze. A konstitúció abban a speciális értelemben, ahogy itt használom, két *tárgy* között állhat fenn, amelyek osztoznak a fizikai alkotórészeiken, míg a szupervenienenciát *tulajdonságok* vagy tulajdonságok halmazai között fennálló viszonyként szokás érteni.⁴⁰ Utóbbi esetben a fizikai alkotórészekben való osztozás nem igazán értelmezhető. Sokszor mégis összemossák a két viszonyt, mert az elmefilozófiában a „fizikai konstituáló tulajdonság” kifejezést gyakran használják a „szubveniens fizikai tulajdonság” vagy „fizikai realizáló alap” értelemben.⁴¹ A most tárgyalt probléma kapcsán azonban jól látszik, hogy ez miért félrevezető: a konstitúciós zombik léte pont azért baj, mert megsértik a fizikai és a mentális tulajdonságok közötti lokális szupervenienenciát. Márpedig ha lehetséges, hogy két tárgy között konstitúció legyen, azonban a tulajdonságaik között sérül a szupervenienencia, akkor a két viszony nem ugyanaz, de még csak nem is mindig jár együtt.

Most pedig, lássuk, miért van ellentmondásban az említett két fizikalista elmefilozófiai elmélettel a konstitúciós nézetnek az a változata, amely szerint a testemnek nincsenek mentális állapotai. Nos, a típusazonosság-elmélet azt állítja, hogy a mentális állapot típusok (vagy tulajdonságok) fizikai állapot típusoknak felelnek meg.⁴² Ha ez igaz, akkor az én mentális állapot típusaim fizikai állapot típusaimmal azonosíthatók. Mivel én és a testem minden alkotórészünkben és fizikai felépítésünkben megegyezünk, ezért t időpontban a testemnek ugyanazok a fizikai állapot típusai, mint nekem. Ezekről fizikai állapot típusokról tudjuk, hogy közülük néhány mentális állapot típusoknak felel meg, mert nekem t -ben vannak mentális állapotaim. De akkor a típusazonosság szerint t időpontban a testemnek is vannak mentális állapotai. A konstitúciós elmélet ezt tagadja, ezért nem fogadhatja el a típusazonosság-elméletet.

A példányazonosságra szintén lehet egy hasonló érvelést hozni. A példányazonosságot feltételező elméletek szerint a mentális tulajdonságpéldányok (vagy állapotok) fizikai tulajdonságpéldányoknak (vagy állapotoknak) feleltethetők meg.⁴³ Ekkor, ha t időpontban én rendelkezem például egy hitpéldánnyal, akkor ez azonos lesz egy fizikai állapotommal, méghozzá valószínűleg egy agyállapottal. Mivel fizikai felépítésünk megegyezik, ezért a testem is rendelkezni fog ezzel az agyállapottal. És mivel a példányazonosság-elmélet szerint ez az agyállapot megegyezik egy hitpéldánnyal, a testem is rendelkezni fog ezzel a hitpéldánnyal, tehát lesz mentális állapota. Ezt a konstitúciós elmélet jelenleg tárgyalt változata tagadja.

40 Kim 1993, 55.

41 Erre Baker is felhívja a figyelmet (Baker 1995, 182).

42 Tózsér 2008.

43 Tózsér 2008.

Jól látszik, hogy az a szerző, aki a túl sok elme problémáját úgy próbálja megoldani, hogy azt mondja, a testemnek nincsenek mentális állapotai, el kell hogy utasítsa mind a típus-, mind a példányazonosságot. Ez önmagában még nem lenne baj, de a konstitúciós nézet bevallottan fizikalista elmélet. Az elme mentális állapotairól szóló fizikalista elméletek között pedig a behaviorizmuson és az eliminativizmuson kívül nehéz olyan elméletet találni, amely ne feltételeznék legalább a példányazonosságot, vagy a példányazonosságnak valamilyen változatát.⁴⁴ A behaviorizmust elfogadva szintén kellene a testemnek is mentális állapotokat tulajdonítani, hiszen a behaviorista nézet lényege, hogy a mentális állapotaink valójában viselkedési diszpozícióknak feleltethetők meg.⁴⁵ A testem azonban nem különbözik tőlem viselkedési diszpozícióiban. Ezért a konstitúciós nézet zombi verziója a behaviorizmust is el kell, hogy utasítsa. Az eliminativizmus pedig antirealista a mentális állapotok vonatkozásában, azaz tagadja a mentális állapotok létezését. Ez összeegyeztethetetlen a konstitúciós nézettel, amely szerint a mentális állapotaim miatt vagyok személy.

Ahogy rámutattam, a konstitúciós elmélet zombi verzióját az fenyegeti, hogy számára nem marad megfelelő fizikalista elmélet az elméről. Ez azért gond, mert ha a konstitúciós nézet valóban fizikalista elmélet, akkor kompatibilisnek kell lennie valamilyen fizikalista elmefilozófiai nézettel. Ha ez nem sikerül, az komoly probléma. Nem véletlen, hogy Burke találóan új dualizmusnak nevezi a konstitúciós nézetet,⁴⁶ és Zimmerman szerint „nagyjából egyenrangú” a régi dualizmussal.⁴⁷

Ez a sikertelen megoldás is azt mutatja, amit a túl sok elme problémája bemutatásánál hangsúlyoztam: a konstitúciós nézet alapvetései közül a test és a személy két független, de konstitúciós viszonyban álló szubsztanciaként való meghatározása és a fizikalizmus konfliktusban van egymással. Most már az is látszik, hogy ez a konfliktus azért jelenik meg, mert a konstitúció és a szupervenienca segítségével megfogalmazott fizikalizmus eltérő erősségű kapcsolatot feltételez a személy és a test, illetve ezek tulajdonságai között. A személy és a test közötti konstitúció egymástól függetlenül létezni tudó szubsztanciákat feltételez, amelyek épp osztoznak az alkotórészeiken, így térben és időben koincidálnak, de ez az egybeesés nem szükségszerű, hiszen elképzelhető, hogy a személy más testtel koincidáljon, és az is, hogy a test másik személlyel. A mentális és a fizikai tulajdonságok közötti szupervenienca ellenben aszimmetrikus viszony, amely nem engedi meg a mentális tulajdonságok elszakadását a fizikai alapjukról.

44 Shoemaker részalmaz elméletét (2013) is ide sorolnám. Ez az elmélet is ugyanúgy ki van téve a problémának, hiszen ha a mentális tulajdonságok részalmazai az őket megalapozó fizikai tulajdonságoknak, akkor amennyiben a test rendelkezik a fizikai megalapozó tulajdonsággal, ennek részalmazaként értett mentális tulajdonsággal is rendelkezni fog. Ha ezt elfogadjuk, akkor túl sok gondolat lesz, ha tagadni próbáljuk, akkor zombi-problémába ütközünk.

45 Tőzsér 2008.

46 Burke 1997.

47 Zimmerman 2005, 506.

3. Konklúzió

A bemutatott probléma alapján nyugodtan állíthatjuk, hogy a konstitúciós nézet ebben a formájában nem túl vonzó elmélet. Azoknak, akik mindezek ellenére kitarának mellette, sokkal meggyőzőbb választ kell találniuk a felmutatott nehézségekre. Láthattuk, hogy a problémákat mely állítások együttese hozza létre (P7, P8 és K5). A konstitúciós nézettel szimpatizálók előtt nincs más út, módosítaniuk kell az állításokon, hogy elkerüljék az ellentmondást és az abszurd következményeket. Egy lehetséges irány például a fizikalizmus (P7) elutasítása és egy olyan minimálisan antifizikalista világkép elfogadása, amely azok számára is vállalható, akik a konstitúciós nézet egyik fő erényének tartották, hogy fizikalista elmélet. Mondjuk a konstitúciós elmélet híve feltételezheti egy olyan metafizikai elv létezését, amely megakadályozza, hogy egy helyen több gondolkodó alany legyen. Ilyen lenne például, ha azt állítanák, hogy ahhoz, hogy valakinek mentális tulajdonságai legyenek, két dolog kell: a megfelelő fizikai alap, és valamilyen fizikalista keretben nem magyarázható plusz minőség, amivel semmilyen fizikai alap önmagában nem képes felruházni egy létezőt. Ez a plusz minőség a személy fajtulajdonság kritériuma lenne. Így meg lehetne oldani a túl sok elme problémáját.

Azonban egy ilyen elmélet nehézsége, hogy a konstitúciós nézet megmentésétől függetlenül érveket is fel kell tudnia mutatni az említett plusz metafizikai elv elfogadásához. Ezeknek az érveknek ráadásul elég erősnek kellene lenniük ahhoz, hogy egy soha nem tapasztalható és semmilyen fizikai tényből vagy természeti törvényből le nem vezethető metafizikai elvet elfogadjunk. Ráadásul olyanoknak is kell lenniük, amelyek mindezzel együtt nem vezetnek sokkal inkább egy, a konstitúciós nézettel konkurens dualista elmélethez. Könnyen meglehet, hogy ez nem járható út. Én egyelőre nem látok meggyőző megoldást a konstitúciós szerzőktől, ezért úgy gondolom, legalább el kell ismernünk: ebben a vitában jelenleg nem ők állnak jobban.

Bibliográfia

- Baker, Lynne R. 1995. *Explaining Attitudes: A Practical Approach to the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139172622>.
- Baker, Lynne R. 2000. *Persons and Bodies: A Constitution View*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173124>.
- Baker, Lynne R. 2002. „The Ontological Status of Persons.” *Philosophy and Phenomenological Research* 65/2: 370–388. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2002.tb00207.x>.
- Bennett, Karen. 2004. „Spatio-Temporal Coincidence and the Grounding Problem.” *Philosophical Studies* 118/3: 339–371. <https://doi.org/10.1023/B:PHIL.0000026471.20355.54>.

- Burke Michael. 1994. „Preserving the Principle of One Object to a Place: A Novel Account of the Relations among Objects, Sorts, Sortals and Persistence Conditions.” *Philosophy and Phenomenological Research* 54/3: 591–624. <https://doi.org/10.2307/2108583>.
- Burke, Michael. 1997. „Persons and Bodies: How to Avoid the New Dualism.” *American Philosophical Quarterly* 34/4: 457–467.
- Corcoran, Kevin. 1999. „Persons, Bodies and the Constitution Relation.” *Southern Journal of Philosophy* 37/1: 1–20. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1999.tb00854.x>.
- Chalmers, David. 1996. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Evnine, Simon J. 2011. „Constitution and Composition: Three Approaches to their Relation.” *ProtoSociology* 27/1: 212–235. <https://doi.org/10.5840/protosociology20112712>.
- Francescotti, Robert. 2017. „Mental Excess and the Constitution View of Persons.” *Philosophical Papers* 46/2: 211–243. <https://doi.org/10.1080/05568641.2017.1326012>.
- Johnston, Mark. 1987. „Human Beings.” *Journal of Philosophy* 84/2: 59–83. <https://doi.org/10.2307/2026626>
- Johnston, Mark. 2007. „Human Beings Revisited: My Body is not an Animal.” In *Oxford Studies in Metaphysics, Volume 3*, szerk. D. Zimmerman, 33–74. Oxford: Oxford University Press.
- Kim, J. 1993. *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625220>.
- Locke, John. 2003. Értkezés az emberi értelemről. Ford. Vassányi M. – Csordás D. Budapest: Osiris.
- Olson, Eric. 1999. *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195134230.001.0001>.
- Olson, Eric. 2007. *What Are We? A Study in Personal Ontology*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195176421.001.0001>.
- Olson, Eric. 2016. „The Zombies Among Us.” *Noûs* 52/1: 216–226. <https://doi.org/10.1111/nous.12149>.
- Shoemaker, Sydney. 1999. „Self, Body, and Coincidence.” *Proceedings of the Aristotelian Society* 73/1: 287–306. <https://doi.org/10.1111/1467-8349.00059>.
- Shoemaker, Sydney. 2011. „On What We Are.” In *The Oxford Handbook of the Self*, szerk. S. Gallagher, 352–371. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhdb/9780199548019.003.0016>.
- Shoemaker, Sydney. 2012. „Coincidence Through Thick and Thin.” In *Oxford Studies in Metaphysics, Volume 7*, szerk. K. Bennett – D. W. Zimmerman, 227–253. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199659081.003.0008>.
- Shoemaker, Sydney. 2013. „Physical Realization without Preemption.” In *Mental Causation and Ontology*, szerk. S. Gibb – E. J. Lowe – R. Ingthorsson, 35–57. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/ACPROF:OSO/9780199603770.003.0003>.
- Thomson, Judith J. 1997. „People and Their Bodies.” In *Reading Parfit*, szerk. J. Dancy, 202–229. Oxford: Blackwell Publishing.
- Thomson, Judith J. 1998. „The Statue and the Clay.” *Noûs* 32/2: 148–173. <https://doi.org/10.1111/0029-4624.00094>.

- Tőzsér János 2008. „Általános bevezetés: a test-lélek probléma (Bevezető tanulmány).” In *Elmefilozófia szöveggyűjtemény*, szerk. Ambrus G. – Demeter T. – Forrai G. – Tőzsér J., 9–85. Budapest: L’Harmattan.
- van Inwagen, Peter. 1990. *Material Beings*. Ithaca: Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/9781501713033>.
- Varzi, Achille. 2019. „Mereology.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, szerk. E. N. Zalta. [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/mereology/>] (2022.01.19.)
- Wasserman, Ryan. 2018. „Material Constitution.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, szerk. E. N. Zalta. [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/material-constitution/>] (2022.01.19.)
- Wiggins, David. 1967. *Identity and Spatio-Temporal Continuity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wiggins, David. 1968. „On Being in the Same Place at the Same Time.” *Philosophical Review* 77/1: 90–95. <https://doi.org/10.2307/2183184>.
- Zimmerman, Dean W. 1995. „Theories of Masses and Problems of Constitution.” *Philosophical Review* 104/1: 53–110. <https://doi.org/10.2307/2186012>.
- Zimmerman, Dean W. 2002. „The Constitution of Persons by Bodies: A Critique of Lynne Rudder Baker’s Theory of Material Constitution.” *Philosophical Topics* 30/1: 295–338. <https://doi.org/10.5840/philtopics200230111>.
- Zimmerman, Dean W. 2005. „Material People.” In *The Oxford Handbook of Metaphysics*, szerk. M. J. Loux – D. W. Zimmerman, 491–526. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199284221.003.0017>.

Ónya Balázs

Lépések az igazság egy pluralista korrespondenciaelmélete felé¹

1. Bevezetés

Egyaránt igaznak tartjuk a következő kijelentéseket: „A víz azonos a dihidrogén-monoxiddal”, „Ártatlanokat kínozni rossz”, „ $5+7=12$ ” és „Magyarországon egy személy 18 éves korától számít nagykorúnak”. Arra a kérdésre, hogy miben áll e kijelentések igazsága, többféle módon is válaszolhatunk: a leggyakoribb e válaszok közül mégis az, miszerint a fenti kijelentések igazsága a világ bizonyos részeinek, vagyis a tényeknek való megfelelésben áll. Mondhatnánk így is: e kijelentések azért igazak, mert a világ olyan, amilyennek ezek a kijelentések leírják. Erre az egyszerű belátásra támaszkodik az *igazság korrespondenciaelmélete*, amely egy *monista* elmélet: képviselői úgy vélik, hogy az igazságról kimerítő elemzést végezhetünk *kizárólag* a korrespondenciaelmélet alapján.

A *pluralista* igazságelméletek a monista igazságelméletek alternatíváját kívánják nyújtani. Képviselői, mint Crispin Wright,² illetve Michael P. Lynch³ úgy vélik, *nem* lehet számot adni az igazságról *egy* robosztus elmélet keretében, ugyanis az igazság teljes elemzéséhez több igazságfogalmat is fel kell használnunk. Azonban, miként azt a későbbiekben látni fogjuk, ez az elköteleződés komoly nehézségeket generálhat.

Ha elfogadjuk a pluralisták elméleti keretét, akkor – maradv a fenti példamondatoknál – azt mondhatjuk, hogy „A víz azonos a dihidrogén-monoxiddal”, az „Ártatlanokat kínozni rossz” az „ $5 + 7 = 12$ ” vagy a „Magyarországon egy személy 18 éves korától számít nagykorúnak” *különböző értelemben* vagy *módokon* igazak. Míg egy olyan ellenőrizhető, az empirikus tapasztalat számára hozzáférhető tényről szóló kijelentés esetében, mint az első, alkalmasnak tarthatjuk a korrespondenciaelmélet által kínált definíciót, addig a második, a harmadik vagy a negyedik kijelentés esetében ez nem egyértelmű. A korrespondenciaelmélet a világra vonatkozó kijelentéseket a világban található létezőkkel, tulajdonságokkal, relációkkal, azaz *tényekkel* kapcsolja össze. Amennyiben tehát azt gondoljuk, hogy például a morális állításaink a korrespondenciaelmélet definíciója szerint igazak (vagy hamisak), úgy el kell fogadnunk azt a sok filozófus számára joggal

DOI: 10.54310/Elpis.2021.2.4

1 Az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-21-2 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült. Köszönettel tartozom témavezetőmnek, Kocsis Lászlónak, továbbá Pete Krisztiánnak, valamint az OTDK bírálóimnak és az *Elpis* által felkért bírálóimnak egyaránt. Megjegyzéseikkel és javításáikkal nagyban hozzájárultak, hogy a szöveg elnyerje jelenlegi formáját.

2 Wright 1992; 2001, 751–87.

3 Lynch 1998; 2009.

nyugtalanító álláspontot, miszerint a morális kijelentések igazsága attól függ, hogy tőlünk függetlenül, a világban megtalálhatóak-e a releváns morális tények.

Ennek az ontológiai elköteleződésnek a hiányában gondolhatjuk azt, hogy a morális diskurzusban az igazság elemzéséhez sokkal alkalmasabb a koherenciaelmélet által kínált definíció, miszerint egy kijelentés akkor igaz, ha egy koherens kijelentéshalmaz eleme. Az igazság koherenciaelméletének elfogadása esetén nem szükséges tényekre, és a tényekkel való megfelelésre hivatkozni, ugyanis a kijelentések koherenciája biztosítja az igazságot, és ezáltal elkerülhetjük a morális tények melletti elköteleződést.

Alább, többek között, arra a kérdésre keresem a választ, hogy lehetséges-e egy olyan pluralista igazságelmélet kidolgozása,⁴ amely monista a definíció, avagy az igazság fogalmának szintjén, azaz képes arra, hogy az igazságfogalmunkat megtartsuk a különböző diskurzusokban, ugyanakkor képes annak az intuíciónak a megőrzésére is, hogy a társadalmi valóságunkról tett kijelentések nem ugyanúgy igazak, mint az empirikusan vizsgálható és megfigyelő(k)től független tényekről szólók.⁵ Azt állítom, hogy a korrespondenciaelmélet megfelelő keretet kínál bizonyos társadalmi entitásokra vonatkozó kijelentések igazságértékének magyarázatához, ennek a definíciója pedig így fest:

(KorrT) *p* igaz akkor és csak akkor, ha *p* megfelel a tényeknek.

Meggyőződésem, hogy az alethikus pluralistáknak igazuk van abban, hogy különböző diskurzusokban az igaz kijelentések más módokon vagy inkább másnak köszönhetően lehetnek igazak, ennek oka azonban nem a fenti definíció elégtelenségéből származik, hanem azon tények természetének különbségéből, amelyeknek az igaz kijelentések megfelelnek. Éppen ezért a korrespondenciaelmélet és az alethikus pluralizmus rövid rekonstrukcióját követően arra szeretnék rámutatni, hogy milyen módon lehet segítségünkre a *természeti és társadalmi fajták* közti distinkció ahhoz, hogy a *társadalmi* entitásokról (csoportokról, intézményekről, gyakorlatokról, törvényekről)⁶ szóló kijelentéseink igazságaról a korrespondenciaelmélet keretén belül beszélhessünk.

4 Jelen tanulmányban nem vállalkozom arra, hogy egy teljes, minden diskurzus kijelentésének igazságot magyarázó korrespondenciaelméletet dolgozzak ki. Azt mutatom meg, hogy a társadalmi tényeket alkotó társadalmi entitásokról (intézmények, szabályok stb.) szóló kijelentések is lehetnek igazak a korrespondenciaelmélet igazságfogalmának értelmében.

5 Az empirikusan hozzáférhető tények státusa filozófiailag kevésbé problematikus, szemben a morális diskurzus által feltételezett tényekkel. Természetesen az empirikus tények kapcsán is felmerülnek bizonyos kérdések, de a morális tényekről szóló diskurzusban az álláspontok egészen széles skálán mozognak a szélsőséges realizmustól (lásd például David Brink 1989), a szélsőséges antirealizmusig (lásd például Mark Kalderon 2005). Jelen dolgozatban nem térek ki a naturalista realista álláspontok kritikájára, ugyanakkor végig feltételezem, hogy a morális tények – amennyiben léteznek – nem úgy léteznek, mint a természet-tudományos tények.

6 A társadalmi entitásoknak számos kategóriáját megkülönböztethetjük. Ennek összefoglalásához lásd Epstein 2018 (2.1-es szakasz).

2. Korrespondenciaelmélet *versus* pluralizmus

A korrespondenciaelmélet⁷ szerint az igazságnak három komponense van: az *igazságahordozó*, az *igazságalkotó*, illetve a kettő közötti *korrespondenciareláció*. Hogy miben áll ez a kapcsolat, mik ezek a létező dolgok, arra a korrespondentisták eltérő válaszokat adtak. Manapság a legnépszerűbb, avagy a bevett korrespondenciaelmélet a ténykorrespondenciaelmélet. Eszerint, még egyszer, egy kijelentés igaz akkor és csak akkor, ha van egy kijelentésnek megfelelő tény, ami igazzá teszi a kijelentést.⁸

A korrespondentisták olyan definíciót kínálnak, amelyben igyekeznek függetleníteni az igazságot a megismerő szubjektumtól. Arra a meggyőződésre apellálnak, miszerint létezik egy tőlünk független külvilág, s ennek alkotóelemei biztosítják egy kijelentés igaz vagy hamis voltát. Azonban az, hogy elfogadjuk a nyelvi és mentális entitásoktól független világ létezését, még nem válik jelentéktelenné az a kérdés, hogy hozzáférünk-e a világ alkotóelemeihez, és amennyiben mégis hozzáférünk, miként ragadhatjuk meg a valóságot alkotó dolgok tulajdonságait. Az, hogy a világban fennálló tények számunkra pusztán (nyelvi vagy mentális) reprezentációk révén érhetőek el, nem jelenti azt, hogy ne reprezentálhatnánk azokat igaz módon, tehát a korrespondenciaelmélet elfogadása nem jelenti azt, hogy vakok volnánk az episztemikus kérdésekre, pusztán azt a meggyőződést tükrözi, hogy az igazságot *bizonyos értelemben*⁹ függetleníteni kell a megismerő szubjektumtól; annak kritériumát a „külvilágban”, a tényekben kell keresni. Ez a mozzanat teremt szoros kapcsolatot metafizikai realizmus és korrespondenciaelmélet között.¹⁰

Monistának mondható az összes olyan szubsztantivista vállalkozás, amely azt feltételezi, hogy az általa kívánatos definíció az összes diskurzus minden igaz kijelentéséről kimerítő módon ad számot, vagyis *egyetlen* meghatározás keretében ad választ arra a kérdésre, hogy mit jelent ezen kijelentésekre nézve, hogy igazak. Ezzel szemben a pluralisták állítása az, hogy az igazságról nem tudunk számot adni egyetlen eddig említett igazságelmélet kínálta definíció segítségével sem, mert az igaz kijelentések különböző módon lehetnek igazak. A pluralistáknak két alapvető csoportját külön-

7 A korrespondenciaelméletnek számos formája létezik: nem beszélhetünk egy homogén, minden képviselője által konszenzuálisan elfogadott elméletéről, inkább korrespondenciaelméletek léteznek. Nem töreksem azonban az elmélettel kapcsolatos kérdések mindegyikét felvázolni, csupán azokat emelem ki, amelyek elengedhetetlenek a későbbi elméleti keret kidolgozásához. A korrespondenciaelmélet alapos vizsgálatát nyújtja Kocsis 2018, 34–49.

8 A ténykorrespondencia-elmülethez lásd: Russell 1956, 175–281; Armstrong 2004.

9 Ennek a finomításnak a jelentőségét látni fogjuk, amikor a társadalmi tényekről lesz szó. Azok ugyanis csak *bizonyos értelemben* függetlenek tőlünk. Ezzel részletesebben foglalkozom a 4. és az 5. szakaszban.

10 A metafizikai realizmus és az igazság korrespondenciaelméletének szoros kapcsolata széles körben elfogadott, de nem mindenki gondolja úgy, hogy a két filozófiai elmélet kéz a kézben jár. Erről magyarul lásd Kocsis 2015, 209–236.

böztethetjük meg: a diskurzuspluralistákat, mint amilyen Crispin Wright,¹¹ illetve a funkcionalista pluralistákat, mint például Michael P. Lynch.¹²

A diskurzuspluralisták szerint attól függ melyik igazságdefiníció szerint igaz egy kijelentés, hogy az adott kijelentések milyen diskurzus keretein belül fogalmazódnak meg. Az empirikus diskurzusban megfogalmazott kijelentések azért igazak vagy hamisak, mert hozzáférhetünk azokhoz a tényekhez, amelyek igazzá vagy éppen hamissá tehetik a kijelentéseinket. Az, hogy az elektron negatív töltésű részecske, attól függ, hogy ez megfelel-e egy ténynek. Tehát azokban a diskurzusokban, amelyek szigorú értelemben tényállítók, a korrespondenciaelmélet igazságdefinícióját alkalmazzák. Vannak azonban olyan diskurzusok, amelyekben mást jelent az „igaz” predikátum. Bizonyos diskurzusokban kevésbé problémamentes a kérdéses tények létezésének elismerése, mint az empirikusan hozzáférhető tényekről szóló diskurzusokban, ilyen például a morális diskurzus.¹³ Ha morális antirealistaként azt gondoljuk, hogy nincsenek objektív morális tények, de továbbra is szeretnénk igaznak tartani bizonyos morális kijelentéseket, akkor az „Emberről rossz” kijelentés igazsága szerintünk nem egy ténynek való megfelelés miatt igaz, hanem egyéb hiteinkkel való koherenciája miatt, azaz a morális diskurzusban érdemes a koherenciaelmélet definícióját alkalmaznunk.

Azonban e diskurzuspluralista igazságelmélettel szemben számos probléma felvethető. A leghíresebb a kevert következtetések problémája, amelyet először Tappolet fogalmazott meg.¹⁴ Felhívta a figyelmet arra, hogy a legegyszerűbb következtetések igazságát sem tudjuk biztosítani abban az esetben, ha a premisszában megengedjük a *különböző* igazságfogalmak alkalmazását.

P1: Az éhes oroszlánok kegyetlenek.

P2: Ez az oroszlán éhes.

K: Ez az oroszlán kegyetlen.

Amennyiben diskurzuspluralisták vagyunk az igazsággal kapcsolatban, akkor ezt az egyébként érvényesnek tűnő következtetést nem fogadhatjuk el, ugyanis az első és a második premisszára más-más igazságfogalmat alkalmazunk, amikor azt igaznak mondjuk. Míg

11 Wright 1992; Wright 1996, 863–868, 911–941; Wright 2001, 751–87.

12 Lynch 2001, 723–49; Lynch 2005, 29–43; Lynch 2009.

13 Miközben az empirikus diskurzus tényeivel kapcsolatos elköteleződés nem vált ki különösebb ellenérzéseket, addig a morális tények feltételezése, és ezzel együtt a korrespondenciaelmélet értelmében vett igazság alkalmazása a morális diskurzusra nehezen védhető, vitatható ontológiai előfeltevéseket tartalmaz: például azt kéne gondolnunk, hogy a morális értékek tőlünk függetlenül, objektív módon léteznek. Az egész pluralizmust az motiválta, hogy ezt, és az ehhez hasonló problémákat (amelyeket összefoglalóan *hatókörproblémának* neveznek) áthidalják, azonban, ha ez sikerül is, a következőkben bemutatott kevert következtetések problémájával kell szembenéznük a diskurzuspluralistáknak. Az igazság fogalmának morális diskurzusban való alkalmazhatóságát tárgyalja Kocsis 2020, 187–97.

14 Tappolet 1997, 209–10; Tappolet 2000, 382–85.

az első premissza esetében a morális diskurzusra érvényes igazságfogalmat használunk, mondjuk a koherentista igazságfogalmat, addig a második premissza esetében az empirikus diskurzusra érvényes igazságfogalmat használunk, ami sokkal inkább a korrespondentista. A következtés azonban csak akkor lehet érvényes, ha mindkét premissza ugyanolyan értelemben igaz, márpedig jelen esetben – még ha mindkét premissza igaz is – nem tudjuk eldönteni, hogy a konklúzió melyik igazságfogalom szerint igaz. Ahhoz, hogy megoldhassuk a kevert következtetések problémáját, olyan egységes igazságfogalmat kellene alkalmaznunk, amely mindhárom kijelentésünkre (P1, P2, K) egyaránt alkalmazható, márpedig a diskurzusppluralista által kínált igazságkoncepció erre természeténél fogva nem alkalmas.

Ezt a problémát orvosolandó dolgozta ki Lynch az úgynevezett alethikus funkcionálizmust,¹⁵ amely egy mérsékeltebb változata az előbb említett pluralizmusnak. Lynch azt javasolja, hogy tekintsünk úgy az igazságra, mint ami egy *szereptulajdonság*, és emiatt a diszkurzív gyakorlatainkban betöltött szerepét tartjuk mérvadónak. Ez az elmélet azért számít mérsékeltebbnek, mert biztosítani tudja, hogy az igazság egyszerre legyen *egy* és közben *különböző*. Ha a szerepet tekintjük elsődleges meghatározási szempontnak, akkor ebben az értelemben az igazság *egy*, annak ellenére, hogy ezt a szerepet több igazságtulajdonság is megvalósíthatja.¹⁶ Az alethikus funkcionálizmus tehát egyrészt közelít a monizmushoz, ahogy azt Cory Wright is állítja,¹⁷ ugyanakkor illeszkedik a pluralista elmélet azon motivációjához, amely szerint az igazság tulajdonsága különböző módokon létezik, ezáltal teremt finom kapcsolatot monizmus és pluralizmus között.

Ezáltal Lynch biztosítani tudja, hogy az igazság fogalma diskurzusokon átívelő, azonban a realizáló tulajdonságok diskurzusokhoz kötöttek. Más tulajdonság realizálja az igazságfogalmunkat az empirikus és más a matematikai vagy éppen a morális diskurzusban; előbbiben az empirikus tényeknek való megfelelés, utóbbiban például a matematikai tézisek vagy a morális elvek koherenciája realizálja az igazságot. Ez lehetőséget teremt arra – miként azt Gila Sher megjegyzi –, hogy „az igazságról alkotott elképzeléseinkben nagyobb egyensúlyt érjünk el egység és változatosság között”.¹⁸

A következőkben rátérek a természeti és társadalmi fajták különbségére, amelynek segítségével kezelhetőbbé válik a korrespondenciaelmélet és a pluralizmus szintetizálása. Ezt követően amellet érvelek, hogy a társadalmi fajtákról szóló kijelentések értelmezhetőek a korrespondenciaelméleten belül, bár ehhez el kell fogadnunk a társadalmi tények létezését – ezek természetéről a későbbiekben lesz szó.

15 Lynch 2001.

16 Ez az állítás az elmefilozófiában elterjedt, az elmével kapcsolatos funkcionalisták által kidolgozott *többszörös megvalósíthatóság* tézisének igazságra való alkalmazása. Az eredeti, elmefilozófiában használt érvehz lásd Putnam 1967, 73–79.

17 Wright 2005, 1–28.

18 Sher 2013, 159. A funkcionalista alethikus pluralizmus kritikájához lásd: Wright 2010, 265–283; David 2013, 42–68.

3. Természeti és társadalmi fajták a korrespondenciaelmélet tükrében

Ebben a szakaszban arra mutatok rá, hogy az általam képviselt pluralista korrespondenciaelmélet valójában nem az igazság fogalmának egy pluralista felfogása – ugyanis a korrespondenciaelmélet igazságfogalmát alkalmazhatónak tartom minden diskurzusban (még ha ebben a dolgozatban csak a társadalmi fajtákkal foglalkozom is) –, hanem sokkal inkább az igazságalkotók, jelen esetben a tények pluralizmusa. A tényekkel kapcsolatos pluralizmus és a korrespondenciaelmélet elfogadásából ugyanakkor következik az igazsággal kapcsolatos pluralizmus. Hogy milyen kapcsolat van az igazságalkotók és az ontológiánk között, arról Armstrong a következőképp fogalmaz:

Bizonyos igazságok esetében bizonyos igazságalkotók kijelölése nem más, mint ezen igazságalkotók ontológiánkban való elismerése. Az elismert igazságalkotók teljes tartománya alkotja a metafizikát, ami arra a lényeges momentumra hívja fel a figyelmünket, hogy az igazságalkotók felkutatása épp olyan vitatott és bonyolult vállalkozás, mint maga a metafizika. Úgy gondolom, hogy az igazságalkotók keresésébe kezdeni a metafizika vagy legalábbis a realista metafizika vállalkozásának legtanulságosabb és leghasznosabb átszervezése.¹⁹

Eszerint az igazságalkotók természetének vizsgálatával egyidejűleg azt is tisztázhatjuk, hogy a világra vonatkozó elméleteink milyen létezők mellett köteleznek el minket. Tekintve, hogy az igazságalkotók azok az entitások, amelyek egy kijelentést igazgá tehetnek, és az általam is elfogadott ténykorrespondencia-elmélet szerint minden kijelentés csak akkor igaz, ha megfelel neki egy tény, akkor az igazságalkotók (tények) jellemzésével nem csupán az igazság természetéről teszünk kijelentéseket, és a kérdéses téma nem kizárólag igazságelméleti jelentőséggel bír, hanem épp annyira ontológiaiival is, nevezetesen a tények típusaira vonatkozó jelentőséggel.

A tényekre vonatkozó *monizmus* azon fajtája ellen érvelek, amely állítása, hogy a tények *azonos* módon léteznek. Ezen elmélet képviselői szerint nem lehet különbséget tenni a következő tények között: $5+7=12$, a csecsemőgyilkosság morálisan helytelen, Magyarországon egy személy 18 éves korától számít nagykorúnak és a víz két hidrogén és egy oxigénatomból áll. A tényekkel kapcsolatos *pluralizmusnak* pedig azt nevezem, ami ennek az ellenkezőjét állítja: a fent felsorolt tények nem ugyanolyan típusúak, vagyis *más típusú* tények teszik igazgá az „ $5+7=12$ ”, „A csecsemőgyilkosság morálisan helytelen”, „Magyarországon egy személy 18 éves korától számít nagykorúnak” kijelentéseket

¹⁹ Armstrong 2004, 23. Bár Armstrong nem a korrespondenciaelméletet, hanem az igazságalkotás elméletét képviseli, és az idézett passzus is ez utóbbi elmélet kontextusában kerül elő, de az általa javasolt igazságalkotás-elmélet azt is megvilágítja, hogy a korrespondenciaelmélet egyik összetevőjének (az igazságalkotóknak) kardinális szerepe van az ontológiánkra nézve. Az igazságalkotás metafizikájáról, valamint Armstrong nézeteiről lásd Kocsis 2016.

és megint más típusú tény teszi igazzá az „A víz két hidrogén és egy oxigénatomból áll” kijelentést. A tények különböző típusai közti megkülönböztetés gyökere a természeti fajták és társadalmi fajták közti megkülönböztetésen alapszik.

Általánosan a természeti fajta és társadalmi fajta annyiban különbözik egymástól, hogy a világ más-más szegmenseiben található létezőket klasszifikálhatunk a segítségükkel. Meglátásom szerint a természeti és társadalmi fajták közti eltéréseket két szempont szerint ragadhatjuk meg. A természeti fajták a megismerő szubjektumtól és társadalomtól független, *nem* fogalmilag konstituált létezéssel bírnak. Ehhez szorosan kapcsolódik az a jellemző, hogy a természeti fajtákról szóló kijelentések igazságalkotója egy *természeti tény*.²⁰ A társadalmi fajták ezzel ellentétben ugyan létezhetnek egyetlen individuумtól függetlenül, de egy társadalomtól (vagy a társadalom kisebb csoportjaitól) függetlenül nem. Mivel létezésük fogalmilag konstituált, a róluk szóló kijelentések igazságalkotója egy *nem-természeti*, pontosabban egy *társadalmi tény*.²¹

A társadalmi és természeti fajták közti megkülönböztetésre számos jelöltet találhatunk, úgy mint az oksági szerep vagy az ontológiai viszony.²² Én úgy vélem, hogy a fogalmi konstitúció (tehát az, hogy valami létezik-e anélkül, hogy fogalmat alkotnánk róla) egy plauzibilis és a megkülönböztetésre alkalmas demarkációs jelölt. Bár annak felismerése, hogy mely dolgok konstituáltak a fogalmaink által, nem magától értetődő, azonban tanulmányomban nem is céloim bizonyítani, hogy mely entitások természetiek és melyek társadalmiak, sokkal inkább egy *keretelméletet* kínálok.

Felmerülhet, hogy egy olyan típusú kijelentést teszünk, amely egyaránt tartalmaz természeti és társadalmi fajta fogalmakat, úgy, mint a „A férfiak magas szerotonin szintje korrelációt mutat a bűnelkövetéssel”. Kérdés, hogy ezt a kevert kijelentést (amelyben a „szerotonin” egy természeti fajta fogalom, a „bűnelkövetés” pedig egy társadalmi fajta fogalom)²³ vajon milyen típusú tény teszi igazzá. Ebben a tanulmányban nem vállalkozom ennek a problémának a részletes vizsgálatára és megoldására (tekintettel arra, hogy fő céloim egy igazságelmélet, és nem annyira egy ontológia részletes bemutatása – még ha ezek nem is függetlenek egymástól, miként arra fentebb igyekeztem rávilágítani), ugyanakkor úgy vélem, hogy ha egy kijelentés tartalmaz legalább egy társadalmi fajta fogalmat

20 A természeti fajták klasszikus, esszencialista értelmezéséhez lásd: Putnam 2010, 13–74; Kripke 2007. Kripke és Putnam szerint a természeti fajták azért természetiek, mert van egy olyan mikrostrukturális, esszenciális tulajdonságuk, amely miatt például a víz minden lehetséges világban H₂O. Tanulmányomban a természeti fajtákat egy mérsékeltébb, az esszencializmust figyelmen kívül hagyó értelemben használom. Ehhez lásd: Dupré 1981, 66–90; Kitcher 1984, 308–333; Khalidi 2013. Érdemes megjegyezni azonban, hogy a klasszikus értelmezés keretében a természeti fajtákat az különbözteti meg a társadalmiaktól, hogy míg az előbbieket *merev jelölők*, tehát minden lehetséges világban ugyanazt jelölik, addig az utóbbiak *puha jelölők*, tehát van olyan lehetséges világ, amelyben a házasság egészen más dolgot jelöl, mint a mi világunkban.

21 Searle 1995.

22 Ennek összefoglalásához lásd Epstein 2018 (2.2-es szakasz).

23 Nem beszélve a „férfi” kifejezésről, amely kontextustól függően lehet természeti vagy társadalmi fajta fogalom.

(jelen esetben a „bűnelkövetés” fogalmát), akkor ezt a kijelentést egy társadalmi tény teszi igazgá, annak ellenére is, hogy egy természeti fajta fogalom a kijelentés alkotóeleme. Tehát a természeti tények leírására alkalmas kijelentéseket kizárólag természeti fajta fogalmak alkotják, míg a társadalmi tények leírására alkalmas kijelentéseket alkothatják csupán társadalmi fajta fogalmak, valamint természeti és társadalmi fajta fogalmak egyaránt. Ha az igazságalkotók (tények) léte és tulajdonsága legalább részben függ a fogalmainktól, akkor társadalmi tényekről érdemes beszélni.

E felosztás szerint az ontológiánkban elismert létezők két részre oszthatók:²⁴ tőlünk (megfigyelő[k]tól, társadalomtól) független létezőkre²⁵ és olyanokra, amelyek nem léteznek tőlünk függetlenül – még ha ez nem is minden tárgy vagy dolog esetében egyértelmű.²⁶ Mielőtt ezt a problémát részletezném, vizsgáljunk meg néhány egyértelmű példát, amelyek esetében nincs igazán okunk kételkedni a fenti duális klasszifikációt illetően. A természeti fajták esetében ideális példa a víz, azaz a H₂O. A víznek számos felszíni tulajdonsága van: iható, színtelen, szagtalan folyadék, de ami még inkább lényeges, az nem a felszíni, hanem a kémiai természete, nevezetesen az, hogy egy vízmolekula két hidrogén és egy oxigénatomból áll. A természeti fajták klasszikus, esszencialista felfogásával szemben számomra kevésbé releváns kérdés, hogy vajon a „víz” merev jelölő-e, vagy az, hogy léteznek-e rejtett, esszenciális tulajdonságok. A számomra érdekes kérdés az, hogy 1) létezik-e a víz megismerő szubjektum(ok) *nélkül* (tehát létezése függ-e a fogalomalkotó közösségtől), illetve 2) a vízről alkotott képzeink, valamint a hozzátársított fogalmaink hatást gyakorolnak-e a víz tulajdonságaira (azaz megváltozik-e bármilyen felszíni vagy kémiai tulajdonsága a víznek attól, hogy miként vélekedünk róla). Amennyiben mindkét kérdésre nemleges választ adunk, úgy elismerjük, hogy az itt említett kritériumok szerint a víz egy természeti fajta létező. Eszerint „A víz fagyáspontja 0 °C” kijelentés attól függetlenül igaz, hogy van-e egy természeti tény, az a tény, hogy (köszönhetően a sajátos kémiai tulajdonságainak) a víz fagyáspontja 0 °C, amely a kijelentést igazgá teszi.²⁷

24 A megkülönböztetés és annak jelentősége nem újkeletű. Searle már 1998-ban hangsúlyozta a tőlünk függő és tőlünk független létezők megkülönböztetésének relevanciáját. „Úgy vélem, a megkülönböztetés a megfigyelőn múló és a megfigyelőtől független sajátosságok között sokkal fontosabb, mint filozófiai kultúránk hagyományos megkülönböztetései, például a test és a lélek, vagy a tény és az érték között.” (Searle 2000, 119.) Azonban ennek igazságelméleti konzekvenciái nemigen voltak.

25 Ez az álláspont ugyan megköveteli a metafizikai realizmust, ellenben nem szól arról, hogy adekvát módon megismerhetők-e ezek a létezők. Azaz nincs episztemológiai következménye. Ellentmondásmentesen gondolhatom, hogy léteznek elektronok, miközben nem rendelkezem tudással arról, hogy milyen tulajdonságokkal rendelkeznek.

26 A filozófusok között koránt sincs egyetértés abban, hogy a világot fel lehet így osztani. Nagy problémát jelent például a biológiai fajok besorolása. Ennek részletes tárgyalásához lásd: Sivadó 2018, 92–119; Khalidi 2013, 125–166.

27 Nem kizárt – bár nem valószínű –, hogy a vízről egy nap kiderül, nem H₂O. Ennek ellenére sincs okunk kételkedni abban, hogy ezt egy természeti tény teszi igazgá, mert ez esetben nem arra vagyunk kíváncsiak, hogy miként gondolunk mi (emberek) a vízre, hanem arra, hogy tőlünk függetlenül *valamilyen*, figyelmen kívül hagyva azt, hogy valaha hozzáférünk-e ehhez adekvát módon.

A társadalmi fajták elemzésekor számos olyan sajátosságot kell számításba vennünk, amelyekkel a természeti fajták nem rendelkeznek, és ezen sajátosságok a társadalmi fajták lényegi, konstitutív jellemzői. Bhaskar²⁸ szerint a társadalmi fajták 1) fogalmi természetűek: a rájuk vonatkozó vizsgálódás és a kialakításuk egyaránt függ az általunk használt fogalmaktól. 2) Létezésüket aktív ágensek biztosítják és 3) a társadalmi fajták a társadalmi struktúra által meghatározottak: a társadalmi fajtákat csak viszonyaikban lehet/érdemes elemezni.²⁹ Ez a három jellegzetesség egyaránt rávilágít arra, hogy a társadalmi fajták létezése és természete függ attól, hogy milyen közösségben, milyen fogalmiság által jöttek létre, valamint azoktól a gyakorlatoktól, amelyek egyrészt konstituálják, másrészt fenntartják őket.³⁰

A társadalmi fajta illusztrálásához nézzük meg a következő gondolat kísérletet. Tegyük fel, hogy tudósok kifejlesztettek egy fogalomlefejtő gépet,³¹ amely – megfelelő programozást követően – képes kitörölni fogalmakat egy ember vagy akár az egész emberiség fogalmi készletéből. Mindezt úgy, hogy a fogalomhoz társított összes mentális állapot, emlék és tárgyi megnyilvánulás is megszűnik létezni. Tétélezzük fel továbbá azt is, hogy a tudósok nem értenek egyet a házasság intézményével, sőt kifejezetten károsnak tartják azt, éppen ezért betáplálják a gépbe, hogy az egész emberiség – beleértve magukat is – felejtse el a „házasság” fogalmát.

Ahhoz, hogy lássuk, a házasság egy társadalmi fajta, fel kell tennünk a kérdést: vajon a gép sikeres használatát követően létezik-e a házasság? A válasz minden bizonnyal nemleges. Ha a jegygyűrűk meg is maradnak, nem tudnánk ezeket úgy értelmezni, mint akkor, ha rendelkeznének a „házasság” fogalmával. Ám ha a „tigris” fogalmat törölték volna ki emlékezetünkéből a tudósok, a tigris éppúgy létezne, mint a gép alkalmazása előtt – világos tehát, hogy a társadalmi fajták létezése függ a fogalomalkotástól és annak használatától. „A házasság létezik” mondat igazsága attól függ, hogy létezik-e az embereknek egy olyan csoportja, amely rendelkezik a „házasság” fogalmával, tehát az igazságalkotó nem egy természeti, hanem egy társadalmi tény.³²

28 Bhaskar 1998.

29 Bhaskar társadalmi fajtákra vonatkozó állításait részletesen bemutatja Sivadó 2018.

30 A fogalmi konstitúció mint demarkációs kritérium több szerzőnél is megjelenik, még ha nem is explicit módon. John Searle szerint az intézményi tények szükséges feltétele, hogy deklarációkat tegyünk, míg Ian Hacking úgy véli, hogy a társadalmi fajták létezhetnek ugyan a fogalmainktól függetlenül, ám a róluk való beszéd, a fogalomalkotás és a hozzájuk társított képzetek megváltoztatják a társadalmi fajták példányainak extrinzikus és intrinzikus tulajdonságait is. Ehhez lásd: Searle 1995, 2010; Hacking 1999.

31 A fogalomlefejtő gép ötletét Ron Mallontól kölcsönöztem, aki könyvében neuroszemantikus törölő-sugárnak (*neurosemantic eraser ray*) hívja a gépet, de funkcióját tekintve ugyanaz, mint a fogalomlefejtő gép. Lásd Mallon 2016.

32 Természetesen találhatunk olyan példákat, amelyek klasszifikációja nem problémamentes: gyakran a kontextus határozza meg egy fogalom fajtába sorolását, ilyen lehet az „ember”, az „apa”, a „nő” stb. További problémát jelenthetnek a konkrét artefaktumok, avagy mesterséges fajták (*artificial kinds*). Utóbbiak elemzéséhez lásd Kusch 1999. Jelen tanulmány keretében nem foglalkozom ezen problémák megoldásával, annyit azonban megjegyzek, hogy érdemes a természeti és társadalmi fajták megkülönböztetésére

Nem állítom, hogy ezzel a megkülönböztetéssel lefedhetnénk az összes típusú tény: amennyiben valaki nem gondolja, hogy a morál vagy a matematikai entitások a természeti világ részét képezik, ugyanakkor azt sem gondolja, hogy ezek létezése pusztán emberi konstrukció eredménye, úgy megnyílik a lehetőség, hogy a természeti és társadalmi tények mellett a tények további területeit határozzuk meg, természetüket megvizsgáljuk, valamint plauzibilis értelmezést nyújtunk ezen területeken belül megfogalmazott állítások igazságértékéről.

4. Egy pluralista korrespondenciaelmélet

Többen felvetették már, hogy a korrespondenciaelmélet és az alethikus pluralizmus konzisztensek egymással.³³ A második szakaszban láthattuk, hogy az alethikus funkcionalisták is keresik a monizmust és pluralizmust egyaránt érvényesítő elméletet, amelyben feloldhatják az egység és sokaság között meglévő feszültséget, a továbbiakban ehhez a célkitűzéshez csatlakozva bontom ki saját álláspontomat.

Ahhoz, hogy az igazság hatókörproblémáját kezelni tudjam, egy olyan alethikus pluralista álláspontot mutatok be, amelyben az igazság fogalma egységesen kezelhető a korrespondenciaelmélettel, miközben az igazságalkotók szintjén különbséget teszek természeti és társadalmi tények között. Ezzel természetesen nem oldom meg a hatókörproblémát, azonban a társadalmi valóságunkról tett kijelentések igazságértékét megőrizhetjük a korrespondenciaelmélet intuitív igazságfogalmának megtartásával. Az előző szakaszban azért mutattam be a természeti és társadalmi fajták közti distinkciót, hogy biztosítani tudjam a társadalmi fajtákra vonatkozó kijelentések ontológiai páriját. Az igazság fogalmával kapcsolatban kielégítő választ kínál a korrespondenciaelmélet, azonban a kijelentések adekvát tényeinek megragadása további magyarázatot igényel.

Amie Thomasson leírásában világosan láthatjuk a társadalmi fajtáknak azt a jellegzetességét, amely a pluralista korrespondenciaelmélet számára különösen fontos, tudniillik azt, hogy a társadalmi tényeknek is van egy bizonyos értelemben vett „objektivitásuk”.³⁴

úgy tekintenünk, mint amelyek úgynevezett *ideáltípusok*. Max Weber szerint az ideáltípusok olyan absztrakciók által létrejött gondolati képződmények vagy fogalmak, amelyek segítségével kiemelhetjük és felnagyíthatjuk a vizsgált dolog tulajdonságait, ezáltal érthetőbbé és kezelhetőbbé tehetjük az általunk vizsgált dolgok rendszerét. Bár Weber azt állítja, hogy az ideáltípusok tiszta gondolati konstrukciók, amelyek a valóságban sohasem létezhetnek tisztán és elkülönítetten, azonban a weberi fogalom segítségünkre lehet, amennyiben a filozófiai elméletekre nem úgy tekintünk, mint amelyek igaz módon kívánják leírni a valóságot, hanem úgy, mint amelyek hasznos fogalmakat, képzeteket szolgáltatnak például a természeti és társadalmi valóságunk értelmezéséhez. Ehhez lásd: Weber 1987; Erdélyi 2003.

33 Az erre vonatkozó kísérletekhez lásd például: Horgan 2001, 67–97; Fumerton 2013, 197–212; Sher 2013, 157–180; Sher 2015, 191–210.

34 A társadalmi tények esetében nem beszélhetünk erős objektivitásról: nem arról van szó, hogy a társadalmi tények olyan értelemben lennének objektívek, mint az a tény, hogy az arany atommagja 79 proton

A nyilvánvaló elmfüggőségük ellenére [a társadalmi entitások] a valós entitások jellegzetességeit mutatják: egyrészt sok dolgot nyilvánvalóan nem tudunk róluk, ezért komoly vizsgálódásokat igényel ezek felfedezése – ideértve az adószedők, a bíróságok és a társadalomtudományok gyakorlatait. És ezeknek a felfedezéseknek az a céljuk, hogy objektív ismereteket mutassanak fel, akár csak a természettudományok. Másrészt a társadalmi entitásokat valamilyen értelemben mi magunk alkotjuk, mégis általában úgy találkozunk velük, hogy függetlenek akaratunktól, sőt kényszerítő erejük van ránk nézve. Nem tehetem meg saját akaratomból, hogy ne legyen adósságom, vagy azt, hogy Barack Obama ne legyen elnök.³⁵

Az előző szakaszban igyekeztem megvilágítani, hogy a tények plurális módon történő felfogása nem alaptalan, könnyen lehet ugyanakkor, hogy revideálnunk kell a tényekkel kapcsolatos azon intuíciónkat, hogy azok pusztán természetiek lehetnek. Amennyiben elfogadjuk, hogy a természeti tények mellett létezhetnek a thomassoni értelemben vett objektív társadalmi tények, akkor azt kell megmutatni, hogy miként felelhet meg egy kijelentés egy társadalmi ténynek. Mindenekelőtt szeretném tisztázni, hogy a társadalmi tények léte – ahogy azt korábban is megjegyeztem – fogalmilag konstituált, azonban ez nem jelenti azt, hogy ne lennének *részben* függetlenek a fogalmainktól.

Nem csupán azért érdemes így gondolni a társadalmi tényekre, mert ez illeszkedik ahhoz az intuícióhoz, hogy a társadalmi fajták fogalmilag konstituáltak, ugyanakkor részben függetlenek tőlem mint szubjektumtól, hanem azért is, mert így tudjuk magyarázni egy kijelentés és egy társadalmi tény közti korrespondenciaviszonyt. Amennyiben elfogadjuk a fentebb írtakat, miszerint a társadalmi fajták, még ha konstruáltak is, egy sajátos értelemben reális létezők, valamint meg kívánjuk őrizni az igazság korrespondentista fogalmát, akkor ez egyben indokot szolgáltat arra is, hogy elfogadjuk a korrespondenciaelmélet pluralista változatát. Láthatjuk továbbá, hogy a társadalmi tények legalább részben függetlenek tőlünk, megismerő szubjektumoktól, ezáltal nem kell azonosítanunk a partikuláris kijelentéseket a tényekkel, hanem a kijelentésekkel képesek vagyunk *representálni* azokat a *társadalmi tényeket*, amelyek létezését bizonyos társadalmi gyakorlatok, konvenciók, vagy éppen szabályok, intézmények tartanak fenn. Elfogadva az eddigieket, a következőként értelmezhetjük a társadalmi fajtákról tett kijelentéseket: „Az egyetemi

tartalmaz; csupán arról van szó, hogy a társadalmi tények léte nem az egyes ember akaratától függnek, hanem (részben) bizonyos jogokkal felruházott csoportok kollektív intencionalitásától. Ez az „objektivitás” tehát sokkal inkább egyfajta interszubjektivitás, amely biztosítja a társadalmi tények fennállását. Ezzel elkerülhetjük, hogy egyrészt szubjektivizáljuk ezek létezését, másrészt azt, hogy erős objektivitást tulajdonítsunk nekik.

35 Thomasson 2009, 545. Az idézet azon része, miszerint a társadalmi jelenségeket felfedezzük, félrevezető, ugyanis a társadalmi entitásokat sokkal inkább létrehozuk, feltaláljuk, semmint felfedezzük, ugyanakkor jól megvilágítja, hogy a társadalmi entitások bizonyos értelemben függetlenek tőlünk, illetve objektív ismeretek forrásaként tűnhetnek fel (bár valójában ezeket szerencsésebb lenne interszubjektív ismereteknek nevezni), annak ellenére, hogy mi magunk hozzuk létre őket.

polgárok túlnyomó többsége elutasítja az új ösztöndíj-szabályozást” kijelentés azért igaz, mert x társadalmi kontextusban van két társadalmi fajta – jelen esetben az *egyetemi polgár* és az *új ösztöndíj-szabályozás*, amelyeket az egyetem szabályzata konstituál –, és az „egyetemi polgár” kifejezés által definiált közösség tagjainak túlnyomó része elutasítja az új ösztöndíj-szabályozást. Azt állítom, hogy a társadalmi fajták nem szolgálnak alapot a társadalmi jelenségekkel kapcsolatos diskurzusra, hanem ez – legalábbis születésükkor – éppen fordítva történik: a diskurzusz az, ami megteremti a társadalmi fajtákat, pontosabban a diskurzusz az, ami bizonyos természettel ruházza fel az adott társadalmi fajta létezőt. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy a társadalmi fajták diskurzusz általi születésüket követően ne határoznák meg a diskurzusz *kereteit*.

Tekintsünk tehát úgy a társadalmi tényekre, mint amelyeknek társadalmi intézmények, gyakorlatok, csoportok, törvények, konvenciók (egyszóval társadalmi entitások) biztosítják a létüket.³⁶ Amennyiben így tekintünk rájuk, akkor világos, hogy ezek természete pusztán konvencionális, ami annyit jelent, hogy akkor érvényesek (egy közösségen belül, és nem univerzálisan), ha a közösség többsége igazodik hozzá, és egyben elvárják, hogy a közösség többi tagja is igazodjon ezekhez. Ám ez nem jelenti azt, hogy ha valaki nem követi a konvenciókat, szabályokat, akkor azok ne léteznének; épp ez különbözteti meg a társadalmi szabályokat a természet törvényeitől. Míg utóbbiakkal kapcsolatban lehetünk robosztus értelemben vett realisták, addig az előbbiekkal kapcsolatban – amennyiben nem akarunk platonisták lenni, mégis meg akarjuk tartani a társadalmi fajtákra vonatkozó kijelentések igazságértékét – nem lehetünk telivér realisták.³⁷ Ezzel valójában egy olyan mérsékelt realista elméletet képviselhetünk, amely a fikcionalizmus és a robosztus realizmus között helyezkedik el, és amelyben megőrizhetjük ezen diskurzuszukon belül a kijelentések igaz-hamis kiértékelését anélkül, hogy elköteleződnenk a tőlünk teljesen független társadalmi valóság és társadalmi tények létezése mellett.

5. Konklúzió

Amennyiben a társadalmi fajtákra, valamint az ezen fajtákról szóló tényekre úgy tekintünk, ahogy azt az eddigiekben bemutattam, akkor megtarthatjuk az igazság korrespondencián alapuló fogalmát anélkül, hogy el kellene fogadnunk azt az implikációt, miszerint bizonyos diskurzuszokban, mivel nem találjuk a kijelentéseknek megfelelő természeti

36 Ezt a nézetet egyaránt elfogadhatja a naturalista és az antinaturalista: a naturalista gondolhatja azt, hogy ezek végsősoron fizikai létezőkre „épülnek rá”, például a pénz a papírlapokon lévő tintapacákra, valamint az antinaturalista azon elköteleződésével is konzisztens, miszerint a társadalmi entitások nem vezethetők vissza fizikai létezőkre. Bármilyen módon vélekedjünk is a társadalmi entitások természetéről, a korrespondenciaelmélettel minden esetben számot adhatunk az ezekről szóló kijelentések igazságértékéről.

37 Fumerton azt vizsgálja, hogy az igazság pluralista korrespondenciaelmélete miként egyeztethető össze antirealista (idealista, relativista) álláspontokkal. Lásd Fumerton 2013, 197–212.

tényeket, jogosulatlanul használjuk az „igaz” kifejezést. Megpróbáltam rámutatni arra, hogy a korrespondenciaelmélet, a pluralista igazságelmélet, valamint a fajták ontológiáját érintő kérdések metszetében felvázolhatunk egy olyan álláspontot, amelyben az igazság fogalma alkalmazható a társadalmi valóságunkról szóló diskurzusban, ugyanakkor különbséget tudunk tenni aszerint, hogy az igazságalkotók (a tények) milyen típusúak (természetiek vagy társadalmiak).

Dolgozatomban tehát a következők mellett próbáltam érvelni. 1) Amennyiben számot akarunk adni a társadalmi entitásokról szóló kijelentések igazságértékéről, úgy a korrespondenciaelmélet mellett nem szükséges más szubsztantív elméleteket beledolgozni egy pluralista elméletbe. 2) A pluralista korrespondenciaelmélet egyaránt alkalmas igazságelmélet lehet a robosztus realistáknak és a radikális konstruktivistáknak, tekintve, hogy az elmélet nem kötelez el minket a világban létező dolgok metafizikai természetét illetően abban az értelemben, hogy melyik diskurzus entitásai természetiek és melyek társadalmiak (hiszen vannak, akik egyik fajta tényt a másikra próbálják redukálni). Sokkal inkább nyújt egy olyan *keretet*, amely kezelhetővé teszi az igazság fogalmának olyan diskurzusokban való alkalmazhatóságát is, amely nem a természeti világot, hanem a konvencionális és fogalmilag konstruált ember alkotta társadalmi világ tényeit írják le.

Bibliográfia

- Armstrong, David. 2004. *Truth and Truthmakers*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511487552>.
- Bhaskar, Roy. 1998. *The Possibility of Naturalism*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203976623>.
- Brink, David. 1989. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624612>.
- David, Marian. 2013. „Lynch’s Functionalist Theory of Truth.” In *Truth and Pluralism: Current Debates*, szerk. N. J. L. L. Pedersen – C. D. Wright, 42–68. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195387469.003.0003>.
- Dupré, John. 1981. „Natural Kinds and Biological Taxa.” *The Philosophical Review* 90: 66–90. <https://doi.org/10.2307/2184373>.
- Epstein, Brian. 2018. „Social Ontology.” In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, szerk. Edward N. Zalta. [<https://plato.stanford.edu/entries/social-ontology/>] (2021.12.09.)
- Erdélyi Ágnes. 2003. *A társadalmi világ ideáltipikus felépítése*. Budapest: Typotex.
- Fumerton, Richard. 2013. „Alethic Pluralism and the Correspondence Theory of Truth.” In *Truth and Pluralism: Current Debates*, szerk. N. J. L. L. Pedersen – C. D. Wright, 197–212. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195387469.003.0010>.

- Hacking, Ian. 1999. *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Horgan, Terence. 2001. „Contextual Semantics and Metaphysical Realism: Truth as Indirect Correspondence.” In *The Nature of Truth – Classic and Contemporary Perspectives*, szerk. M. Lynch, 67–97. Cambridge, MA: MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/4884.003.0009>.
- Kalderon, Mark. 2005. *Moral Fictionalism*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199275977.001.0001>.
- Khalidi, Muhammad. 2013. *Natural Categories and Human Kinds*. New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511998553>.
- Khalidi, Muhammad. 2015. „Three Kinds of Social Kinds.” *Philosophy and Phenomenological Research* 90/1: 96–112. <https://doi.org/10.1111/phpr.12020>.
- Kitcher, Philip. 1984. „Species.” *Philosophy of Science* 51: 308–333. <https://doi.org/10.1086/289182>.
- Kocsis László. 2015. „Realizmus korrespondencia-igazság nélkül.” In *Realizmus, magyarázat, megértés*, szerk. Márton M. – Molnár G. – Tözsér J., 209–236. Budapest: L'Harmattan.
- Kocsis László. 2016. *Az igazságalkotás metafizikája*. Budapest: L'Harmattan.
- Kocsis László. 2018. „Bevezetés az igazságelméletekbe.” In *Az igazság elméletei*, szerk. Kocsis L., 13–129. Budapest: L'Harmattan.
- Kocsis László. 2020. „Van-e igazság az etikában? – A morális igazság mint filozófiai probléma.” *Vigilia* 85/3: 187–197.
- Kripke, Saul. 2007. *Megnevezés és szükségszerűség*. Ford. Bárány Tibor. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Kusch, Martin. 1999. *Psychological Knowledge – A social history and philosophy*. London: Routledge.
- Lynch, Michael. 1998. *Truth in Context: An Essay on Objectivity and Pluralism*. Cambridge, MA: MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/6926.001.0001>.
- Lynch, Michael. 2001. „A Functionalist Theory of Truth.” In *The Nature of Truth*, szerk. M. P. Lynch, 723–749. Cambridge, MA: MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/4884.003.0048>.
- Lynch, Michael. 2005. „Functionalism and Our Folk Theory of Truth.” *Synthese* 145: 29–43. <https://doi.org/10.1007/s11229-004-1771-2>.
- Lynch, Michael. 2009. *Truth as One and Many*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199218738.001.0001>.
- Mallon, Ron. 2016. *The Construction of Human Kinds*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198755678.001.0001>.
- Putnam, Hilary. 1967. „The Nature of Mental States.” In *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, szerk. D. J. Chalmers, 73–79. New York: Oxford University Press.
- Putnam, Hilary. 2010. „A »jelentés« jelentése.” Ford. Kovács János – Polgárdi Ákos. *Különbség* 10/1: 13–74.
- Russell, Bertrand. 1956. „The Philosophy of Logical Atomism.” In *Logic and Knowledge*, szerk. R. C. Marsh – Bertrand Russell, 175–281. London: George Allen and Unwin.
- Searle, John. 1995. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press.
- Searle, John. 2000. *Elme, nyelv és társadalom – A való világ filozófiája*. Ford. Kertész Balázs. Budapest: Vince Kiadó.

- Searle, John. 2010. *Making the Social World*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780195396171.001.0001>.
- Sher, Gila. 2013. „Forms of Correspondence: The Intricate Route from Thought to Reality.” In *Truth and Pluralism: Current Debates*, szerk. N. J. L. L. Pedersen – C. D. Wright, 157–180. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195387469.003.0008>.
- Sher, Gila. 2015. „Truth as Composite Correspondence.” In *Unifying the Philosophy of Truth*, szerk. T. Achourioti – H. Galinon – J. Martínez Fernández – K. Fujimoto, 191–210. Springer Verlag: Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-017-9673-6_9.
- Sivadó Ákos. 2018. *A megértés mestersége*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont.
- Tappolet, Christine. 1997. „Mixed Inferences: A Problem for Pluralism about Truth Predicates.” *Analysis* 57: 209–210. <https://doi.org/10.1093/analys/57.3.209>.
- Tappolet, Christine. 2000. „Truth Pluralism and Many-valued Logics: A Reply To Beall,” *Philosophical Quarterly* 50: 382–385. <https://doi.org/10.1111/1467-9213.00195>.
- Thomasson, Amie. 2009. „Social Entities.” In *The Routledge Companion to Metaphysics*, szerk. Robin Poidevin et al., 245–254. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203879306>.
- Weber, Max. 1987. *Gazdaság és társadalom – A megértő szociológia alapvonalai I*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Wright, Cory. 2005. „On the Functionalization of Pluralist Approaches to Truth.” *Synthese* 145: 1–28. <https://doi.org/10.1007/s11229-004-5863-9>.
- Wright, Cory. 2010. „Truth, Ramsification, and the Pluralist’s Revenge.” *Australasian Journal of Philosophy* 88: 265–283. <https://doi.org/10.1080/00048400902941315>.
- Wright, Crispin. 1992. *Truth and Objectivity*. Cambridge, MA: Harvard University Press. <https://doi.org/10.1080/00455091.1995.10717430>.
- Wright, Crispin. 1996. „Précis to Truth and Objectivity.” *Philosophy and Phenomenological Research* 56: 863–868, 911–941.
- Wright, Crispin. 2001. „Minimalism, Deflationism, Pragmatism, Pluralism.” In *The Nature of Truth*, szerk. M. P. Lynch, 751–787. Cambridge, MA: MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/4884.003.0049>.

Schmal Dávid Flórián

Nietzschei útvonalak Michel Foucault gondolkodásában¹

„Ó, ezek a görögök! Ők aztán tudtak *élni*: ehhez pedig arra van szükség, hogy az ember bátran megálljon a felszínnél, a redőnél, a bőrnél, imádattal legyen a látszat iránt, higgyen a formákban, a hangokban, a szavakban, a látszat egész Olümposzában! Ezek a görögök felszínesek voltak – *mélységből!*”² – írja Nietzsche *A vidám tudomány* előszavában. Ha a mélység eltűnt a felszín, a redő, a bőr mögül, ha Isten halott, akkor nincs már birtokunkban az a középpont, mely valójában talán sohasem volt, s amelyről úgy hitünk, szükséges ahhoz, hogy gondolkodásunkat orientáljuk. Az alap, az eredet, az evidencia az *igazság akarásából* táplálkozó gondolkodás indifferens eleme. Nietzsche szerint a filozófia története során mindig meghatározó jelentőségű volt, hogy a gondolkodás mozgása egy mozdulatlan elem köré rendeződik, melyben eredetét látja, s melynek visszatérését várja. Platón óta egy ideális, változatlan és egységes mozzanat kerül a középpontba,³ s ez lényegében akkor sincs másképp, ha az ideát valamilyen materiális szubsztancia váltja fel. A metafizika kezdetektől uralkodó különbsége, mely a centrum és a környező elemek, a lényeg és a lényegtelen, az egység és a sokféleség, az érzékfeletti és az érzéki között lett kijelölve, a kritika lehetséges alakzatait is megszabta. A feladat leporolni a valódit, lefejtetni a rárakódott rétegeket a lényegiről, meggyógyítani a fertőzöttet. A kritika tehát mindig is karöltve járt a metafizikával. Felkutatni a titkot: ehhez le kell hasítani az oda nem illő rétegeket, el kell határolni a tévedést, a vélekedést és a hazugságot az igazság tiszta és ártatlan birodalmától.

Különös helyzet alakul ki, ha a kritika mozgása nem áll meg az igazság rezervátuma előtt, hanem beléhatol, átjárja, és szétszakítja egységét. Az az erő, amely a titok felfedésére irányult, most a titok ellen fordul, s célja immár nem megszabadítás, hanem gyilkosság. Az igazság gyilkossága, Isten gyilkossága. A kritika új képe tehát mindannak a szétszórását, sokaságban, változásban való feloldását hirdeti, amit evidensnek, történelem felettinek, igaznak tartunk. Nem létezik eredeti egység, minden ilyen fogalom történetileg konstruált.⁴ Ennek nyomán a nietzschei kritika *értékkritika*, ami nem azt jelenti, hogy bizonyos előfeltételezett értékek pozíciójából bírálja a többi. Ez az attitűd a metafizika hagyományos értékhierarchiáját egészében támadja. A kérdés tehát nem az, hogy miben áll egy érték, hanem hogy *miért akarjuk* gondolkodásunk középpontjába állítani. „A kri-

DOI: 10.54310/Elpis.2021.2.5

1 Köszönettel tartozom Faragó-Szabó Istvánnak, Olay Csabának, valamint névtelen lektoromnak dolgozatomhoz fűzött hasznos megjegyzéseirért.

2 Nietzsche 2017a, Előszó 4. (Kiemelés az eredetiben.)

3 Nietzsche 2015, Az „ész” a filozófiában 5.

4 Nietzsche 2015, Az „ész” a filozófiában 1.

itikai probléma így az értékek értékének a problémája, azé az értékelésé, amely értéküket megelőzi, egyszóval az értékteremtés problémája.⁵ Vagyis minden érték valójában egy komplex tevékenység, az *értékelés* által jön létre a történelem során.⁶

„Ki is az tulajdonképpen, aki itt kérdéseket intéz hozzánk? Voltaképpen *mi* az bennünk, ami az »igazságot« akarja? [...] Ennek az akarásnak az *értékére* kérdeztünk.”⁷ Nietzsche szerint egy igazság, egy érték mögöttes erőhatások dinamikus játéka alapul.⁸ Individuális ágensek, vagy valamiféle eredendő szubjektivitás helyett ezek az erők azok, amelyek az értékteremtésért felelősek. Az erők működését semmi sem alapozza meg, viszonyuk tehát kaotikus küzdelem.⁹ Az egységesnek hitt értékek eredeténél különbség, sokaság, elmozdulás működik.¹⁰ Az erők illetően működéseinek feltérképezését nevezi Nietzsche *genealógiának*.¹¹ A kritika feladata így az értékek eredeténél, származásánál munkálkodó különbözőség, sokféleség, történetiség, vagyis az érték látszólagos azonosságában tevékenykedő erőtipusok és elrendeződéseik, kölcsönhatásaik, egymásra követkevéseik feltárása.

A következőkben a nietzschei kritikai attitűd működését Michel Foucault gondolkodásában fogom vizsgálni.¹² Először Foucault Nietzsche- és genealógia-interpretációját veszem szemügyre, majd a hatalom problémája mentén igyekszem megmutatni azt, hogy a francia szerző nem csupán az értelmezés terén, de a gondolkodás legalapvetőbb alakzatait tekintve is Nietzsche tanítványaként érthető meg.

Lássuk Foucault gondolkodásának néhány jellegzetes alakzatát abból az időszakból, amikor a tudás diszkurzív szerveződéseinek leírása helyett főként a hatalom tudást megalapozó gyakorlatai kerülnek a szerző történeti vizsgálódásainak fókuszába.¹³ Ekkor már úgy találja, hogy a különféle diskurzusokban kirajzolódó, önmagukat normatív rendszerekként tételező tudásalakzatok megjelenése részben olyan *társadalmi gyakorlatok* függvénye, amelyek a szubjektum kitermelésében kulcsszerepet játszanak.¹⁴ Ezek az eljárások Foucault szerint a *hatalom* működésében keresendők, így a hatalom és a tudás

5 Deleuze 1999, 13.

6 Nietzsche 2016, 9[91] = KSA 12. 9[91].

7 Nietzsche 2017b, A filozófusok előítéleteiről 1. (Kiemelés az eredetiben.)

8 Nietzsche 2016, 9[91] = KSA 12. 9[91].

9 Nietzsche 2019, I/13. Ezt a decentralizált küzdőteret nevezi Nietzsche a *hatalom akarásának* (Deleuze 1999, 136). A hatalom akarásának különböző interpretációiról lásd Ullmann 2012, 264.

10 „Nietzsche megpróbálta elgondolni a viszonyulást szubsztanciák nélkül, relációkat korrelátumok nélkül, különbséget kizárás nélkül.” (Schrift 1996, 339–40.) Az idegen nyelvű irodalmakból vett idézeteket itt és a továbbiakban saját fordításomban közlöm.

11 Deleuze 1999, 15.

12 Bár a következőkben Foucault úgynevezett „genealógiai” korszakára fogok koncentrálni, a nietzschei inspiráció végigkíséri a szerző életművét. Nietzsche már az 1950-es évek végétől, s főként a 60-as években fontos szerepet játszik gondolkodásában. Ezzel kapcsolatban lásd Harcourt 2021. Érdeemes továbbá említést tenni a Collège-ban France-ban 1970–71-ben tartott kurzusról, ahol nagyban Nietzsche-re támaszkodva vizsgálta tudás és igazság viszonyának történetét, lásd Patton 2018.

13 Honneth 1993, 149.

14 Olay – Ullmann 2011, 385.

viszonyát kezdi tanulmányozni, s ehhez a történelmi vizsgálódás olyan útvonalain indul el, amelyek megingatják a két terület hagyományos szembenállását. S mivel a tudás történeti alakulásának döntő mozgatója a hatalomban rejlik, új módszerre van szükségünk, amely nem a diskurzusok pozitivitását ragadja meg, hanem azokat a mögöttes folyamatokat, amelyek egy-egy jelenség fellépését magyarázni képesek. Így fordul Foucault Nietzsche felé, s új módszere a genealógia lesz.¹⁵

„A genealógia [...] [ö]sszefirkált, átvakart, többszörösen újraírott pergameneken dolgozik.”¹⁶ Képes tehát a jelenségek radikális történetiségének felmutatására. Takács Ádám *Az idő nyomai* című könyvében Foucault gondolkodását a „jelen története” problémája körül tematizálja: „Foucault számára a történelem nem más, mint a jelen elgondolásának kitüntetett módja”.¹⁷ A jelen ugyanis nem önmagából értjük meg, mintha a mindenkori jelen alapvető strukturái folytonosak és identikusak lennének,¹⁸ a jelenben egy történelem működik: folyamatok, elmozdulások, jelentéktelennek tűnő események.¹⁹ A jelen története tehát saját életünk pillanatszerűként való megragadhatatlanságáról, a jelen széteséséről a múlt sokaságában, önmagunk eredendő heterogenitásáról szól. A genealógia mindannak a lebontása, amit jelenszerűnek, folytonosnak vagy időfelettinek gondolunk. Ahogy Allan Megill fogalmaz, a történelem foucault-i fogalma „»effektív történelem«-ként [...] funkcionál, felszakítva a jelen rendjét, mely mindaddig egy vélt történelmi legitimitációt élvezett”.²⁰ Mindezt azonban nem úgy kell értenünk, hogy a jelent figyelmen kívül hagyva a múltra kéne koncentrálnunk; a jelen kritikája azért nyitja meg a benne működő történelmet, hogy képes legyen a mostot mozgásában, önmagával való nem-azonosságában, és így lehetőségeiben megragadni. „Paradox módon [...] a jelen gondolásához mindenekelőtt el kell magunkat határolni a jelentől, s mindattól, ami a múlttal való kontinuitását fenntartja.”²¹

Genealógia

Foucault *Nietzsche, a genealógia és a történelem* című tanulmányában mintegy későbbi kutatásai programjaként fogalmazza meg Nietzsche-interpretációját.²² *Az értékek genea-*

15 Archeológia és genealógia viszonya kapcsán lásd Takács 2018, 35.

16 Foucault 1998, 75.

17 Takács 2018, 22. A „jelen története” kapcsán lásd még Mahon 1992, 120–22.

18 Takács 2018, 45–47; Sutyák 2007, 132.

19 Olay – Ullmann 2011, 385.; Sutyák 2007, 130.

20 Megill 1985, 235.

21 Takács 2018, 26.

22 Foucault 1998. Fontos megjegyezni, hogy egy sokat vitatott Nietzsche-interpretációról van szó. Schwendtner Tibor *Eljövendő múlt* című könyvében például kifejezetten Foucault-val szembehelyezkedve javasol egy fenomenológiai értelmezési keretet, s a genealógia gondolatában egy, „az európai emberiség transzcendentális történetét” (Schwendtner 2011, 23; a kiemelést megszüntettem) felkutató szándékot igyekszik

lógiaja – mely szerint az egyediségeket, szétszórtságokat, különbségeket kell vizsgálni az egységek, azonosságok, időtlen tények mögött – a történeti megértés legfontosabb gondolataként kerül az interpretáció fókuszába. Egy-egy „nagy igazság” mögött az „apró igazságokat” kell megtalálnunk, melyek változók: eltűnedeznek s helyettük mások jönnek létre, ezek azonban mind hozzájárultak a „nagy igazság” kialakulásához.²³ „A genealógia [...] tartózkodó és óvatos: ezért kell megfigyelnie az események egyediségét mindennemű monoton célszerűsége túl.”²⁴ A genealógus tevékenységének legfőbb elméleti provokátora a metafizikus szüntelen eredetkutatása. Az eredet ugyanis az a tiszta lényegiség, amelyből származunk, akik már mindig is vagyunk, még ha életünk álságos és alattomos mozzanataival elfedi is valódi identitásunkat, s melynek épp ezért a visszatérését mint megváltást várjuk.²⁵

[Az eredetben] igyekszünk megragadni a dolog tiszta lényegét, legtisztább lehetőségét, önmagával tökéletesen egybevágó azonosságát, mozdulatlan formáját és elsődlegességét mindenhez képest, ami kívülre van és időben utána következik. Az efféle eredet kutatása feltételezi, hogy amit meg akarunk találni, az már „létezett”, valamit keresünk, ami önmaga képével tökéletesen „azonos”, ami annyit tesz, hogy jelentéktelennek ítélnünk minden időközben előforduló eseményt, minden cselet és képmutató cselekedetet; azt jelenti, hogy minden álcot csak azért vesszünk le a dolgokról, hogy végül egy elsődleges azonosságot leplezzünk le.²⁶

A genealógia mozgása pontosan ezt a metafizikus történelemfilozófiai előítéletet igyekszik lebontani. A tiszta, ideális lét a dolgok változó megjelenései, mozgásai mögött valójában utólagos konstrukció tehát, egy platonikus mítosz és egy keresztény üdvtörténet, melynek kritikája alapvető fontosságú a történelem új típusú megragadása érdekében.²⁷ „A dolgok történeti kezdeténél egyáltalán nem az eredetük érintetlen azonosságával találkozunk,

feltárni. Foucault-t illető kritikáival kapcsolatban lásd Schwendtner 2011, 22–3, 32–3. Hangsúlyozza továbbá, hogy Husserl és Heidegger filozófiájában úgy jelenik meg a genealógia, mint ami elsősorban a jövőre orientálódik, jelenlegi berendezéseink megváltoztatására s egy új történeti *a priori* alapítására törekszik, ellentétben Foucault elképzelésével, ami szerint a genealógia a múlt véletlenszerűségeinek aprólékos és „reznált” feltárására korlátozódik (Schwendtner 2011, 103, 107, 110). Foucault azonban a *Mi a felvilágosodás?* című szövegében különös hangsúlyt fektet arra, hogy a genealógia mindenkor jelenünk *származásának* vizsgálataként önmagunk *jövőbeni* átdolgozására ad lehetőséget. A későbbiekben azonban ez még említésre kerül (Foucault 1991). További kritikával kapcsolatban lásd Rockhill 2020.

23 Ezzel kapcsolatban lásd az „alávetett tudások” és a genealógia viszonyának leírását *A hatalom mikrofizikája* című előadásban: Foucault 2000, 309–312. Ahogy azt Michael Mahon kiemeli, Foucault 1973-as Rio de Janeiró-i előadásaiban is foglalkozik ezzel a nietzschei gondolattal (Mahon, 1992, 110).

24 Foucault 1998, 75.

25 Sutyák 2007, 131.

26 Foucault 1998, 76.

27 Olay – Ullmann 2011, 385.

hanem szétszórt egyéb dolgokkal, vagyis különbözőséggel.”²⁸ Nincs olyan igazság, mely képes lenne az idő felfüggesztésére. „A történelem nevetni tanít az eredet ünneplésén.”²⁹ A történelem tehát egy folytonosan változó és mindent változásra kényszerítő mező, melyen semmi sem kerülhet kívül.³⁰

Foucault az eredet helyett a *származás* fogalmát javasolja a történeti jelenségek vizsgálatakor.³¹ A származás az identikusnak tartott jelenségek mögötti nem-azonosságot mutatja fel, így képes a történelmet szemlélő időtlen szubjektum pillantását is szétbontani.³² „[A] származás elemzése lehetővé teszi az Én összetevőinek szétválasztását és a már-már veszendőbe ment, feledésbe merült ezernyi esemény megsokszorozását az Én üres szintézisének különféle pontjain.”³³ Heterogén, egyedi, jelentéktelennek tűnő mozzanatok sokasága alkotja a szubjektumot, s az ideál, mely szerint annak centrumában egy önmaga számára teljességgel transzparens lényegiség működik, csupán a sokaság valamilyen egységben való feloldhatóságának illúziója. Jelenkori önmagunk előtörténete nem egy folytonos, fokozatos elsajátítás útvonala, hanem megjelenő és elvesző, egymással küzdő mozzanatok sokasága. „A származás kutatása nem alapoz meg semmit, éppen ellenkezőleg: megtámadja és alapjaiban rendíti meg mindazt, amit mozdíthatatlannak hittünk, szétforgácsolja, amit egységesnek képeltünk, megmutatja a heterogén mivoltát annak, amit azonosságként gondoltunk el.”³⁴

A genealógia a test történetiségén keresztül a történelem testi jellegét fedezi fel. A metafizikus gondolkodásban mélyen kódolva van az az ellentét, amely lét és változás, idea és érzékiség, jelölt és jelölő, végeredményben lélek és test viszonyát határozza meg. A test előtérbe helyeződésében nem a *res cogitans* eltörléséről és a *res extensa* kiteljesítéséről van szó, hiszen ha a testet szubsztanciaként gondoljuk el, akkor valójában épp az az egységfogalom tér vissza, amelyet mindedig szétbontani igyekeztünk. A lélek egységével tehát nem az anyag önazonossága áll szemben, hanem éppen annak önmagával soha nem azonos mivolta, a test mint különbség, mint önmagához képest való eltolódás, mint mozgás, mint elevenség – vagyis a test mint történelem.

A testen találjuk meg az elmúlt események sebhelyeit, nyomait, ahogy belőle születnek a vágyak, ingadozások, tévedések, mindezek a testben alkotnak szövevényt, itt fejeződ-

28 Foucault 1998, 77.

29 Foucault 1998, 77.

30 Foucault 1998, 78.

31 Foucault az *Ursprung, Entstehung, Herkunft* és *Geburt* kifejezések használatát vizsgálja Nietzsche szövegeiben, s ennek alapján dönt a *származás (Herkunft)* középpontba állítása mellett (Mahon 1992, 109). Deleuze továbbra is eredetről (*origine*) beszél, de az ezen belül felbukkanó különbségekre hívja fel a figyelmet. A genealógia értelmét az eredeten belüli *differentiális elem* vizsgálatában foglalja össze (Deleuze 1999, 15).

32 Ansell-Pearson 2015, 414.

33 Foucault 1998, 79.

34 Foucault 1998, 79.

nek ki, majd hirtelen felbomlanak, küzdenek egymással, kioltják egymást, szakadatlanul folytatva élet-halál harcukat.

A test: az események lenyomatának felszíne [...] a test a szubsztanciális egységként tételezett Én felbomlásának központi helye; a test a folytonosan szétforgácsolódo entitás. A genealógia tehát a származás elemzéseként az emberi test és a történelem metszéspontjában születik meg. Ki kell mutatnia, hogy a test át van itatva történelemmel, ez pedig roncsolja a testet.³⁵

A genealógus munkája tehát a testre fókuszál. A test változás, átalakulás, történeti lenyomatok hordozója, de nem tartozik hozzá lélek, mely azonosnak maradó elemként biztosítaná relatív állandóságát. Ha le akarjuk bontani a metafizika hagyományos fogalmait, akkor a test lehet legjobb tanítómesterünk.³⁶ A történelem új mezője, mely minden azonosságot, minden időtlenséget és eredendőnek hitt absztrakciót kivet magából, testi jellegű.

„Valaminek a megjelenése [...] erők színrelépése.”³⁷ A történelem, mely kitermeli a testet, a tudást és az igazságot, nem egy metafizika függeléke, származékos mozgása, hanem eredendő, pozitív meghatározottság. Míg a metafizika a lét eredendő békéjét teszi meg kiindulópontnak, melyhez képest a különbözőség, a dinamizmus, a küzdelem csupán külsődleges elhomályosítása valami korábbi tisztaságnak, addig a genealógia az egység, a béke és a rend mögött mindig háborút, erők harcát fedezi fel.³⁸

A történelem hagyományos szemlélete, mely szerint az lényegileg folytonos, s eseményeinek egymásra következésében – legyenek azok látszólag bármennyire esetlegesek és összefüggéstelenek is – fellelhető egy végső logika, például egy okság vagy egy dialektika, mindig egy magaslattal álmodik önmaga számára, melyre ha sikerül felhágnia, akkor totális perspektívája nyílik az egész történelemre, s tekintete innen képes együvé fogni minden szétszaladó részletet. A genealógus nem hisz efféle isteni hegycsúcsban. Számára épp a történések különbözősége, logikátlan egymásra következése az érdekes. Sok különböző tájékról érkeznek a jelentéktelen események, s a történelemhez való értő odafordulásnak nem szabad megfélemlenie a származás eme távoli és idegen vidékeiről, ellenkezőleg, épp ezek felkutatására kell indulnia.³⁹

Ha nincs külső pozíció, akkor nincs semmiféle előzetesen adott logika, teleológia sem, hisz ez csak egy ilyen egységpontból kiáradva volna lehetséges. Erők vannak

35 Foucault 1998, 80.

36 Ahogy Lightbody is megjegyzi, jelen társadalmi-hatalmi berendezkedésünk megértésének legmegbízhatóbb módja a test tanulmányozása, lásd Lightbody 2018, 175.

37 Foucault 1998, 81.

38 Foucault 1998, 81–82. Dreyfus és Rabinow szerint míg Nietzsche hajlamos individuális akaratokra visszavezetni a mögöttes küzdelmeket, addig Foucault „teljességgel depszichologizálja ezt a megközelítést, és minden pszichológiai motivációt stratégiák nélküli stratégiák eredményeként, nem pedig azok forrásaként lát” (Dreyfus – Rabinow 1983, 109; idézi Mahon 1992, 112).

39 Foucault 1998, 83.

csupán, események, cselekvések, hatalmi harcok. Semmilyen elv nem jósolhatja meg, hogy ki kerekedik felül a küzdelemben. „A történelemben működő erők nem engedelmessé válnak semmiféle célnak, sem mechanikának, hanem kizárólag a küzdelem véletlenének.”⁴⁰ Az egységes szemlélet, a totalizáló tekintet hiányának egy másik következménye pedig az elkerülhetetlen perspektivizmus.⁴¹ Ez azonban semmiképp sem veszteség a genealógus számára, ellenkezőleg, csak a perspektívákat és pluralitásokat afirmáló hozzáállás képes arra, hogy a berögzült fogalmiságokat megtörje, s teret nyisson új meghatározások teremtésének.⁴²

A genealógia gyakorlata tehát legáltalánosabb értelemben azokat a fogalmiságokat, fix alakzatokat, gondolati konstrukciókat igyekszik keletkezésükben megragadni, amelyek a történelem vizsgálatának kiindulópontját alkotják. Nem azt kutatja, hogy jelenünk valóságában melyek azok az elemek, amelyek azt már mindig is adottként konstituálják, hanem azokat a láthatatlan, elfeledett repedéseket igyekszik meghatározni a realitás egységében, amelyek mentén az széttöredezik, ezáltal megmutatva annak eredendően heterogén mivoltát. „Már-már kozmológiai ambíció ez: a genealógust a valóság keletkezése izgatja.”⁴³ A valóságon, jelenen belüli távolságot, különbséget, eredendő háborúságot kutatja, s kritikai tevékenysége mindenekelőtt arra irányul, hogy a mozdulatlanban működő, de lecsillapítottnak hitt erőket ismét felkínálja önmaguk és egymás számára, illetve képessé tegye őket rájuk kényszerített korlátaik szétvetésére.

Hatalom

A tudást a történelem során nem mint eleve meglévőt kutatják fel, hanem mint bizonyos hatalmi rendszerek korrelátumait *kiharcolják*. Foucault a tudás belső szerveződéseinek vizsgálatán túl elkezdte annak úgymond külső, nem diszkurzív feltételeit is számításba venni, azokat a társadalmi gyakorlatokat, amelyek mintegy önmozgásukban teremtik meg a tudás különböző formáit. Foucault az ezen gyakorlatok mibenlétére irányuló kérdést a hatalom terminusaiban fogalmazza meg. Hatalmon azonban távolról sem egyszerűen egyének vagy csoportok más egyének vagy csoportok feletti uralmát kell értenünk. Ahhoz, hogy a hatalom társadalmat átszövő működéseit, és egyáltalán e rejtélyes fogalomnak a gyakorlatokhoz vagy a tudáshoz fűződő viszonyát megértsük, Foucault szerint mindenekelőtt el kell határolódnunk néhány hagyományos elméleti beidegződéstől, amelyek a hatalmat egyoldalúan és negatívan írják le.

40 Foucault 1998, 84.

41 Takács 2018, 46; Lightbody 2018, 170–71.

42 Foucault 1998, 86.

43 Sutyák 2007, 133.

A hagyományos elgondolások szerint hatalom és tudás, hatalom és igazság eredendően szemben állnak egymással.⁴⁴ A hatalom célja az igazság kimondásának elfojtása, ezért a hatalommal le kell számolni. Olyan területeket kell tehát keresni, ahová a hatalom nem képes behatolni: az igazság terét kell megtalálni, amelyre a hatalom csupán mintegy kívülről képes rátelepedni, elhomályosító ereje azonban külsődleges marad hozzá képest. A metafizika egyik legalapvetőbb, Platón óta uralkodó toposzával találkozunk: a tiszta lényegiséget elhomályosító akcidencia, az azonosság helyére tolakodó különbség, az idealitást beszennyező érzékiség. Foucault szerint ez a megközelítés azonban többé nem lehet termékeny. Hatalom és tudás, hatalom és igazság sokkal intimebb kapcsolatot ápolnak, mint azt a metafizikus hiszi. „A tudás technikái és a hatalom stratégiái nem külsődlegesek egymáshoz képest.”⁴⁵ Ha pedig hatalom és tudás szembenállásának absztrakt alakzatát felszámoljuk, akkor megnyílik számunkra a történelem tere, s annak lehetősége, hogy a két területet mint egymásba fonódó, változó, egymást feltételező és kitermelő mozgásokat elemezzük.

Foucault *Felügyelet és büntetés* című könyvében,⁴⁶ valamint *A szexualitás története* első, *A tudás akarása* alcímet viselő kötetében⁴⁷ aprólékos történeti elemzéseken keresztül mutatja meg a hatalom tudást megalapozó, azaz a különféle tárgyterületeket és evidenciákat kitermelő, elsősorban a társadalmi gyakorlatokban megmutatkozó működéseit. Három történeti korszak mentén vizsgálja a hatalom lehetséges technológiáit. (1) A középkorból visszamaradt gyakorlatok a bűnös szuverén elleni vétkének kegyetlen megtorlásában és az uralkodó státuszának rituális és performatív visszaállításában,⁴⁸ a kínvallatás igazságteremtő működésében nyerik el jelentőségüket.⁴⁹ (2) A 18–19. század fordulójának reformjavaslatai a test megkínzása és a szuverén általi birtokbavétele helyett a lélek képzetekének manipulációjával próbálják elérni a társadalmi szerződést megszegő bűnös hajlamainak letörését.⁵⁰ Végül (3) a 18. század végétől egyre inkább általánossá válnak azok a testre irányuló, de a középkori mintától teljesen eltérő gyakorlatok, amelyek célja a normától eltérő testek fegyelmezése⁵¹ és a legapróbb mozdulatokra, legáltalánosabb viselkedési mintázatokra kiterjedő ellenőrzése és irányítása a börtönben, a kaszárnyában, az iskolában és hasonló intézményekben jól látható módon, de valójában a társadalmi tér egészében láthatatlanul.⁵² Mindez nem pusztán három történeti kísérlet a bűn elleni küzdelemben, hanem a hatalom három technológiája,⁵³ amelyek komplex társadalmi

44 Foucault *A hatalom mikrofizikája* című szövegében Hegel, Freud és Reich nevét említi a hatalom represszív elképzelésével kapcsolatban (Foucault 2000, 315).

45 Foucault 1996, 101.

46 Foucault 1990.

47 Foucault 1996.

48 Foucault 1990, 66.

49 Foucault 1990, 49–59.

50 Foucault 1990, 126.

51 Foucault 1990, 250.

52 Ezzel kapcsolatban lásd a panoptikusságról szóló leírást: Foucault 1990, 267–309.; Olay – Ullmann 2011, 387.

53 Foucault 1990, 177.

gyakorlatokként a hatalom alanyához és tárgyához képest nem külsődlegesek;⁵⁴ működésük elsődleges hozadéka épp ezek megteremtése. Hogy mit nevezünk bűnnek, hogy ki a bűnöző, és kinek a kezében van a hatalom, ezek nem adottságok, hanem történetileg vannak kialakítva mint a tudás tárgyai, mint az igazságok hordozói. Hasonló a helyzet a szexualitás problematikájával. A represszív hipotézis által középpontba állított hatalmi kényszer, amely elfojtja a nemiség természetes kibontakozását, valamint a késztetést, hogy elbeszéljük, kimondjuk igazságát,⁵⁵ csupán látszat: valójában a hatalom bonyolult és szerteágazó technikáival, rejtett stratégiáival pontosan a szexualitás diskurzussá alakításán munkálkodik.⁵⁶ A középkori szerzetesi aszkézisig és a gyónás intézményéig nyúlik vissza a hatalom azon működése,⁵⁷ amelyben beszédre ösztönzi az alanyt, előhívja, kikényszeríti belőle legmélyebb vágyairól és késztetéseiről tett vallomását; a hatalom nem elfojtja, hanem létrehozza a szexualitás igazságát. Ahogy a kínvallatásban létrejön a vétkes igazsága, úgy jön létre a gyónásban a szexuális lény igazsága. A hatalom a nemiséggel kapcsolatos „tudás akarását” szolgálva a „beszédre bujtogatás” legkülönbözőbb eszközeivel titokként teremti meg az igazságot. Nem létezik eredendő szexuális test, eredendő vágy, mindez különböző módokon, különböző uralmi rendszerekben, a hatalom különböző stratégiáiban jön létre a történelem során. A modernitásban megjelenő új hatalmi stratégiában, a *biohatalomban*⁵⁸ például felerősödik és kiéleződik a nemiség problematikája, s a hatalom fókuszába kerül. A kérdés tehát ismét a történelemre vonatkozik: milyen erők működését feltételezi az az akarat, amely idő feletti állandóként igyekszik felmutatni a nemiségről szerzett tudását?⁵⁹ Hogyan jön létre a hatalomban, és hogyan rendeződik el a diskurzusban ez a tudás? Amit az imént a genealógia kimondott, azt most kimondja a hatalom is: nincs eredendő testiség, mindez történetileg keletkezik.⁶⁰

Hatalom és tudás tehát történetileg összefonódó rendszerek, melyek egymást feltételezik, nem pedig küzdenek egymással.⁶¹

Lehet, hogy le kell számolnunk egy egész hagyománnyal, amelynek alapján azt képzeljük, csak ott lehet tudás, ahol felfüggesztjük a hatalmi viszonyokat, [...] hogy a hatalom örültté tesz, a hatalomról való lemondásnak ezzel szemben az az egyik feltétele, hogy bölcsésé váljék az ember. Ismerjük el inkább, hogy *a hatalom kitermeli a tudást* [...]; hogy hatalom és tudás közvetlenül feltételezi egymást...⁶²

54 Foucault 1990, 34.

55 Foucault 1996, 84–87.

56 Foucault 1996, 20.

57 Foucault 1996, 22.

58 A biohatalom gondolatával kapcsolatban lásd: Foucault 1996, 137–64; Olay – Ullmann 2011, 388.

59 Foucault 1996, 17.

60 Sutyák 2007, 154.

61 Honneth 1993, 170–71.

62 Foucault 1990, 40 (saját kiemelés); Foucault 1996, 63.

Ha tehát a hatalom nem fojtja el a tudást, s a tudás sem dönti meg a hatalmat, akkor a nietzschei kérdéshez érkezünk: „[N]em azt kellene-e megkérdezni, milyen hatalmi törekvés munkál a tudománnyá válás, a tudományként való elismertetés mélyén?”⁶³ „[M]ilyen ez a hatalomtípus, amelyik az igazság társadalmunkban oly nagy hatóerejű diskurzusait képes létrehozni?”⁶⁴

Mit jelent tehát, hogy a hatalom nem elnyom, hanem teremt? Azáltal, hogy igazságot, tudást hoz létre, valamiképp minket magunkat teremt meg. Nem beszélhetünk eredendő transzcendentális szubjektivitásról, eleve adott, létezőként felfogott tudatról, sem fizikai, sem fenomenális testről. A *szubjektum* fogalma Foucault-nál nem az az eredendő adottság, amelynek számára a világ feltárul, a szubjektum hatalmi rendszerek produktumaként, az egyén alávetettként megkonstruált léteként értendő.⁶⁵ „A hatalom valójában alkot; valóságot alkot; tárgyterületeket és igazság-rituálékat hoz létre. Az egyén és a róla nyerhető ismeret ennek az alkotásnak a része.”⁶⁶ A büntető mechanizmusok, a fegyelmező rendszerek, a nemiség stratégiai különböző történeti szituációkban más és más irányokból megközelítve, más és más intenzitással és ökonómiával hozzák létre az embert a maga testi-lelki-szexuális valóságában.⁶⁷

[A]z individuumot nem úgy kell elgondolni, mint valamilyen elemi magot, ósatomot, [...] amin és amivel szemben a hatalom kifejti és érvényesíti erejét, alávetve és megtörve ezáltal az egyéneket. [...] Az individuum a hatalom egyik effektusa...⁶⁸

A hatalomnak nincs előzetes tárgya, amelyet mintegy utólag megszáll, amelyben pozícióját megerősíti és fenntartja, a tárgyat maga a hatalom hozza létre. S ez elsődlegesen saját magunkra vonatkozik: az, hogy önmagamra többé-kevésbé zárt egységként tekintek, nem egy primordiális öneszmélés végső evidenciája, hanem a hatalom produktivitásában történetileg megképződő és alakuló szituáció.⁶⁹

A hatalom nem a tudás ellenében fejt ki hatását, hanem kitermeli azt: megteremti a tudást, az igazságot, a szubjektumot. Hogyan működik egy ilyen hatalom? Amint láttuk, nincs előzetes, egységes tárgya, amelyre hat, de éppígy nincs alánya sem, amely-

63 Foucault 2000, 311.

64 Foucault 2000, 319.

65 Foucault 2002, 399.

66 Foucault 1990, 264.

67 Foucault 1990, 295.

68 Foucault 2000, 323.

69 Constância és Faustino ezt az elképzelést egy olyan Nietzsche-értelmezéssel hasonlítja össze, mely szerint a hatalom akarása ugyan nem rendelkezik szubjektummal mint végső, egységes forrással, de egy decentralizált szubjektív dimenzióban működik (Constância – Faustino 2018, 214). Deleuze interpretációja közelebb áll a foucault-i hatalomfelfogáshoz, hiszen ő teljességgel anonimizálja a hatalom plurális mozgásait, melyek épp ezért megelőzik már a szubjektivitás terének lehatárolását is (Deleuze 1999, 84–89, 135–39).

hez képest külsődleges és utólagos volna.⁷⁰ A társadalmi tér legapróbb, legváratlanabb, legperiferikusabb pontjain bukkan elő, nem határozható meg semmiféle középpontja, otthonos tere, erődtítménye, melyből kitör, s ahová visszatér, miután megtette hatását ártatlan áldozatain.⁷¹ A hatalom foucault-i felfogása minden egység lebontására törekszik, így valójában a „Hatalom” egységes elvéről sem beszélhetünk. A hatalom valójában csak egy név, mögötte azonban egy változékony mezőben keletkező sokaság működik. *A tudás akarásában* olvashatjuk a hatalom decentralizált jellegének talán legtömörebb és leginkább lényegretörő leírását:

[Pozícióját] korántsem valamilyen előzetesen adott középpontban, a szuverenitás egyetlen fókuszában kell keresnünk, amelyből a hatalom származékos vagy lefelé irányuló formái mintegy sugárszerűen áradnak ki; hanem azoknak az erőviszonyoknak az örökösen változó szubsztrátumában, amelyek egyenlőtlenségeikkel újra meg újra létrehozzák, gerjesztik a – mindig helyi és mindig ingatag – hatalmi viszonyokat. A hatalom mindenütt jelenvalósága nem abból ered, hogy mindenre kiterjeszti legyőzhetetlen egységét, hanem abból, hogy nincs olyan pillanat, nincs olyan pont [...], ahol ne volna jelen, ahol meg ne mutatkozna. A hatalom mindenütt jelen van; nem azért, mert mindent átfog, hanem mert mindenünnen előbukkanhat.⁷²

Míndezek nyomán Foucault öt pontban foglalja össze hatalomfelfogását: (1) a hatalmat nem lehet megszervezni, birtokolni vagy megosztani;⁷³ (2) a hatalmi viszonyok szerves részét képezik minden egyéb viszonytípusnak; (3) a hatalom *alulról jön*, eredendően nem polarizált, hanem plurális; (4) a hatalmi viszonyoknak csak céljaik vannak, szubjektumaik nincsenek; (5) az ellenállás is mindig a hatalom terén belül van, nem idegen attól.⁷⁴ Az utolsó pontot különösen lényegesnek tekinthetjük, amennyiben a hatalomról szóló elméletek sokszor valamilyen praxis megelőlegezéseként szolgálnak.⁷⁵ Azok a kérdések, amelyek a hatalom lényegére, gyakorlóinak kitüntetett pozícióira, áldozatainak történelmi sorsára vonatkoznak, legtöbbször egy új felszabadulás ígéretéből inspirálódnak. Foucault ezzel a képpel száll szembe, amikor a hatalmat megkerülhetetlenként írja le. Bizonyos hatalmi gócpontok elleni lázadás csupán szintén valamilyen hatalmi pozícióból indulhat ki.⁷⁶ A hatalom elnyomó tendenciáival szembeszálló cselekvés tiszta ártatlansága, a romboló hatalom és az építő cselekvés mítosza egy megváltás történetét vegyíti a társadalmi

70 Foucault 2000, 315, 322.

71 Foucault 1990, 38–39.

72 Foucault 1996, 95.

73 Honneth 1993, 154.

74 Foucault 1996, 96–99.

75 Itt gondolhatunk például a marxista elképzelésekre: ahhoz, hogy a forradalmi cselekvés lehetővé váljon, meg kell értenünk, hogyan működnek a kapitalista gazdasági rendszeren alapuló hatalmi berendezkedések.

76 Olay – Ullmann 2011, 389.

rendszerek történetébe. Foucault ezzel szemben magát a cselekvést írja le a hatalom jellegzetes mozzanataként.⁷⁷ A hatalom mint mozgás, stratégiák, működésmódok, erőhatások játéka a cselekvés aktivitásának jegyét hordozza magán anélkül, hogy előzetes cselekvő szubjektum állna mögötte. Minden, amit tudunk, minden, amit érzünk és teszünk, amire és ahogyan vagyunk, mindaz, amik vagyunk, hatalmi működések terében konstituálódik. Egy decentralizált, változó, dinamikus hatalom működik bennünk, megteremti testünket és lelkünket, kondicionálja létezésünket, megalapozza a többiekhez való viszonyainkat.⁷⁸ Mégsem a sokaság mögötti egységről van szó, a hatalom nem létezik – a hatalom épp ezeknek az erőszakosságoknak a neve.

A genealógia a történelem perspektíváját a jelenen belül megnyitó aktivitásként szétszórja tudásunkat a sokféleségek és különbségek terébe. Egy dolog, egy viszony, egy típus megjelenése a társadalmi jelenben hosszas küzdelmek árán lehetséges, s a küzdelmek bonyolultsága szerteágazó pozícióival és erővel pontosan a hatalom általános mozgását formázza. Nem véletlen tehát, hogy nagyjából egy időben kerül Foucault érdeklődésének középpontjába a hatalom, s válik kitüntetett munkamódszerévé a genealógiai elemzés: a két probléma már a nietzschei elgondolásban is szorosan összefügg egymással. „Foucault genealógia felé fordulása egy nietzscheánus hatalomkoncepció felé fordulást is jelez.”⁷⁹ A hatalom tanulmányozása mintegy a genealógia látképének keresztmetszetén működik: a genealógus által felfedezett mozzanatok a hatalom terminusaiban vetődnek fel, míg a hatalom megalapozó és produktív gyakorlatai a genealógia rendezetlenségén keresztül fejtik ki hatásukat.

Konklúzió

A jelen, a tudás, az igazság és a szubjektivitás radikálisan történeti képződmények. Ha nincs végső egység, eredet, szabad akarattal bíró alany, ha minden, amit látunk és amik vagyunk, erők játékának, társadalmi-történeti folyamatoknak a véletlenszerű hozadéka, akkor a determinizmus problémája vetődik fel. Olyan erők tartanak minket kezükben, amelyeknek nincs szubjektumuk, de közös céljuk sincs, s amelyektől sohasem voltunk idegenek. Ilyen értelemben egyszerre beszélhetünk *szükségyszerűségről* és *véletlenről* az erők

77 Foucault 2002, 405–6. Cselekvő és cselekvés metafizikus elválasztásának visszautasítása már Nietzschénél megjelenik, lásd: Nietzsche 2019, I/13; Mahon 1992, 124.

78 Fontos megjegyezni, hogy a test kiemelt pozícióban van a hatalom által kitermelt valóságunk aspektusai között, ahogyan azt már a genealógia tárgyalásakor is láttuk. Lightbody felveti a problémát, hogy a test így egyszerre tűnik a hatalmi mozgások szereplőjének és termékének. Megoldásként azt emeli ki a foucault-i gondolatmenetből, hogy a genealógia értelmében egyfajta dinamikus kölcsönviszony áll fenn a kitermelt, s így aktív hatóerővel bíró valóság, valamint a hatalmi gyakorlatok valóságot teremtő és alakító mozgásai között (Lightbody 2018, 176–78).

79 Megill 1985, 241.

játékának, a hatalom plurális mozgásainak egészét tekintve. Nietzsche életnek s olykor *sorsnak* is nevezi ezt a meghatározottságot, s úgy gondolja, hogy mindezt nem meghaladni kell egy majdani felszabadulás reményében, hanem szükségszerűségében és véletlenszerűségében affirmálni. *Amor fati*: annyit jelent, mint igent mondani az élet ártatlanságára, szétszaggatottságára, sorsszerűségére.⁸⁰

Foucault a genealógia és a hatalom tanulmányozása után azzal kezd foglalkozni, hogy hogyan lehetséges önmagunk mint szubjektum újjáteremtése. Hogyan lehetséges önmagunknak mint saját cselekvéseink alanyának a létrehozása?⁸¹ A jelen története *önmagunk* története. „Önmagunk történeti ontológiája” nem más, mint a bennünket létrehozó hatalmi viszonyok genealógiája és az önmagunkról kialakított tudások mint diszkurzív események archeológiája által alkotott, saját magunkon végzett kritikai munka. Ez a kritika pedig a jelenbeli meghatározottságainkon való túllépés lehetőségét hordozza határaink „történelmi-gyakorlati tesztelésének” formájában.⁸² „A hatalom produktivitása az egyén szintjén önnön szubjektivitásának átdolgozásában lehetőségként nyilvánul meg.”⁸³ Nem egy külső nézőpontot kell keresni, ahonnan lerombolhatók azok a rendszerek, amelyek súlya alatt élünk, hanem a hatalom mozgásának, teremtő erejének, játékának a történelemmel való kritikai számvetés módján történő igenlése nyitja meg mindannak látképét, amik még lehetünk, azon túl, ahogyan jelenünkben vagyunk.⁸⁴

Foucault tehát nem csupán értelmezi Nietzschét, nem csupán a módszerét alkalmazza kutatásai során, hanem a kritika és a gondolkodás mozgásainak forradalmi megújítását folytatja. Álláspontom szerint a két szerzőt magáról a gondolkodásról való új típusú gondolkodás jóval azelőtt összekapcsolja, hogy az interpretációs hűség, helyesség kérdése felmerülne. Ha a metafizikus egy mozdulatlan forráspontból eredezteti az elmélet mozzanatait, melyeket a gondolkodása érint, akkor a rögzített, történelem feletti fogalmi konstrukciók merevségének esik áldozatul. A genealógus azonban elsősorban nem egyes metafizikai megállapítások kritikájával foglalkozik, hanem a gondolkodás így értett tiszta szerkezetén *belül* próbálja felkutatni azokat az elemeket, melyek egységét, a történelem, a test vagy a hatalom általi érinthetetlenségét megkérdőjelezzik. Nietzsche filozófiájának legmélyebb tanulsága Foucault számára tehát nem a gondolkodás tartalmával, hanem annak struktúrájával, mozgásával, kimondatlan értéktételezései áll összefüggésben. A jelen, az igazság, a szubjektum értékének megrendítése felfedi, hogy ezeket a pozíciókat a leértékelt elemek (a hatalom, a test vagy a történetiség) az első pillanattól kezdve átjárják, konstituálják. Foucault tehát, mielőtt kutatásai voltaképpen tárgyai felé fordul, tudatosítja és komolyan veszi, hogy saját pozíciója sem állhat az egészen kívül. Nincs abszolút

80 Nietzsche 2017a, IV/276.

81 Ansell-Pearson 2015, 418–19.

82 Foucault 1991, 107–9.

83 Sutyák 2007, 167–68; Constâncio – Faustino 2018, 214.

84 Mahon 1992, 122.

perspektíva, a gondolkodás maga is része annak a sokaságmezőnek, melyet elgondolni igyekszik, hiszen a hatalom vagy a történelem végsőkéig meghatározza gondolkodásunkat, következésképp saját elgondolhatóságukat is. Ez azonban nem felszámolandó *circulus vitiosus*: ezt a lezáratlanságot, ezt a folytonos mozgásban létet, a végső rögzíthetőség e hiányát jelenti társadalmi, történeti, testi lényként élni – ezt jelenti gondolkodni.

Bibliográfia

- Ansell-Pearson, Keith. 2015. „Questions of the Subject in Nietzsche and Foucault: A Reading of Dawn.” In *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, szerk. João Constâncio – Maria João Mayer Branco – Bartholomew Ryan, 411–36. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110408201-019>.
- Constâncio, João – Marta Faustino. 2018. „Nietzsche and Foucault on Power: From Honneth’s Critique to a New Model of Recognition.” In *Foucault and Nietzsche: A Critical Encounter*, szerk. Alan Rosenberg – Joseph Westfall, 203–25. London – Oxford – New York – New Delhi – Sydney: Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781474247412.ch-008>.
- Deleuze, Gilles. 1999. *Nietzsche és a filozófia*. Ford. Moldvay Tamás. Debrecen: Gond – Holnap.
- Dreyfus, Hubert L. – Paul Rabinow. 1983. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel. 1990. *Felügyelet és büntetés: A börtön története*. Ford. Fázsi Anikó – Csűrös Klára. Budapest: Gondolat.
- Foucault, Michel. 1991. „Mi a felvilágosodás?” Ford. Szokolczay Árpád. In *A modernség politikai-filozófiai dilemmái, a felvilágosodáson innen és túl: Michel Foucault írásából*, szerk. Szokolczay Árpád – Gáthy Vera, 87–114. Budapest: MTA Szociológiai Kutató Intézete.
- Foucault, Michel. 1996. *A szexualitás története: A tudás akarása*. Ford. Ádám Péter. Budapest: Atlantisz.
- Foucault, Michel. 1998. „Nietzsche, a genealógia és a történelem.” Ford. Romhányi Török Gábor. In *A fantasztikus könyvtár: Válogatott tanulmányok, előadások és interjúk*, szerk. Romhányi Török Gábor, 75–91. Budapest: Pallas – Attraktor.
- Foucault, Michel. 2000. „A hatalom mikrofizikája.” Ford. Kicsák Lóránt. In *Nyelv a végtelenhez: Tanulmányok, előadások, beszélgetések*, szerk. Sutyák Tibor, 307–30. Debrecen: Latin Betűk.
- Foucault, Michel. 2002. „A szubjektum és a hatalom.” Ford. Kiss Attila Atilla. In *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása: A posztstrukturalizmustól a posztkolonialitásig: Szöveggyűjtemény*, szerk. Bókay Antal – Vilcsék Béla – Szamosi Gertrud – Sári László, 396–409. Budapest: Osiris.
- Harcourt, Bernard E. 2021. „Five Modalities of Michel Foucault’s Use of Nietzsche’s Writings (1959–73): Critical, Epistemological, Linguistic, Alethurgic and Political.” *Theory, Culture and Society*. <https://doi.org/10.1177%2F0263276421994916>.
- Honneth, Axel. 1993. *A Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Ford. Kenneth Baynes. Cambridge – London: The MIT Press.

- Lightbody, Brian. 2018. „Twice Removed: Foucault’s Critique of Nietzsche’s Genealogical Method.” In *Foucault and Nietzsche: A Critical Encounter*, szerk. Alan Rosenberg – Joseph Westfall, 167–82. London – Oxford – New York – New Delhi – Sydney: Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781474247412.ch-007>.
- Mahon, Michael. 1992. *Foucault’s Nietzschean Genealogy: Truth, Power and the Subject*. Albany: State University of New York.
- Megill, Allan. 1985. *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, szerk. Giorgio Colli – Mazzino Montinari. Band 12: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*. München: de Gruyter. [KSA 12]
- Nietzsche, Friedrich. 2015. *Bálványok alkonya: Avagy hogyan filozofálunk kalapáccsal*. Ford. Horváth Géza. Budapest: Helikon.
- Nietzsche, Friedrich. 2016. *Jegyzetek a kései hagyatékából III.: A hatalom akarásáról és az örök visszatérésről*. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő: Attraktor.
- Nietzsche, Friedrich. 2017a. *A vidám tudomány: „La gaya scienza”*. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő: Attraktor.
- Nietzsche, Friedrich. 2017b. *Jón, gonoszon túl: Egy jövőbeli filozófia előjátéka*. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő: Attraktor.
- Nietzsche, Friedrich. 2019. *A morál genealógiája: Vitairat*. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő: Attraktor.
- Olay Csaba – Ullmann Tamás. 2011. *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest: L’Harmattan.
- Patton, Paul. 2018. „Foucault, Nietzsche, and the History of Truth.” In *Foucault and Nietzsche: A Critical Encounter*, szerk. Alan Rosenberg – Joseph Westfall, 35–57. London – Oxford – New York – New Delhi – Sydney: Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781474247412.ch-001>.
- Rockhill, Gabriel. 2020. „Foucault, Genealogy, Counter-History.” *Theory & Event* 23/1: 85–119.
- Schrift, Allan D. 1996. „Nietzsche’s French Legacy.” In *The Cambridge Companion to Nietzsche*, szerk. Bernd Magnus – Kathleen M. Higgins, 323–55. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schwendtner Tibor. 2011. *Eljövendő múlt: Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*. Budapest: L’Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület.
- Sutyák Tibor. 2007. *Michel Foucault gondolkodása*. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- Takács Ádám. 2018. *Az idő nyomai: Michel Foucault és a történelem problémája*. Budapest: Kijárat.
- Ullmann Tamás. 2012. *Az értelem dimenziói*. Budapest: Könyvpont – L’Harmattan.

KRITÉRION

Katona Ágnes

Nem jó, de nem is tragikus – Filozófia a metaszkeptikus vita után

Bernáth László – Kocsis László, szerk. 2021. *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Budapest: Kalligram. 464 oldal, 3990 Ft.

Vannak olyan filozófiai viták, amelyekben nem kívánunk állást foglalni, mert egyik állásponttal kapcsolatban sincsenek erős intuícióink, esetleg a felmerülő problémákat jelentéktelennek, tét nélkülinek vagy egyenesen értelmetlennek tartjuk. Azonban a filozófia kudarcáról szóló vitában egyikünk sem lehet közönyös vagy kívülálló: itt a bőrünkre megy a játék.

A vitát kirobbantó Tőzsér János szerint a filozófusoknak kötelessége számot vetni a filozófia sikertelenségével. Tőzsér 2018-as könyvében, *Az igazság pillanataiban* azt állítja,¹ hogy szembe kell néznünk azzal a fájdalmas ténnyel, hogy a filozófia sikertelen episztemikus vállalkozás: több mint 2500 éves története során művelőinek egyetlen szubsztantív filozófiai problémára sem sikerült széles körben elfogadott megoldással előállniuk. Márpedig egy sikertelen vállalkozás szereplőiként – normatív értelemben – nem hihetünk olyan nézetekben, amelyekhez ezen vállalkozás eszközeivel jutottunk. Bármily nehezünkre esik is, ha őszinték és lelkiismeretesek akarunk lenni, akkor kötelességünk minden filozófiai nézetüket feladni és metaszkeptikussá válni.²

Az egzisztenciális válsággal fenyegető kihívás nem maradhat válasz nélkül – cseppet sem meglepő, hogy Tőzsér könyve példátlan vitát generált. Már a megjelenés után nem sokkal több válasz született,³ de a legfontosabb fejlemény *Az igazság pillanatai?* című 2021-es esszékötet, amelyben huszonekét filozófus reagál Tőzsér provokatív állításaira. Talán nem meglepő, hogy a metaszkeptikus konklúziót csak egyetlen szerző fogadja el,⁴ a többség kemény kritikával válaszol Tőzsér álláspontjára. A kritikák fényében el kell ismerni – és

DOI: 10.54310/Elpis.2021.2.6

- 1 A vita nem előzmény nélküli, a szerző már korábban írt erről (Tőzsér 2013a), amiből szintén kibontakozott egy vita. Lásd (idő- és betűrendben): Tőzsér 2013a, Forrai 2013, Mekis – Sutyák 2013, Schwendtner 2013; és a viszontválasz: Tőzsér 2013b. Majd erre: Demeter 2014, Farkas 2014, Molnár 2014; és a viszontválasz: Tőzsér 2014.
- 2 A metaszkeptizmus abban különbözik más (első szintű) szkeptikus álláspontoktól, hogy a filozófia sikertelenségére (egyet nem értés, haladás hiánya stb.) alapozva érvel a filozófiai tézisek megbízhatatlansága mellett, azaz egy *metafilozófiai* álláspont. A metaszkeptikus elsősorban kizárólag a filozófiai tudásban kételkedik, még ha ebből esetleg végül mindenfajta tudás megbízhatatlanságára is következtet. Tőzsér (2018, 167–69) utal a megkülönböztetésre, de nem használja a „metaszkeptikus” kifejezést, ám jelen kötet szerzői közül sokan igen, és végül Tőzsér is átveszi a kifejezést (Tőzsér kézirat).
- 3 Az *Elpis*-ben lásd Paár 2020, Pöntör 2019.
- 4 Szolcsányi egy független érv alapján jut a Tőzsérrel megegyező következtetésre (Szolcsányi 2021).

Tőzsér a kötet végén közölt válaszában el is ismeri⁵ –, hogy a metaszeptikus elképzelés több oldalról is fájdalmas találatokat kapott. A felütés ismeretében különösen abszurd állítás következnek: a vita akár sikeresnek is mondható. Tőzsér a bírálatok alapján ugyanis újragondolta az álláspontját és írt egy új könyvet,⁶ a kritikusok és a kritikusok válaszaival elégedett filozófusok pedig (egyelőre) fellelégezhetnek: nem kell feladniuk filozófiai nézeteiket.

Tanulmányomban megpróbálok egy olyan áttekintést nyújtani az esszékötetben megjelent válaszokról, amely segít eligazodni a különböző álláspontok között, és figyelembe veszi a téma tágabb kontextusát is. Először (I.) összefoglalom Tőzsér stratégiáját és főbb állításait, majd az alapján, hogy a kritikusai melyik állításokat vitatják, röviden felvázolom, hogyan lehetne a legfontosabb válaszokat csoportosítani. Ezután (II.) részletesen tárgyalom az utolsó ellenvetéscsoportot, mely szerint a filozófiai nézetkülönbségek előidézte kihívásból nem következik, hogy metaszeptikussá kell válnunk. Végül pedig (III.) mindezek alapján amellet fogok érvelni, hogy végső soron mindegy, hogyan válaszolunk a kihívásra: akármelyik metafizológiai pozíciót is választjuk, annak egy ponton mindenképpen része lesz mások álláspontjának figyelmen kívül hagyása.

I.

*Az igazság pillanataiban*⁷ Tőzsér két metaszeptikus érvet vonultat fel a filozófiai megismerés sikertelensége mellett: (1) a disszenzusból vett érvet, és (2) az episztemikus felszereltségünk fogyatékoságából vett érvet.⁸ Tőzsér ezeket nem filozófiai érveknek szánja – nem is szánhatja annak, ha nem akar az öncáfolás csapdájába esni. Ezt a következőképpen kívánja elkerülni: egyrészt érveléseiben nem használ fel olyan premisszákat, amelyek filozófiai megfontoláson alapulnak, helyettük empirikus tényekre és truizmusokra („magától értetődőnek tűnő igazságokra”) támaszkodik,⁹ másrészt arra kéri az olvasót, hogy helyezkedjen külső nézőpontra, és a filozófiára kívülről rátekintve lásson be bizonyos igazságokat magáról a filozófiáról.

A disszenzusból vett érv (1) a következőképpen épül fel: a filozófia episztemikus vállalkozás, a filozófusok filozófiai igazságok megtalálását tűzik ki célul. Azonban *empirikus tény*, hogy a filozófiában állandó és mindenre kiterjedő disszenzus uralkodik, a filozófusok eddig képtelenek voltak előállni olyan szubsztantív filozófiai tézissel, amely nemcsak megold egy filozófiai problémát, de amelyet a közösség konszenzusosan elfogad. Tehát a filozófia sikertelen episztemikus vállalkozás, hiszen nem érte el a kitűzött célját. Ennek

5 Tőzsér 2021.

6 Erre a továbbiakban mint „Tőzsér kézirat” hivatkozom.

7 A továbbiakban a főszövegben Tőzsér 2018-as könyvét, *Az igazság pillanatai* IP-ként rövidítem, a válaszokat tartalmazó 2021-es *Az igazság pillanatai?* című kötetre pedig esszékötetként hivatkozom.

8 Tőzsér 2018, 166–67, 322–23.

9 Tőzsér 2018, 23.

a ténynek az a legplauzibilisebb magyarázata, hogy a filozófia módszerei nem alkalmasak arra, hogy megoldják a filozófiai problémákat, vagyis rosszak és megbízhatatlanok. Ezek szerint mi, filozófusok a filozófiai nézeteinket megbízhatatlan módszerekkel alakítjuk ki. Márpedig ha ez így van, akkor a nézeteink nem megfelelően igazoltak. Mivel egy nem megfelelően igazolt álláspontban nem hihetünk normatív értelemben, ezért kötelességünk ezeket – azaz minden egyes filozófiai nézetünket – felfüggeszteni.

Míg a fenti érv a filozófia eddigi sikertelenségétől jut el addig a következtetésig, hogy a filozófiai nézeteink nem igazoltak, az episztemikus felszereltségünk fogyatékoságából vett érveléssel (2) Tőzsér azt próbálja meg bizonyítani, hogy a filozófiai problémákat elviekben is lehetetlen megoldani. Vagyis a filozófia reménytelen vállalkozás. Mivel a válaszok jóval nagyobb hangsúlyt fektettek az első érvre, és a könyvkritikám a második érv részletes bemutatása nélkül is érthető, ezért erre nem térek ki részletesen.

Az esszékötetben közölt tanulmányokat két nagy csoportra lehet osztani: egyik részük Tőzsér állításaival vitatkozik, másik részük pedig a vita egy-egy aspektusát gondolja tovább.¹⁰ A Tőzsérral vitatkozóknak ellenvetéseit a következőképpen lehet tovább csoportosítani: i. a filozófia nem episztemikus vállalkozás;¹¹ ii. a külső nézőpont elhibázott;¹² iii. a disszenzusból vett érvek abszurd és elfogadhatatlan gyakorlati következményei vannak;¹³ iv. a metaszeptikus álláspont öncáfoló;¹⁴ v. konkluzív érvek hiányában sem kell feladnunk filozófiai nézeteinket.¹⁵

Az ellenvetések első csoportja (i.) többé-kevésbé magától értetődő. Az ide sorolt válaszok szerzői tagadják, hogy a filozófia episztemikus vállalkozás volna, mert úgy gondolják, hogy a filozófia célja nem a világról szóló igazságok feltárása, hanem intuíciónk, fogalmi rendszereink koherens képpé formálása,¹⁶ esetleg önmagunk megismerése.¹⁷ Ezekkel az álláspontokkal itt külön nem foglalkozom, de az ötödik ellenvetéscsoport kapcsán még elő fognak kerülni.

Az ellenvetések második csoportja (ii.) a külső nézőpont okozta problémákat veti Tőzsér szemére. Ilyen például, hogy bizonyos terminusok – „episztemikus vállalkozás”, „filozófiai állítás”, „filozófiai módszer” – nincsenek vagy nem elég pontosan vannak definiálva, hiszen félő, hogy a definícióhoz filozófiai tézisekre kellene támaszkodnia. Ez azzal fenyeget, hogy a filozófiai állításokra vonatkozó metaszepticismus globálissá válik és más területekre is kiterjed. Hiszen ha nem mondjuk meg, hogyan különíthetjük el –

10 Az utóbbiak közé sorolom: Bekő 2021, Dombrovski 2021, Eszes 2021, Gébert 2021, Gyarmathy 2021, Pöntör 2021, Szolcsányi 2021.

11 Barcsi 2021, Demeter 2021, Kocsis 2021, Pete 2021.

12 Bárány 2021, Bernáth 2021, Herpai 2021, Márton 2021, Pete 2021, Schmal 2021, Sutyák 2021.

13 Bernáth 2021, Hankovszky 2021, Paár 2021.

14 Bárány 2021, Bernáth 2021, Márton 2021, Schmal 2021, Szabó 2021.

15 Bernáth 2021, Hankovszky 2021, Kocsis 2021, Komlósi 2021, Lautner 2021, Sutyák 2021.

16 Demeter 2021, Kocsis 2021, Pete 2021.

17 Barcsi 2021.

filozófiai elméletek segítségével – a sikertelen episztemikus vállalkozást a sikerestől, a rossz és megbízhatatlan filozófiai módszert a sikeres és megbízható elméleti módszerektől, a filozófiai állításokat a nem filozófiaiaktól, akkor honnan tudhatnánk, mely állításokban hihetünk és melyekben nem? Mi védi meg a szkepticizmustól a truizmusokat, empirikus állításokat, tudományos téziseket és triviális igazságokat?

A harmadik ellenetvéscsoport (iii.) szerzői a metaszkeptikus érv következményeivel foglalkoznak, például azzal, hogy a metaszkeptikus szerint a gyakorlati vonatkozással rendelkező etikai és politikai hiteinket is fel kell adnunk, ez pedig lehetetlen elvárás, hiszen cselekvésképtelenné tenne minket.¹⁸ Tőzsér az *IP*-ban ezt azzal próbálja elfogadhatóbbá tenni, hogy azt hangsúlyozza: a metaszkeptikus kizárólag a filozófiai alapon vallott hiteink feladását követeli tőlünk. A különös tétellel rendelkező „zsigeri hiteinket” (például, hogy létezik elmefüggetlen külvilág) azonban nem kell felfüggeszteni, hiszen erre nem is lennénk képesek. Ezek a hiteink megalapozatlanok maradnak, de nem kell feladnunk őket.¹⁹

A zsigeri hitek megengedése azonban nem igazán menti meg Tőzsér érvelését a tartahatatlanság következményektől. A fontos hiteinket ugyan nem kötelességünk feladni, de az továbbra is probléma, hogy nem fogjuk tudni őket megindokolni, ezért velük kapcsolatban minden racionális diskurzus értelmetlen lesz. Ez tulajdonképpen arra motivál minket, hogy minden hitünk zsigeri maradjon, egyet se kezdjünk el megvizsgálni, hiszen akkor az filozófiai alapot kapna, és ez semmiel sem jobb, mintha megalapozatlanul hagynánk. Ráadásul ha képesek vagyunk rá, úgyis fel kell adnunk, tehát felesleges lenne az álláspontunk mellett érvelni, vagy meggyőző érvek hatására megváltoztatni azt.²⁰ Ez pedig egy olyan világhoz vezet, ahol lehetetlen a különböző zsigeri hittel rendelkezők közti *racionális* párbeszéd. Nem hiszem, hogy ezt a következményt érdemes elfogadnunk.²¹

A negyedik (iv.) és egyben legnépszerűbb ellenvetés szerint Tőzsér öncáfoló. Szinte nem akad kritikus, aki ezt ne róná fel neki. A fő probléma, hogy nem sikerült kívül kerülnie a filozófián, érveiben reflektálatlan filozófiai tézisekre támaszkodik. Például a következő filozófiai tézisek mellett kötelezi el magát: egy filozófiai probléma megoldásához szükséges, hogy a megoldás konszenzusosan elfogadott legyen; egy nem megfelelően igazolt álláspontban nem hihetünk normatív értelemben; episztemikusan egyenrangú felek egyet nem értése esetén mindkét félnek kötelessége felfüggeszteni az álláspontját. De filozófiai álláspont maga a konklúzió is. A metaszkeptícizmus csupán egy a disszenzusproblémára adható metafizológiai válaszok közül, ráadásul szintén

18 Bernáth 2021, Hankovszky 2021.

19 Tőzsér 2018, 189.

20 Paár 2021, 266–68.

21 A II. részben tárgyalt *equilibrizmus* előnye a metaszkeptícizmussal szemben, hogy elkerüli ezt a nemkívánatos következményt.

erősen vitatott nézet, vagyis ízig-vérig filozófiai álláspont. Ez viszont azt jelenti, hogy a metaszkeptikus szerint a metaszkeptikus álláspontban sem hihetünk.²²

II.

A filozófiában uralkodó állandó nézetkülönbségek fennállását egyik szerző sem tagadja. A disszenzus empirikus tény. Azt viszont többen megjegyzik, hogy Tözsér – a külső nézőpontból fakadóan – elhanyagolja a metafilozófiai keret bemutatását,²³ pedig ebből rögtön kiderülne, hogy a filozófiai nézetkülönbségek problémája maga is filozófiai probléma.²⁴ A disszenzusra adható válaszok pedig több figyelmet érdemeltek volna, mert a komolyan vehető pozíciók nem merülnek ki a metaszkeptícizmusban.²⁵ Az alternatív álláspontok bemutatása az *IP*-ban nem sportszerű, az episztemikus vakság és az episztemikus skizofréria csak karikatúrái a valódi álláspontoknak.²⁶ Vagyis – és itt jön be az ötödik válasz csoport (v.) – van olyan álláspont, amely megengedi, hogy a disszenzus ellenére is higgyünk a filozófiai nézeteinkben.

Tözsér az esszékötet végén közölt válaszában nagyrészt elfogadja a fenti kritikákat és felvázol négy metafilozófiai választ, amelyek szerinte kimerítik a lehetőségeket: az equilibrizmust, az episztemikus vakságot, a metaszkeptícizmust és a kései wittgensteiniánus álláspontot.²⁷ Ezeket részletesen be fogom mutatni a kései wittgensteiniánus álláspont (a filozófiai problémák értelmetlen látszatproblémák) kivételével, ugyanis ez a kortárs vitában nem igazán jelenik meg.

A metaszkeptikus kihívás tulajdonképpen az egyenrangú felek közti egyet nem értés episztemológiai jelentőségéről szól.²⁸ A kérdés az, hogy racionális-e hinni az álláspontunkban, ha tudjuk, hogy velünk episztemikusan egyenrangú kollégáink ezzel összeegyeztethetetlen állásponton vannak. A válaszhoz alapvetően két dolgot kell tisztázni. Az első,

22 Pöntör előáll egy javaslattal az öncáfolás elkerülésére (Pöntör 2021), de ez az út nem járható akkor, ha a szkeptícizmus metafilozófiai pozícióként jelenik meg.

23 Bárányi 2021, Márton 2021.

24 Bernáth 2021.

25 Kocsis 2021, 81–82.

26 Tözsér 2018, 200–19. Tözsér episztemikus vakoknak nevezi azokat a filozófusokat, akik szerint az a tény, hogy mások az övékkel összeegyeztethetetlen filozófiai nézetet képviselnek nem számít lényeges evidenciának a saját filozófiai nézeteik értékelésekor. Tözsér azt sugallja, hogy ez az álláspont kizárólag az önreflexió hiányából fakad, és figyelmen kívül hagyja, hogy igenis vannak érvek mellette (lásd Sutyák 2021, 121). Az episztemikus skizofréniában szenvedők pedig azok, aki elfogadják, hogy az övékkel inkompatibilis filozófiai nézeteknek ugyanakkora súlya van, mint a sajátjuknak, és pusztán azért ragaszkodnak mégis a saját nézetükhöz, mert pszichológiailag képtelenek feladni azt. Azaz, Tözsér itt is azt sugallja, hogy ez nem egy egyszerű filozófiai álláspont, amit mindenféle meghasonlás nélkül lehet vallani (lásd Kocsis 2021), hanem egy kellemetlen pszichológiai állapot: „vergődés”.

27 Tözsér 2021, 429; Tözsér kézirat.

28 Komlósi 2021, Szolcsányi 2021; Lautner 2021 filozófiatörténeti kontextusban tárgyalja ezt a problémát.

hogy elfogadjuk-e a következő tézist, amit mint „kizárólagossági tézis” lehet lefordítani (*uniqueness thesis*): azok a közös evidenciák, amelyek alapján az egyet nem értő felek az egymással inkompatibilis filozófiai nézeteiket kialakítják *kizárólag* egyetlen nézetet igazolnak. Vagyis a versengő álláspontok közül csak egyben hihetünk *racióndísan*:²⁹ abban, amelyik eltalálja a valóságot. A többi álláspontot az adott evidenciák nem igazolják megfelelően, vagyis nem lehet bennük racionálisan hinni. Azokat, akik egyetértenek ezzel a tézissel, a tézis nevéből eredően univalistáknak szokás nevezni, akik tagadják, azokat pedig permisszivistáknak (a *permissive*, vagyis megengedő szó alapján).³⁰ Ez azt jelenti, hogy az univalisták tagadják, hogy lehetséges racionális egyet nem értés olyan egyenrangú felek között, akiknek közös az evidenciabázisa.³¹

A második tisztázandó kérdés, hogy egyetértünk-e azzal, hogy az egyetlen *racióndísi* reakció az, ha egyenlő súlyú evidenciának tartjuk az egyet nem értés tényét, és azokat az érveket, amelyek alapján a vitatott filozófiai nézetünket kialakítottuk.³² Akik szerint nem, azok a *steadfast* (rendíthetetlen, állhatatos) nézet hívei. Szerintük az eredeti érveimnek nagyobb súlyt kell tulajdonítani, mint az egyet nem értés tényének,³³ ezért nem irracionális kitartani a vitatott álláspontom mellett. Akik szerint igen, azok a *conciliacionisták* (az angol *conciliate*, azaz egyeztet, kibékít szóból eredően). Ők azt gondolják, hogy az egyet nem értés fényében fel kell függesztenem – vagy legalábbis csökkentenem kell – az álláspontomba vetett hitemet. Azaz valamennyire „össze kell békítenem” az egyet nem értés tényét, és a saját álláspontomat. Ha nem így teszek, hanem továbbra is ugyanúgy ragaszkodom a saját nézeteimhez, akkor irracionálisan viselkedem.

A fenti két osztályzást a következő táblázatban foglalhatjuk össze:

	NEM	IGEN
A saját álláspontunk melletti érvekkel egyenlő súlyú evidenciának tekintjük a disszenzust?	<i>Steadfast</i>	Konciliacionizmus
A közös evidenciák alapján csak egy álláspont lehet racionális?	Permisszvizizmus	Univalizizmus

1. ábra: A két-két szempont

29 A vitában résztvevők a „racióndísi” szót általában az „igazol” és az „észszerű” szinonimjaként használják (Ballantyne – Coffman 2011, 1, 5j.).

30 Bryan – Matheson 2019.

31 Ballantyne – Coffman 2011, 2.

32 Komlósi 2021, 314–16; Márton 2021, 162.

33 Hankovszky 2021, 280–82.

Ezt a négy pozíciót azért vázoltam fel, mert segítségükkel a filozófiai nézetkülönbségek problémájára adható négy válasz a következőképpen konstruálható meg:

Nézetek kombinációja	<i>Steadfast</i>	Konciliacionizmus
Permisszivizmus	(i.) Equilibrizmus	(ii.) Lehetséges álláspont, de nem tárgyalom
Uniquálizmus	(iii.) Episztemikus vakság	(iv.) Metaszkeptícizmus

2. ábra: Kombinációk

(i.) Először lássuk a permisszivizmus és a *steadfast* kombinációját. Eszerint elfogadjuk, hogy a kiinduló evidenciák több álláspontot is igazolnak, vagyis hogy az egymással inkompatibilis álláspontok közül többet is tarthatunk racionálisnak. De mivel egy adott álláspont mellett szóló eredeti érveink fontosabbak, mint az, hogy mások tőlünk eltérő állásponton vannak, ezért teljesen racionális megmaradnunk a saját álláspontunk mellett. Még akkor is, ha sokan nem értenek velünk egyet, és az ő álláspontjuk is racionálisnak számít. Így egy „élni és élni hagyni” típusú metafizológiai pozícióhoz jutunk, ahol mindenki a saját álláspontjának minél jobb és koherensebb kidolgozásán munkálkodik. Ezt a manapság egyre népszerűbb pozíciót szokás *equilibrizmusnak* nevezni.

Az *equilibrizmust* a válaszadók közül Kocsis részletesen tárgyalja,³⁴ de más válaszok is értelmezhetők az *equilibrizmus* melletti elköteleződésésként.³⁵ A pozíció legfontosabb eleme, hogy követői tagadják, hogy a filozófia episztemikus vállalkozás, vagyis hogy igazságok kimondása lenne a célja. Hiszen az *equilibrizmus* hívei szerint a filozófiában egyetlen versengő álláspont mellett sincsenek letaglózó (*knock-down*) érvek, ezért nehéz lenne bárkinek is azt állítania, hogy megtalálta az igazságot. Ezt azonban nem kudarcént kell értékelni, mert a filozófiának nem is ez a feladata. A *filozófus* feladata, hogy saját prefilozófiai intuícioit tiszteletben tartó és koherens elméletet alkosson, amelyet aztán sikeresen megvéd az ellenvetésekkel szemben. Mivel az intuíciónak személyenként változnak, sok versengő elmélet fog létrejönni, így a *filozófusok közössége* egyre jobban feltérképezi a lehetséges elméletek terét – és a közösségnek pontosan ez a feladata. A versengésnek köszönhetően az elméletek egyre koherensebb formában

³⁴ Kocsis 2021, 83.

³⁵ Bernáth 2021; Demeter 2021; Pete 2021; Sutyák 2021, 120–121.

lesznek kibontva, a közösség pedig egyre pontosabban látja majd az álláspontok előnyeit és hátrányait. A filozófia ebben a tekintetben sikeres vállalkozás. Vagyis disszenzus ide vagy oda, egy filozófus őszintén hihet az álláspontjában, amennyiben világosan megmutatja, hogy milyen intuíciók motiválják az elméletét, az elmélet koherenciájának mi az ára, ezt miért érdemes „megfizetni”, illetve hogy az ellene felhozott ellenvetések nem konkluzívak.

Az egyensúlyizmus előnye, hogy nem kívánja a személyes integritásunk feladását. Kitarthatunk és érvelhetünk a számunkra kedves és egzisztenciális tételt bíró nézeteink mellett, és közben a velünk egyet nem értőket sem kell irracionálisnak tartanunk és leértékelnünk. Tözsérnek az a problémája ezzel az állásponttal, hogy arra nem jogosít fel, hogy az elméleteink *igazságában* is higgyünk.³⁶ Hiszen a filozófiai elméleteink alapját alkotó prefilozófiai vélekedéseink nincsenek igazolva. Vagyis megvédtük az álláspontunkat a disszenzus fenyegetésétől, de azt nem állíthatjuk, hogy a miénk az igaz álláspont. Tözsér ezzel tulajdonképpen azt mondja, hogy az egyensúlyizmus a filozófia episztemikus kudarcát nem oldja meg, hanem rezignáltan elfogadja. Ez annyiban igaz, hogy ha lennének letaglózó érvek a filozófiában és sok filozófiai kérdésben konszenzus alakulna ki, akkor az egyensúlyizmus elvesztené legfontosabb motivációját, és ezzel valószínűleg a népszerűségét is. De azt érdemes hangsúlyozni, hogy az egyensúlyizmus csak akkor tűnik *beletörődésnek* a filozófia episztemikus kudarcába, ha feltételezzük, hogy hívei valaha episztemikus vállalkozásként tekintettek a munkájukra, majd a disszenzussal szembesülve szakítottak ezzel a felfogással. Nem gondolom, hogy az egyensúlyizmus híveire általánosan igaz lenne ez a leírás.

(ii.) Érdekes kérdés, hogy koherens álláspont-e a permisszivizmus és a konciliacionizmus kombinációja. Első pillantásra úgy tűnik, a konciliacionizmus feltételezi az unikalizmust, hiszen ha elismerjük, hogy az adott közös evidencia alapján több egymásnak ellentmondó álláspontot is racionálisan fenn lehet tartani, akkor nehéz motivációt találni arra, hogy az ellentmondás fényében miért kellene visszavennünk a saját magabiztosságunkból. Azonban vannak, akik amellet érvelnek, hogy a konciliacionizmus valójában nem feltételezi a unikalizmust.³⁷ Mivel az *IP*-val kapcsolatos vitában ez az álláspont nem játszik szerepet, ezért nem fogom tárgyalni.

(iii.) Nézzük az unikalizmus és a *steadfast* nézetek kombinációját. Az unikalizmus szerint a versengő álláspontok közül csak egy lehet racionális. Mivel a *steadfast* nézet szerint az egyet nem értésre az a racionális reakció, hogy a saját érveimnek nagyobb súlyt tulajdonítok, és így megmaradok az eredeti álláspontom mellett, ezért magától értetődően a vitában csak az én pozícióm racionális. Az ide tartozó filozófus úgy gondolja, hogy sikerült kényszerítő érveket felhoznia az álláspontja mellett, ezért figyelmen kívül

36 Tözsér 2021, 432.

37 Christensen 2016, Lee 2013.

hagyhatja mások egyet nem értését.³⁸ Ezt a reakciót nevezi Tözsér az *IP*-ban episztemikus vakságnak,³⁹ később pedig az „*I am the only one*” nézetnek.⁴⁰

Noha azt állítottam, hogy Tözsér hozzáállása a metaszkeptícizmussal versengő pozíciókhoz nem igazán korrekt, be kell valljam, az „episztemikus vakság” kapcsán nagyon nehéz nem osztozni Tözsér szarkazmusában. Bár nem állíthatom, hogy ez a pozíció biztosan téves, de joggal lehetnek fenntartásaink vele kapcsolatban. Méghozzá azért, mert az ide tartozó filozófus az unikalizmus miatt minden vele egyet nem értő kollégáját irracionálisnak tartja, és így episztemikusan leértékeli.⁴¹ Nem meglepő, hogy a válaszszélek szerzői közül senki sem kelt az álláspont védelmére.

(iv.) Végül jöjjön az unikalizmus és a konciliacionizmus kombinációja. Eszerint elfogadjuk, hogy a vitában álló nézetek közül csak egy – a helyes nézet – lehet racionális. Ha ehhez hozzáteszük, hogy az egyet nem értésnek és az eredeti érveinknek egyenlő súlyt kell adni a helyzet értékelésekor, akkor ebből az következik, hogy nem tudjuk eldönteni, melyik álláspont a helyes – és így a racionális. Ezért az egyetlen racionális megoldás, ha felfüggesztjük az ítéletünket. Ez a metaszkeptikus pozíció. Jól látszik, hogy a metaszkeptikus a saját álláspontjából következően senkit sem tarthat racionálisnak, aki nem függeszti fel a hiteit. Ezért lesz a metaszkeptikus a saját pozícióját tekintve dogmatikus,⁴² és ezért éri az öncáfolás vádja, hiszen a metaszkeptikus pozíció maga is disszenzus tárgya.⁴³

A metaszkeptícizmussal szemben felhozható legsúlyosabb ellenvetésekről (öncáfoló és elfogadhatatlan gyakorlati következményekkel jár) már volt szó. Vajon ezek alapján teljesen figyelmen kívül hagyhatjuk ezt az álláspontot? Tözsér arról szeretne minket meggyőzni, hogy nem. Szerinte bár az öncáfolás komoly probléma, és az is igaz, hogy a metaszkeptikus sem tud kényszerítő érveket prezentálni, addig mégsem dőlhetünk hátra, amíg nem tudjuk megfelelően indokolni, hogy milyen alapon tarthatunk ki filozófiai nézeteink *igazsága* mellett. Az eddig bemutatott metafizikai elméletek pedig nem teljesítették ezt az elvárást. Vagyis a metaszkeptikus álláspont az egyetlen, amely őszintén szembenéz a filozófia sikertelenségével.⁴⁴

Ez a védekezés azonban nem túl sikeres. Egyrészt egy metaszkeptikusnak sincs semmilyen alapja arra, hogy episztemikus kötelességeket kérjen rajtunk számon, hiszen az episztemikus kötelességek létezése is egy vitatott filozófiai tézis.⁴⁵ Persze hivatkozhat az intuíciónra, vagy zsigeri hiteire, de akkor bizony ebben a kérdésben nagyon is *equilibristaként* viselkedik. Másrészt nem igaz, hogy nincs még egy olyan elmélet, amelyik

38 Tözsér 2021, 429.

39 Tözsér 2018, 200.

40 Bernáth – Tözsér 2020, 5; Tözsér kézirat.

41 Bernáth – Tözsér 2020, 6.

42 Márton 2021, 163; Paár 2021, 259.

43 Paár 2021, 263.

44 Tözsér 2021, 446–47; Tözsér kézirat.

45 Szabó 2021, 171.

(1) őszintén szembenézne a metaszkeptikus kihívással és (2) ennek fényében elszámolna a nézeteink igazságával. Én ilyennek tartom az equilibrizmus egyik változatát, amit Tözsér a záróesszében említ is.⁴⁶

Ennek az álláspontnak nincs bevett elnevezése. Néhol az akceptálás címkével lehet rátalálni, Tözsér új könyvében „*no belief, no cry*” equilibrizmusnak nevezi,⁴⁷ Bernáthtal közös cikkükben pedig radikális equilibrizmusként hivatkoznak rá.⁴⁸ Akárhogy is nevezzük, az akceptálók az általam felvázolt keretben közelebb állnak a metaszkeptikus pozícióhoz, mint az equilibrizmushoz. Szintén konciliacionisták,⁴⁹ ezért abban egyetértenek a metaszkeptikussal, hogy fel kell függesztenünk a filozófiai hiteinket – az egyet nem értés fényében nincs racionális indokunk hinni az igazságukban. De azt megengedik, hogy tovább érveljünk a korábban igaznak tartott álláspontunk mellett és ezzel előmozdítsuk a filozófiai közösség céljait, amennyiben egy hitnél gyengébb attitűdöt – az elfogadást – teszünk magunkévá. Az akceptálás és a hit között a legfontosabb különbség, hogy az akceptálás teljesen a mi akarattunkon múlik. Vagyis hinni nem hihetünk az elméletünk igazságában, de munkahipotézisként, kutatási projektként elfogadhatjuk azt.

Persze érthető, hogy Tözsér miért nem szimpatizál ezzel az állásponttal. Egyrészt a hiteinket nagyon nehéz feladni. Másrészt a személyes téttel bíró hitek feladásával filozófiai tevékenységünk üressé és őszintétlenné válna: olyan tézisek mellett kellene érvelnünk, amelyekben nem hiszünk.⁵⁰ Ez pedig cseppet sem vonzó. Ezzel teljesen egyetértek, de ettől még ez egy tartható pozíció, amely teljesíti mindkét elvárást: szembenéz a disszenzussal és elszámol nézeteink igazságával. És ha van olyan álláspont, ami megfelel ennek a két kritériumnak, akkor Tözsérnek nincs alapja arra, hogy az öncáfolás ellenére ragaszkodjon a metaszkeptikus álláspontához. Mondhatnám azt is, hogy tetszik vagy nem, de úgy tűnik, hogy valójában az akceptálás az, amely képes a metaszkeptikus vízióját nem öncáfoló módon megvalósítani.

III.

Nyilvánvaló, hogy a felvázolt metafilozófiai nézetek maguk is disszenzus tárgyai. Amikor metafilozófiai pozíciót választunk, akkor is el kell döntenünk, hogy megnyit adunk a velünk egyet nem értők véleményére. Ez tovább bonyolítja a képet. Nevezzük első szintnek (L1) a mindenféle egyet nem értés *előtt* kialakított hiteinket,

46 Tözsér 2021, 432.

47 Tözsér kézirat.

48 Bernáth – Tözsér 2020, 15.

49 Barnett 2019. Emellett nekem úgy tűnik, Barnett előfeltételezi az unikalizmust is (2019, 14).

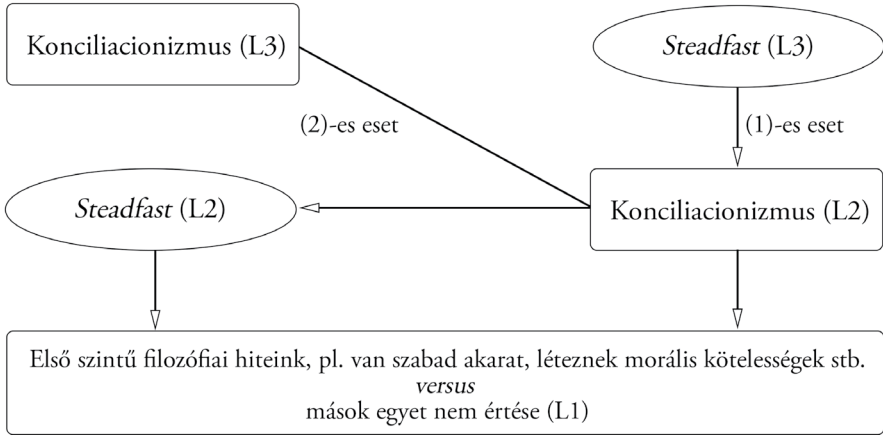
50 Bernáth – Tözsér 2021, 17; Tözsér 2021, 432; Tözsér kézirat.

például, hogy van szabad akarat, hogy vannak morális kötelességeink, vagy hogy léteznek absztrakt entitások. Mikor bejön a képbe a filozófiában uralkodó disszenzus ténye, és eldöntjük, hogy mit kezdünk az első szintű hiteinkkel, és mit gondolunk a velünk egyet nem értőkről, akkor a második szinten választunk pozíciót (L2). Vagyis eldöntjük, hogy a *steadfast* kontra konciliacionizmus, illetve a unikalizmus kontra permisszivizmus vitában melyik oldalra állunk, és ez alapján mit kezdünk az első szintű hiteinkkel, például felfüggesztjük-e őket. Azonban a második szinten lévő álláspontok kapcsán sincs egyetértés a filozófusok között. Ez azt jelenti, hogy amikor a második szinten lévő álláspontunkat vitatják, akkor megjelenik a harmadik szint (L3), ahol arról kell dönteni, hogy a második szintű hiteinkkel mit kezdünk a disszenzus fényében. Például feladjuk-e a konciliacionizmusunkat, hiszen ez maga is egy vitatott álláspont?

Akik második szinten a *steadfast* hívei – vagyis úgy vélik, a saját érvelésüknek nagyobb súlyt kell tulajdonítani, mint a disszenzusnak, ezért kitarthatnak az álláspontjuk mellett –, azok a harmadik szinten is nyugodtan kitarthatnak (L3 *steadfast*). A konciliacionisták viszont nehéz helyzetbe kerülnek. Ugyanis nem lehetnek minden szinten konciliacionisták. Amikor maga a konciliacionizmus (L2) lesz a vita tárgya, akkor a harmadik szinten dönteniük kell: (1) *kitartanak* a konciliacionizmus (L2) mellett, ezzel bevállalva, hogy ebben az esetben a második szintű konciliacionizmusból a harmadik szinten *steadfast* módon (L3) nem engednek, vagy (2) a harmadik szinten *lemondanak* a második szintű konciliacionizmusról. Ekkor a harmadik szinten a konciliacionizmussal (L3) összhangban cselekszenek, de cserébe a második szinten nem lehetnek konciliacionisták, hanem fel kell függeszteniük a konciliacionizmusba vetett hitüket. Ez pedig azzal jár, hogy az első szintű hiteik mellett mégiscsak ki fognak tartani, pontosan úgy, mintha eredetileg második szinten a *steadfast* hívei lettek volna (lásd 3. ábra).

Ez a probléma nem zárható le annyival, hogy a konciliacionizmus öncáfoló, ugyanis valaki nyugodtan mondhatja, hogy az az alapelve, hogy L2 és L3 szinten más elveket fogad el az egyet nem értés kapcsán. A probléma az, hogy elkerülhetetlen, hogy valamelyik szinten ne *steadfastek* legyünk. John Pittard ezt úgy mutatja meg, hogy nem a különböző szintekre helyezi a hangsúlyt, hanem megkülönbözteti egymástól a konciliacionista elvbe vetett *hitet* és az elv alapján történő érvelést.⁵¹ A fenti (1) esetén szerinte az történik, hogy a konciliacionizmusba (L2) vetett hitem nem változik, de a mellette szóló (L3) érvelésem *steadfast* lesz – hiszen nem veszem figyelembe, hogy mások vitatják a konciliacionizmust (L2). A (2) esetén a hitem megváltozik, lemondok a konciliacionizmusról (L2), de azért, mert a magasabb szintű konciliacionizmus (L3) ezt követeli tőlem. Vagyis, a hitem *steadfast* (L2) lesz, de a hitem melletti érveléssel tiszteletben tartom a konciliacionizmust (L3).

51 Pittard 2015, 9.



3. ábra

Milyen következményekkel jár ez a metafizikai pozíciók közti választásra nézve? Nos, a (2) esetén második szinten lemondok a konciliacionizmusról, vagyis második szinten nem lehetek metaszeptikus vagy akceptáló. Az (1) esetén a harmadik szinten teszem le a *steadfast* (L3) mellett a voksomat. Vagyis második szinten lehetek metaszeptikus vagy akceptáló, de nagyon nehéz lesz amellett érvelnem, hogy ha én egy harmadik szintű *steadfast* (L3) pozíció alapján vagyok második szinten metaszeptikus vagy akceptáló (L2), akkor másokat mi tartson vissza attól, hogy a saját második szintű *steadfast* (L2) álláspontjukat tekintve a harmadik szinten *steadfastek* (L3) maradjanak, és ebből fakadóan metafizikai pozíciójuknak az *equilibrizmust* (L2) válasszák. Mivel a választásom mindenképpen tartalmazni fogja a *steadfast* pozíció legitimnek tartását, nem igazán kárhozzátathatok senki azért, mert valamelyik szinten *steadfast* módon kitart a hite mellett. Ez nem jelenti azt, hogy ne lehetnének független érveim mellett, hogy miért jobb valamelyik szinten konciliacionistának lenni, de azt igen, hogy *prima facie* elfogadhatónak tartom, hogy valaki a saját álláspontjának nagyobb súlyt tulajdonítson. A konciliacionista ugyan koherens marad, de rossz pozícióból indul, ha konciliacionizmusát másra is rá szeretné kényszeríteni.

Ez azt jelenti, hogy nyugodtan lehetünk *steadfastek* – és így *equilibristák* (vagy akár *I am the only one* filozófusok), ha arra hivatkozunk, hogy a metaszeptikus és az akceptáló önkényesen⁵² (vagy prefilozófiai intuícióival összhangban) döntött úgy, hogy nem a második, hanem a harmadik szinten lesz *steadfast*. Ez nem egy szívderítő kép. Bár mondhatjuk, hogy egyelőre megvédtük a filozófiai hiteinket, de valahol mégis nyugta-

52 Bernáth 2021, 299.

lanító azzal szembesülni, hogy ezek szerint más-más szinten, de még a hiteinkhez való ragaszkodás kérdésénél is mindenki ragaszkodni fog a saját álláspontjához, mintha mi sem történt volna.

Bibliográfia

- Ballantyne, Nathan – Coffman, E. J. 2011. „Uniqueness, Evidence, and Rationality.” *Philosophers' Imprint* 11: 1–13.
- Bárány Tibor. 2021. „Filozófiai problémák, episztemikus vállalkozások és metafilozófiai szkepszis.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 186–206. Budapest: Kalligram.
- Barcsi Tamás. 2021. „Filozófia, önmegismerés, terápia.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 132–48. Budapest: Kalligram.
- Barnett, Zach. 2019. „Philosophy Without Belief.” *Mind* 128/1: 109–38. <https://doi.org/10.1093/mind/fzw076>.
- Bekő Éva. 2021. „Metafizikai igazságok és a szenvedés megszűnése: az ind filozófia mint episztemikus vállalkozás és mint terápia.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 347–65. Budapest: Kalligram.
- Bernáth László. 2021. „A döntés pillanatai.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 289–308. Budapest: Kalligram.
- Bernáth László – Tözsér János. 2020. „Epistemic self-esteem of philosophers in the face of philosophical disagreement.” *Human Affairs* 30/3: 328–42. <https://doi.org/10.1515/humaff-2020-0029>.
- Bernáth László – Tözsér János. 2021. „The Biased Nature of Philosophical Beliefs in the Light of Peer Disagreement.” *Metaphilosophy* 52/3–4: 363–78. <https://doi.org/10.1111/meta.12501>.
- Bryan, Frances – Jonathan Matheson. 2019. „Disagreement.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, szerk. Edward N. Zalta. [<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/disagreement/>] (2021.11.01.)
- Christensen, David. 2016. „Conciliation, Uniqueness and Rational Toxicity.” *Nous* 50/3: 584–603. <https://doi.org/10.1111/nous.12077>.
- Demeter Tamás. 2014. „A filozófiai tudás természetéről.” *Magyar Filozófiai Szemle* 58/2: 125–29.
- Demeter Tamás. 2021. „A filozófia nem episztemikus vállalkozás.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 23–37. Budapest: Kalligram.
- Dombrovski Áron. 2021. „A metafilozófiától a tudománypolitikáig.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 401–17. Budapest: Kalligram.
- Eszes Boldizsár. 2021. „Nagy kérdések, nagy kép, nagy adatok. Az igazságról és a filozófia lehetőségeiről a tudományok korában.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 328–44. Budapest: Kalligram.

- Farkas Henrik. 2014. „Probléma és perspektivizmus (válasz Tözsér János Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben? című írására).” *Magyar Filozófiai Szemle* 58/2: 130–38.
- Forrai Gábor. 2013. „Nem, Platón, te nem vagy irracionális.” *Magyar Filozófiai Szemle* 57/2: 101–13.
- Gébert Judit. 2021. „Sikeres-e a közgazdaságtan?” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 364–83. Budapest: Kalligram.
- Gyarmathy Ákos. 2021. „Szóba hozható-e az externalista episztemológia a metafilozófiában?” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 93–110. Budapest: Kalligram.
- Hankovszky Tamás. 2021. „A disszenzus értéke.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 275–88. Budapest: Kalligram.
- Herpai Csaba Sándor. 2021. „Episztemikus vállalkozások.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 57–71. Budapest: Kalligram.
- Kocsis László. 2021. „Filozófia konkluzív érvek nélkül: beérhetjük-e azzal, hogy episztemikus egyensúlyra törekszünk?” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 72–92. Budapest: Kalligram.
- Komlósi Andrea. 2021. „Egyet nem értés és episztemikus kockázat.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 311–27. Budapest: Kalligram.
- Lautner Péter. 2021. „A filozófia mint episztemikus vállalkozás. A szkeptikus diagnózis.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 225–35. Budapest: Kalligram.
- Lee, M. Brandon. 2013. „Conciliationism Without Uniqueness.” *Grazer Philosophische Studien* 88/1: 161–88. https://doi.org/10.1163/9789401210508_009.
- Márton Miklós. 2021. „Miért lehetünk meta-metaszkeptikusok? A disszenzusból vett érv kritikája.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 151–66. Budapest: Kalligram.
- Mekis Péter – Sutyák Tibor. 2013. „Egyetértés és egyértelműség. (Válasz Tözsér János Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben? című tanulmányára).” *Magyar Filozófiai Szemle* 57/2: 114–27.
- Molnár Gábor. 2014. „Soha ne mondd, hogy soha. Ellenvetések Tözsér János Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben? című tanulmányával szemben.” *Magyar Filozófiai Szemle* 58/2: 113–24.
- Paár Tamás. 2020. „Miért ne legyünk »szkeptikusok«? Gondolatok Tözsér János könyve és Pöntör Jenő cikke kapcsán.” *Elpis* 13/1: 129–140.
- Paár Tamás. 2021. „Szerénytelen mihasznák – avagy maradok antiszkeptikus, kétségekkel.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 253–71. Budapest: Kalligram.
- Pete Krisztián. 2021. „Józan ész és a filozófia szerepe.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 38–54. Budapest: Kalligram.
- Pittard, John. 2015. „Resolute conciliationism.” *Philosophical Quarterly* 65/3: 442–63. <https://doi.org/10.1093/pq/pqv022>.

- Pöntör Jenő. 2019. „Hogyan tudja elkerülni a szkepticizmus az öncáfolat csapdáját? Gondolatok Tőzsér János könyve kapcsán.” *Elpis* 12/1: 121–33.
- Pöntör Jenő. 2021. „Lehet-e a priori módon érvelni a tézis mellett, hogy nem tudunk a priori semmit?” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 207–21. Budapest: Kalligram.
- Schmal Dániel. 2021. „Taktikus kétely.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 236–52. Budapest: Kalligram.
- Schwendtner Tibor. 2013. „Értelmes megismerő vállalkozás-e a filozófia? Megjegyzések Tőzsér János tanulmányához.” *Magyar Filozófiai Szemle* 57/2: 128–34.
- Sutyák Tibor. 2021. „Tizenkét dühös megjegyzés Tőzsér János *Az igazság pillanatai* című könyvéről.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 111–31. Budapest: Kalligram.
- Szabó L. Imre. 2021. „Egy szkeptikus paradoxonjai.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 167–85. Budapest: Kalligram.
- Szolcsányi Tibor. 2021. „Metafilozófiai szkepticizmus és a filozófiai módszertani önreflexió.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 384–400. Budapest: Kalligram.
- Tőzsér János. 2013a. „Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben?” *Magyar Filozófiai Szemle* 57/1: 159–72.
- Tőzsér János. 2013b. „Maradok szkeptikus, tisztelettel.” *Magyar Filozófiai Szemle* 57/2: 135–46.
- Tőzsér János. 2014. „Miért vagyok továbbra is szkeptikus?” *Magyar Filozófiai Szemle* 58/2: 139–50.
- Tőzsér János. 2018. *Az igazság pillanatai. Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest: Kalligram.
- Tőzsér János. 2021. „Két év »távlatából«.” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 421–61. Budapest: Kalligram.
- Tőzsér János. Előkészületben. *An Essay on the Ethics of Philosophical Beliefs*. [Tőzsér kézirat]

Pöntör Jenő

**A szkepticizmus mint irracionalizmus:
egy nem öncáfoló radikális szkepticizmus vázlata.
Válasz Paár Tamásnak**

Az *Elpis* 2019/1-es számában megjelent írásom¹ első részében Tőzsér János *Az igazság pillanatai* című könyvében² kifejtett szkeptikus érvét elemezve azt igyekeztem megmutatni, hogy Tőzsér érvével szemben – a szerző állításával ellentétben – nagyon is jogos az a szokásos, antiszkeptikus vád, mely szerint a gondolatmenet öncáfoló. Ugyanakkor – a második részben – megkíséreltem nagy vonalakban felvázolni a radikális szkepticizmusnak egy az öncáfolatot szerintem sikeresen elkerülő formáját.

Paár Tamás később szintén egy, az *Elpis* hasábjain³ megjelent cikkben egyszerre reagált Tőzsér könyvére és az én említett írásomra. Fő állításai:

Az alábbiakban először is azt mutatom meg, hogy bár Tőzsér filozófiával szembeni szkepticizmusa valóban öncáfoló, ennek okai mélyebbek, mint Pöntör feltételezi. Majd pedig amellettt érvelek, hogy a náluk megjelenő szkepticizmus nem kerülheti el az öncáfolatot a Pöntör vázolta módon, és bár lehet úgy szkeptikus valaki hozzájuk hasonló módon, hogy nem öncáfoló, ezt csak olyan veszteségek árán teheti, amelyek révén szkepticizmusából csupán egy nagyon is törekény és voltaképp önkényes pozíció marad.⁴

Paár fő kifogása a Tőzsérral szemben tett ellenvetéseimet illetően – nagyon tömören – úgy foglalható össze, hogy míg én elsősorban a Tőzsér könyvének harmadik fejezetében megfogalmazott szkeptikus érv kritikájára fókuszálok,⁵ addig Tőzsér szkepticizmusának öncáfoló volta nem kizárólag és nem elsősorban az expliciten megfogalmazott szkeptikus érvben érhető tetten, hanem az egész műben lefektetett érvelésben olyan mélyebben rejlő okokra vezethető vissza, melyeket én nem tárok fel.

Nos, bár Tőzsér művét illetően a célom kifejezetten az említett érv, nem pedig Tőzsér teljes érvelésének kritikája volt, elismerem, hogy írásom elején ezt nem jeleztem kellően egyértelműen. Ennyiben tehát Paár kritikája jogos. Egyébként Paár e szóban forgó mélyebben fekvő okokat feltáró elemzésével nagyrészt egyetértek. Paár magára az érvre vonatkozó kritikám állításait nem vitatja attól eltekintve, hogy szerinte én

DOI: 10.54310/Elpis.2021.2.7

1 Pöntör 2019.

2 Tőzsér 2018.

3 Paár 2020.

4 Paár 2020, 129.

5 Tőzsér 2018, 166–67.

félreértelmezem Tőzsér truizmusfogalmát. Továbbá felhívja a figyelmet a tőzséri truizmusfogalommal kapcsolatos néhány olyan problémára, melyekkel én nem foglalkozom. Abban nem vagyok biztos, hogy valóban „félreértelmezem” a fogalmat, és nem inkább arról van szó, hogy egy, a szövegből adódó lehetséges értelmezését veszem alapul (arra, hogy nem teljesen alaptalan az én értelmezésem, egyébként Paár is tesz utalást), abban viszont igen, hogy ebben a vonatkozásban – Paárhoz hasonlóan – mélyebbre kellett volna ásnom. De a lényeg az, hogy Paár kritikájával a tőzséri truizmusfogalom kapcsán szintén egyetértek.

Így jelen írásban csak a második – a saját álláspontomra vonatkozó – állításával vitatkozom: azt igyekszem megmutatni, hogy a hiteink racionális voltát tagadó szkepticizmus radikális (tehát minden hitünkre kiterjedő) változatának lehetséges olyan nem öncáfoló formája, amely sem nem „törékeny”, sem nem „önkéntes” álláspont. Ehhez első lépésben röviden felvázolom, hogy mit értek a szkepticizmus szóban forgó változata alatt.

A szkepticizmus mint irracionalizmus

A hiteink racionális voltát és a hiteink igazoltságát tagadó szkepticizmust a legtöbben hajlamosak nagyjából ugyanannak az álláspontnak tartani – minthogy a legtöbben a racionalitás fogalmát az igazolás fogalmához kötik. A továbbiakban én is adottnak veszem, hogy az igazolás legalábbis szükséges feltétele a racionalitásnak. Továbbá, minthogy a hiteink igazoltságát tagadó szkepticizmus mindenekelőtt internalista elméleti keretben jelent komoly kihívást, „igazoláson” végig igazolásiinternalista értelemben vett igazolást fogok érteni.⁶ „Igazolásiinternalizmus” alatt pedig egyszerűen a következő álláspontot: az igazoltság hiteink reflexió útján hozzáférhető tulajdonsága.⁷

Számos reflexió útján hozzáférhető pszichológiai motivációnk lehet arra, hogy egy állítást igaznak fogadjunk el. Hihetem például azt, hogy az éjjel Bangladesben voltam, mivel emlékszem rá, hogy az éjjel azt álmodtam, hogy Bangladesben vagyok. Hihetem azt, hogy a koronavírus elleni oltás sokkal veszélyesebb, mint maga a koronavírus, mert éppen hallom, hogy a Mari néni azt mondja a piacon. Azonban az álombeli tapasztala-

6 Persze tisztában vagyok azzal, hogy a racionalitásnak léteznek ettől eltérő koncepciói. Például lehet érvelni amellel, hogy a racionalitásnak nem szükséges feltétele az igazolás (lásd például Bartley 1964), nem is beszélve a reflexió episztemikus szerepéről, illetve az externalista és internalista álláspontok között az utóbbi évtizedekben zajló vitákról. Mégis most abból a feltételezésből indulok ki, hogy a legtöbbszörünk racionalitásfogalma nem engedi meg, hogy igazak legyenek például a következő állítások: *S racionálisan, de igazolatlanul / minden bizonyíték nélkül hiszi p-t; S racionálisan hiszi p-t, de nem tudja, hogy p-ben való hite igazolt / bizonyítékokon alapul-e, vagy sem.*

7 E meghatározás igencsak messze van az igazolásiinternalizmus szabatos definíciójától, de mostani célunknak ebben a formában is megfelel.

tot és Mari néni tudományos kérdésekben tett megnyilatkozásait nem szoktuk egy hit igazolásának tekinteni.⁸

Azt kell mondanunk, hogy azon reflexió útján hozzáférhető pszichológiai motivációink köre, melyek alapján hihetünk valamely p állítást, és amelyeket egyúttal p -ben való hitünk igazolásaként szokás elfogadni, meglehetősen szűk. Ilyenek például a p által kifejezett tény (vagy bármely ontológiai típusba sorolható entitás) bizonyos feltételeknek megfelelő körülmények közötti észlelése, vagy olyan – a következtetési szabályoknak megfelelő – deduktív vagy nem-deduktív következtetések végrehajtása, melyek konklúziója p . Ezek a pszichológiai motivációk gyakran nagyon erős pszichológiai késztetések arra, hogy kialakítsunk magunkban egy hitet. Ha van egy asztallátás élményem (normális körülmények között), aligha vagyok képes elhinni, hogy nincs előttem egy asztal. Vagy ha azt hiszem, hogy *ha esik az eső, akkor vizes a föld*, és azt is hiszem, hogy *esik az eső*, bizonyára azt is fogom hinni, hogy *vizes a föld*. Ugyanakkor a rendesen igazolásként elfogadott motivációkat mégsem azért tartjuk igazolásnak, mert megfelelően erős késztetést jelentenek arra, hogy elhigyünk valamit: ha valaki azt álmodja, hogy előtte van egy asztal, e tapasztalat (álmában) jelenthet éppen olyan erős késztetést számára arra, hogy azt higgye, előtte van egy asztal, mint az asztallátás veridikus érzéki tapasztalata. Az előbbit minden bizonnyal azért nem tekintjük igazolásnak, mert semmilyen mértékű garanciát nem nyújt arra, hogy a rá alapozott hit igaz. Ennek alapján kézenfekvő azt gondolni, hogy azért pont azokat a pszichológiai motivációkat szokás igazolásnak tekinteni, melyeket igazolásnak tekintünk, mert azt gondoljuk, hogy tudjuk (vagy legalábbis igazoltan hihetjük), hogy meglettük megfelelő mértékben valószínűsíti az általuk eredményezett hit igazságát.⁹

A racionalitás és a racionalizmus fogalmára koncentrálva¹⁰ a fentiek fényében azt mondhatjuk, hogy a racionalizmus lényegi állítása, hogy a számos reflexió útján hozzáférhető hitformáló pszichológiai motivációink közül néhány kiválasztható (ezeket szokás hagyományosan az igazolás standard formáinak tekinteni), és csak az e motivációk alapján kialakított hiteink racionálisak. Továbbá a racionalista szerint e pszichológiai motivációink episztemikusan kitüntetettek, mégpedig azért, mert – ellentétben számos egyéb hitek kialakítására készítő pszichológiai motivációval – ezekről tudjuk (vagy legalábbis igazoltan hihetjük), hogy nagy valószínűséggel igaz hitek kialakítására vezetnek. A radikális szkeptikus álláspont ebben a keretben pedig úgy is megfogalmazható, hogy nem igaz, hogy a reflexió útján hozzáférhető pszichológiai motivációinknak létezik egy

8 Természetesen kivételként elképzelhetők speciális esetek: mint például amikor a szóban forgó hit magára az álmotapasztalatra vonatkozik, vagy amikor Mari néni egyébként nagy szakmai tekintélynek örvendő virológus.

9 Én a magam részéről most – megint csak érvélenélkül – egyértelműen a veritizmus mellett teszem le a voksomat abban a vitában, mely arról szól, hogy miben áll az igazolt hitek episztemikus kitüntetettsége.

10 „Racionalizmuson” itt természetesen mint az irracionalizmussal, és nem mint az empirizmussal szemben álló álláspontot értem. A szónak ebben a (tágabb) értelmében az empiristák is racionalisták.

a fenti értelemben kitüntetett köre. Így az sem igaz, hogy hiteink két csoportra oszthatók: racionális és irracionális hitekre.¹¹ A *racionalitás pusztán mítosz*.

A tradicionális, jól ismert szkeptikus érvek – most itt elsősorban a szkeptikus hipotézisre épülő érvekre gondolok – értelmezhetőek úgy is, hogy pont arra világítanak rá, hogy bár (reflexió útján) igazoltan hihetjük, hogy egy adott pszichológiai motiváció alapján hiszünk valamely p állítást, azt már nem hihetjük igazoltan, hogy a szóban forgó pszichológiai motiváció nagy valószínűséggel igaz hitek kialakítására vezet. Például igazoltan hihetem, hogy p érzéki tapasztalata alapján hiszem, hogy p , de azt nem tudom igazolni, hogy az érzéki tapasztalatok általában igaz hitekre vezetnek.

Ezek az érvek voltaképpen a következő két tézis valamelyikére épülnek.

1. Igazolatlanul hisszük, hogy egy adott pszichológiai motivációtípus általában igaz hitek kialakítására vezet (ilyen érvek például – a tapasztalati élményeknél maradvány – az agyak a tartályban érv vagy az álomargumentum *lehetséges, hogy mindig álmodom* állításra épülő változata).
2. Még ha el is fogadjuk, hogy a kérdéses pszichológiai motivációtípus rendszeren igaz hitek kialakítását eredményezi, egyetlen partikuláris szituációban sem hihetjük igazoltan, hogy éppen nem vagyunk tévedés áldozatai valamilyen furcsa körülmény fennállása folytán (ide sorolhatók például a különféle érzéki csalódások/hallucinációk lehetőségére alapozó érvek vagy az álomargumentum *mindig lehetséges, hogy álmodom* állításra épülő változata).¹²

Öncáfoló-e az irracionalista szkepticizmus?

Az előző írásomban lényegében azt igyekeztem megmutatni, hogy az imént vázolt radikális szkepticizmus képviselőjének nem feltétlenül kell beleesnie az öncáfolat csapdájába: sem abban az értelemben, hogy amikor azt állítja, *azt hiszem, hogy egyetlen hitünk sem igazolt*,¹³ akkor ezzel *ipso facto* ellentmond önmagának, sem pedig abban az értelemben, hogy azzal, hogy e hite igazolásául valamilyen szkeptikus érvet prezentál, maga ismeri el, hogy legalább ezt a szkeptikus hitet (racionálisan) igazolt hitnek tekinti. Alapvetően két tézis mellett érveltem: (1) a (radikális) szkeptikus hit önmagában semmiképp sem

11 Bár – ahogy Paár helyesen megjegyzi (Paár 2020, 137) – a nem racionális hitek nem feltétlenül csak az „irracionális” kategóriába sorolhatók, az egyszerűség kedvéért most az „irracionalist” a „nem racionális” szinonimájának fogom tekinteni.

12 Egy másik lehetséges iránya a szkeptikus érvelésnek, hogy a szkeptikus már azt is tagadja, hogy reflexió útján valóban tudhatjuk, hogy milyen pszichológiai motiváció alapján alakítottuk ki valamely hitünket: mindig fennáll annak a lehetősége, hogy úgy tűnik számunkra, hogy racionális megfontolások alapján hisszük, hogy p , holott valójában valamilyen előtűnk rejtve maradó (a racionalista szerint is) irracionális indok áll a háttérben.

13 Paár több példamondatom közül főként erre fókuszál, így most maradok én is ennél.

tekinthető öncáfólónak, mivel például az *azt hiszem, hogy egyetlen hitünk sem igazolt* állítás nem tartalmaz önellentmondást, illetve (2) a szkeptikusnak nem kell álláspontját érvekkel alátámasztania, ha az ellenfelével folytatott dialógus során nem fogalmaz meg állításokat, hanem kizárólag ellenfele hiteire hivatkozik.

Paár mindkét állítással vitatkozik. Ami a másodikat illeti, az általam kifejtett állásponttal szemben nem érvel részletesen, inkább csak lehetséges ellenvetési irányokat sorol fel.¹⁴ Ezek kibontására és megválaszolására jelen írás keretein belül semmiképpen sem vállalkozhatom.¹⁵ Ugyanakkor, mivel már nem gondolom, hogy a szkeptikusnak álláspontja kifejtése során feltétlenül az ellenfele hiteire kell hivatkoznia, a továbbiakban csak az első állítással szemben tett ellenvetése vizsgálatára szorítkozom, és – reményeim szerint – pusztán erre koncentráva is meg fogom tudni mutatni, hogy a radikális szkepticizmust még akkor sem tekinthetjük sem öncáfoló, sem pedig „önkéntes” és „törékeny” pozíciónak, ha feltételezzük, hogy Paárnak igaza van abban, hogy az általam korábban javasolt „kérdezgetős” szkeptikus stratégia nem működik.

Paár szerint az általam ellentmondásmentesnek ítélt *azt hiszem, hogy egyetlen hitünk sem igazolt* állítás is önellentmondó egy bizonyos értelemben. Érvelésének lényege a következőképp foglalható össze: az, hogy egy kijelentés igazolt valaki számára, minimálisan annyit jelent, hogy az illető körülményei olyanok, hogy jól teszi, ha elhiszi az adott kijelentést. Így azzal, hogy valaki tagadja, hogy egy hite igazolt, voltaképpen azt állítja, hogy a körülményei olyanok, hogy nem helyes hinnie a szóban forgó kijelentést, következésképp az idézett állítás esetében, ha szigorú értelemben vett logikai ellentmondás nem is, de a hit fenntartása és a hit tartalma között *praktikus inkonzisztencia* áll fenn. Hiszen azzal, hogy a szkeptikus azt állítja, hogy *azt hiszem, hogy egyetlen hitünk sem igazolt*, tulajdonképpen azt állítja, hogy *azt hiszem, hogy egyetlen hitemet sem hiszem helyesen*, vagy azt, hogy *azt hiszem, hogy csak az lenne helyes, ha semmit nem hinnék*. Továbbá, minthogy plauzibilis az az általánosan elfogadott gondolat, hogy amiről nem hihetünk semmit helyesen, arról fel kellene függesztenünk a vélekedésünket, az *azt hiszem, hogy egyetlen hitünk sem igazolt* állításból végső soron az *azt hiszem, hogy minden hitünket fel kell függesztenünk* állítás következik – az ezen állítás által kifejezett hit viszont már nyilvánvalóan önellentmondásos.¹⁶ Ezen a ponton pedig Paár szerint:

A Pöntör-féle szkeptikus egyetlen lehetőségének az tűnik, ha még azt a hitet is feladja, hogy „egyetlen hitünk sem igazolt”. Mivel mindegyik vélekedést igazolatlanak látja, ezért ennek megfelelően a maga részéről fel is adja őket. Ebben az esetben elvileg egy hite sem marad,

14 Paár 2020, 139.

15 Bár egy másik írásomban (Pöntör 2021) – melyet Paár feltehetően nem ismert a cikke írásakor – részletesebben érveltem emellett, hogy az általam javasolt szkeptikus érvelés miért működik, Paár ezzel kapcsolatos említett ellenvetéseire – melyeket viszont akkor még én nem ismertem – ez az írás sem tekinthető kielégítő válasznak.

16 Paár 2020, 137.

tehát egyik sem lesz önellentmondásos (vagy praktikus inkompatibilis). Csakhogy ezzel a megoldással két probléma is adódik. Az egyik annak a paradox volta, hogy a szkeptikus voltaképp milyen indokból is függesztette fel a vélekedését. A másik annak a kérdése, hogy mit is kezdhet a szkeptikus, miután függesztette összes vélekedését.¹⁷

Innentől a passzus végén említett két problémát bontja ki részletesebben. Bár érvelése egyáltalán nem győz meg arról, hogy ezek valóban komoly nehézséget jelentenek egy, a hiteit függesztő szkeptikus számára, innentől nem követem tovább gondolatmenetét, és nem térek ki e kérdések vizsgálatára, mivel szerintem már az a megállapítása is téves, hogy a szkeptikus egyetlen lehetősége, hogy azt a hitét is feladja, hogy egyetlen hitünk sem igazolt. Ennélfogva az a kérdés, hogy milyen problémákkal kell szembenéznie egy a hiteink függesztését követelő szkeptikus álláspont képviselőjének, számomra most nem releváns.

Egyáltalán nem világos, hogy a szkepticizmus képviselőjének miért kellene elismernie, hogy fel *kell(ene)* függesztenie bármilyen hitét is. Először is azt érdemes megjegyeznünk, hogy Paár érvelésének kiindulópontja, azaz az a tézis, mely szerint az, hogy egy kijelentés igazolt valaki számára, minimálisan annyit jelent, hogy az illető körülményei olyanok, hogy *jól teszi*, ha elhiszi az adott kijelentést, illetve az olyan megfogalmazások, mint hogy bizonyos kijelentéseket nem *helyes* elhinnünk, vagy hogy bizonyos hiteket fel *kell* függesztenünk, az igazolás deontológiai koncepciójához – ahhoz az állásponthoz, mely szerint vannak episztemikus kötelességeink – látszanak kötődni. Az igazolás deontológiai koncepcióját azonban korántsem fogadja el mindenki.¹⁸ Miért kellene kiindulópontként feltételeznünk, hogy a szkeptikus deontologista?

De tegyük fel – az érvelés kedvéért –, a szkeptikus elismeri, hogy a fenti értelembe nem teszi helyesen, hogy hiszi a saját szkeptikus tézisének. Ebből még mindig nem következik, hogy azt is el kell ismernie, hogy fel *kell* azt adnia. Ugyanis az olyan állítások, mint: *a körülményeim olyanok, hogy jól teszem, ha elhiszem, hogy p*, vagy *a p-ben való hitemet fel kell függesztenem*, explicitebb formában úgy hangzanak (ebben a kontextusban): *ha figyelembe veszem a racionalitás kritériumait, akkor (a körülményeim olyanok, hogy) jól teszem, ha elhiszem, hogy p*, illetve *ha figyelembe veszem a racionalitás kritériumait, akkor p-ben való hitemet fel kell függesztenem*. Ennélfogva a *racionalitást kritériumait figyelembe venni nem kívánó* szkeptikus elismerheti ezen (kondicionális) állítások igazságát anélkül, hogy elismerné azt is, hogy jól teszi, hogy hiszi *p*-t, vagy azt, hogy *p*-ben való hitét fel *kell* függesztenie.

Ezen a ponton merülhet fel az ellenvetés, hogy ha a szkeptikus teljesen függetleníti magát a racionalitás kritériumaitól, akkor ugyan nem cáfolja meg önmagát (nem állítja,

¹⁷ Paár 2020, 138.

¹⁸ Lásd például Alston 1988.

hogy racionálisan igazolja, hogy egyetlen hitünk sem racionálisan igazolt), viszont szkeptikus hite teljesen önkényes lesz. Hiszen racionális érv híján nem tudja megindokolni, hogy miért hiszi, hogy egyetlen hitünk sem racionális. E mögött az ellenvetés mögött az a – szerintem téves – megfontolás húzódik meg, mely szerint a szkeptikus hit fenntartásának megfelelő indoka csakis racionális igazolás lehet. Úgy gondolom azonban, hogy az, hogy a szkeptikus nem állítja, hogy álláspontja (racionálisan) igazolt, korántsem jelenti azt, hogy nem tudja megindokolni, miért tarja fenn szkeptikus pozícióját.

Először vegyük például egy a külvilág létezésére vonatkozó szkepticizmusnak egy olyan képviselőjét, aki maga is elismeri, annak ellenére, hogy azt hiszi, a külvilág létezésébe vetett hitünk irracionális/igazolatlan, hisz a külvilág létezésében. E szkeptikus nem irracionalista (nem radikális szkeptikus): általában elfogadja a racionalitás kritériumait, éppen hogy valamely szerinte is racionális indok (szkeptikus érv) alapján állítja, hogy a külvilág észlelhető tárgyaiba (eseményeibe, tényeibe stb.) vetett hitünk irracionális. Ugyanakkor azt is állítja, hogy az érzéki tapasztalatai olyan ellenállhatatlan pszichológiai motivációt jelentenek számára arra, hogy higgyen a külvilág létezésében, hogy egyszerűen képtelen feladni ezt a szerinte is irracionális hitet. (De természetesen e pszichológiai motivációt nem tarja a racionalitás kritériumainak megfelelő igazolásnak). Úgy gondolom, azt semmiképp nem mondhatjuk, hogy e szkeptikusnak a külvilág létezésébe vetett hite önkényes, legalábbis abban az értelemben nem az, hogy nem tudja (a saját szempontjait, konkrétan a saját hite(i) tartalmát is figyelembe véve) kielégítően megindokolni számunkra, hogy miért tartja fenn, hiszen az indoklása alapján tökéletesen értjük, miért hiszi, hogy létezik külvilág.

Ami a radikális (irracionalista) szkeptikust illeti, az ő szkeptikus hitéről sem állíthatjuk, hogy önkényes (azaz hogy nem tudja kielégítően megindokolni számunkra, hogy miért hiszi azt, hogy egyetlen hitünk sem igazolt/racionális), amennyiben hasonló indokot tud prezentálni. Természetesen tud: az ő indoka nem lesz más, mint a szkepticizmusát alátámasztó valamely radikális szkepticizmus melletti érv. Ugyanakkor ezt ő nem egy racionális érvnek fogja tekinteni, hanem pusztán egy olyan pszichológiai motivációnak, mely ellenállhatatlanul arra kényszeríti, hogy azt higgye, egyetlen igazolásnak tekintett pszichológiai motivációkról sem tudjuk/hisszük igazoltan, hogy nem pusztán csak egy, az igazságra *nem* vezető pszichológiai készítés. (A racionalista által racionálisnak tekintett indokok pszichológiai kényszerítő erejét a szkeptikusnak nem kell tagadnia.) Az, hogy ezen érvet nem tekinti racionális indoknak, semmilyen problémát nem jelent számára, minthogy saját szkeptikus hitét sem tartja racionális hitnek.

A szkeptikus még akár „érvelhet” is vitapartnerével szemben. Természetesen ebben az esetben sem racionális érvnek fogja tekinteni a szkeptikus érvet, hanem egy pszichológiai eszköznek, mellyel igyekszik megmutatni másoknak is azt, hogy ő milyen pszichológiai állapotban van, amikor a racionalitás természetéről gondolkodik. Ugyan-

akkor ellenfele – mivel ő érvényesnek tekinti a racionalitás kritériumait – nem teheti meg, hogy pusztán pszichológiai eszközökhöz folyamodik a szkeptikus vagy saját maga meggyőzésére arról, hogy vannak racionális hiteink: neki az érvet a racionalitás kritériumainak megfelelően kell cáfolnia.

Összegzés

A fentebb vázolt radikális szkeptikus pozíció semmiképp sem tekinthető önkényes álláspontnak, hiszen a szkeptikus kielégítő magyarázatot tud adni szkeptikus hite fenntartására. Ugyanakkor törékenynek sem tekinthető, mivel a szkeptikus ellenfele csak akkor tudná „összetörni”, ha a szkeptikus érv valamilyen konkluzív cáfolatával állna elő, ami – amint azt a szkepticizmus ellenfeleinek döntő többsége is elismeri – meglehetősen reménytelen vállalkozásnak tűnik.

Bibliográfia

- Alston, William H. 1988. „The Deontological Conception of Epistemic Justification.” In *Philosophical Perspectives* 2, szerk. James E. Tomberlin, 257–99. Atascadero, CA: Ridgeview Press.
- Bartley, William W. 1964. „Rationality versus the Theory of Rationality.” In *The Critical Approach to Science and Philosophy*, szerk. Mario Bunge, 3–31. New York: The Free Press,
- Paár Tamás. 2020. „Miért ne legyünk »szkeptikusok«? Gondolatok Tózsér János könyve és Pöntör Jenő cikke kapcsán.” *Elpis* 13/1: 129–40.
- Pöntör Jenő. 2021. „Lehet-e a priori módon érvelni a tézis mellett, hogy nem tudunk a priori semmit?” In *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*, szerk. Bernáth László – Kocsis László, 207–24. Budapest: Pesti Kalligram.
- Pöntör Jenő. 2019. „Hogyan tudja elkerülni a szkepticizmus az öncáfolat csapdáját? Gondolatok Tózsér János könyve kapcsán.” *Elpis* 12/1: 121–33.
- Tózsér János 2018. *Az igazság pillanatai. Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest: Kalligram.

Rosta Kosztasz

A vita minimuma

Az európai filozófiatörténet vélhetőleg első „metavitájában” a beszélgetőpartnerek megszakitják eszmecseréjüket a tárgyról és a vita mikéntje kapcsán próbálnak egyezsége jutni: Szókratész a rövid, kérdés-felelet formájában lezajló beszélgetést preferálja, mely jól definiált proposíciókat, illetve ezek logikai térképét eredményezi, míg Prótagorasz szíve szerint inkább bemutató beszédek versenyében venne részt, melyben a nyelv nem reprezentacionalista, hanem tropikus/metaforikus, és nagyobb, kumulatív egységeket alkot, mint a proposíciók.¹ A tét tehát nem pusztán annyi, hogy milyen hosszan fejthessék ki álláspontjukat a felek, hanem hogy a gondolkodás két, nehezen összeegyeztethető útja közül melyiket használják. A választás valaki számára mindenképpen komoly veszteséggel jár: Szókratész rögtön deklarálja, hogy beszédek tartására képtelen, s a vita felfüggesztését helyezi kilátásba, míg Prótagorasz arra mutat rá, hogy leghatékonyabb fegyvere feladása egyrészt implauzibilis, másrészt vélhetőleg saját vereségéhez vezethet. A patthelyzetet – meglepő módon – a diszkurzív közösség tagjai képesek feloldani úgy, hogy egyrészt (i.) nyomást gyakorolnak a felekre a megegyezés és a folytatás érdekében, másrészt (ii.) javaslatot tesznek a kompromisszumra, illetve (iii.) a felek egymás iránt tanúsított viszonyára.² A kompromisszum (ii.) egy furcsa hibridet, egy költemény közös elemzését eredményezi, mely a kölcsönös, baráti jóindulat (iii.) Prodikosz által javasolt elvén alapulhat.³ A diszkurzív közösségnek tehát moderáló (hogyan ne viselkedjünk egy vitában) és normatív (milyen közös szabályok mentén vitázzunk) szerepe van. E példa legfontosabb elemének ugyanakkor a közösség által kifejtett nyomást (i.) tartom: Plátón jól szemlélteti, hogy a civakodást felváltó civilizált vitának az a kulcsa, hogy a diszkurzív közösség rászorítsa tagjait arra, hogy a játékszabályok egy halmazát, vagyis a vitához szükséges minimumot betartsák. Jó okunk van azt feltételezni, hogy a példában megismert vita e külső óvo tekintet híján konklúzió nélkül, közös nevező hiányában félbeszakadna.

A következő vitaindítóban egy nemrég lezajlott vita kapcsán kívánom felhívni a figyelmet (1) a hazai filozófiai közbeszéd hanyatlására, illetve (2) ennek lehetséges okaira, továbbá (3) a diszkurzív közösség ezzel kapcsolatos feladatára. E feladatot igyekszem artikulálni, amennyiben e közösség tagjaként az említett problémát tematizálok.

DOI: 10.54310/Elpis.2021.2.8

1 *Prótagorasz* 334c–338e.

2 A közbjáték a kor szellemi elitjét vonultatja fel, hiszen a vitához hozzászól Kalliasz, Alkibiadész, Kritiasz, Prodikosz és Hippiasz is.

3 A jóindulat (*eunoia*) Prodikosz által hangsúlyozott kritériumát (337b) Plátón explicit módon említi a *Hetedik levél* 344b-ben.

Barátságatlan gesztusok

A recenzió vagy könyvkritika műfajának jól meghatározható szabályai vannak: a bíráló feladata bemutatni, hogy a vizsgált könyv hogyan épül fel, mit állít és ez mennyiben újszerű, milyen vizsgálati módszert alkalmaz és hogyan alkalmazza azt, mennyire sikeresen argumentál, mennyire világos és áttekinthető, kinek szól és így tovább. Recenziót főleg azért olvasunk, hogy el tudjuk dönteni, hogy a szinte végtelenül sok könyv közül melyeknek szenteljük véges időnket. Íratlan szabály, hogy a recenzió tárgya mindig a könyv, nem pedig annak a szerzője, nem a recenzens véleményére vagyunk kíváncsiak a szerző személye kapcsán. Dombrovski Áron „Az új imposztor” című recenziója Lovász Ádám *Az érzet deterritorializációja. A kiterjesztett észlelés filozófiája* című könyvéről már első pillantásra sem tesz eleget ennek az elvárásnak, amennyiben már a címben a szerzőt minősíti.⁴ A szöveg csupán fele foglalkozik a vizsgált könyvvel, a többi szakaszban a recenzens kapcsolódó metafizikai megfontolásait olvashatjuk. Mivel az írás e metafizikai része a vizsgált könyv elemzéséből levont konklúziót tartalmazza a kontinentális filozófia sztenderdjei kapcsán (nagyon távol kerülve egy recenzió feladatától), joggal feltételezhetjük, hogy valójában ez a gondolatmenet érdemi része és egy recenziónak maszkírozott valamiféle vitairattal van dolgunk. A recenzens tehát amellett, hogy megsérti a recenzió műfaját a személyeskedő címmel, az „intellektuális őszinteség” kritériumának sem tesz eleget a forma kapcsán.⁵

Az intellektuális őszinteség hiánya azonban egy másik területen is tetten érhető: a szöveg visszatérő eleme a recenzens azon kérdése vagy gyanúja, hogy a vizsgált könyv vajon álfilozófiának tekinthető-e. Ha jól számolom, ez a gyanú legalább négyszer megfogalmazódik (249–50, 258–60), lehangsúlyosabban a konklúzióban,⁶ ám a cím már az első pillanatban beigazolja ezt a gyanút, amennyiben a szerzőt imposztornak, azaz olyan személynek nevezi, aki másnak adja ki magát, mint ami valójában (feltehetőleg a nem filozófus filozófusnak).⁷ Nagyon nehéz a recenzens kérdésfeltevéseit a cím tükré-

4 Lásd Dombrovski 2019, illetve Lovász 2020, Dombrovski 2021. A vitázó felekre mint recenzens és szerző fogok utalni, a fenti cikkekre a szövegen belül zárójelben hivatkozom.

5 Az intellektuális őszinteség nem morális kategória: hiánya azt jelenti, hogy az író egy dolgot állít a saját tevékenységéről, de végül valami mást csinál.

6 260: „Nem állítom azt, hogy Lovász Ádám megítélésében ilyen jellegű hiba történt [filozófia-e, amit művel], ahogy azt sem, hogy *Az érzet deterritorializációja* álfilozófiai munka lenne. Azt azonban fontosnak tartom, hogy – különös tekintettel a kontinentális közösségre – felülvizsgálják a művet, az ugyanis mélyreható elemzés után is gyanúsnak tűnik.” Érdemes észrevenni, hogy a szerző „megítélése” és a könyv értékelése itt is valamiért keveredik.

7 Ez az imposztor politikailag korrekt meghatározása, ha azonban „csaló” értelemben vesszük, akkor olyan személyről van szó, aki szándékosan téveszt meg másokat haszonszerzés érdekében: „saját termékeiket hatékonyan tudják értékesíteni a tudomány piacán, hozzáfértést kapnak anyagi eszközökhöz, karrierlehetőségre és intellektuális tekintélyre tesznek szert”. (260) Az imposztor értelemszerűen ezzel másoknak kárt okoz.

ben komolyan venni, még az is felmerülhet az olvasóban, hogy a recenzens egyszerűen gúnyolódik, amikor egy megválaszolt kérdést feszeget.⁸ A cím és a szöveg tartalmának inkonzisztenciája mindenesetre zavarba ejtő egy olyan, az analitikus filozófia talaján álló írás esetében, mely a vizsgált könyvön folyton a logikai koherenciát kéri számon.

Van még egy terület, ahol az intellektuális őszinteség hiánya tetten érhető, ez az analitikus-kontinentális vita. A recenzens saját bevallása szerint kerülni kívánja, hogy „az analitikus ismételt analitikus *versus* kontinentális filozófia harcába csapjon át a diskurzus” (255), és ha jól értem, ezt azzal igyekszik elérni, hogy kijelenti: nem magával a kontinentális filozófiával van problémája, annak létjogosultságát nem kérdőjelezi meg, hanem egy „atipikus” kontinentális művel. Ennek azonban az érvelés több olyan eleme is ellentmond, mely szervesen kapcsolódik ehhez a vitához. Először is az az argumentatív stílus, melyet a recenzens hiányol a könyv kapcsán (251, 255), a 2005-ös vitaindítóban az analitikus filozófia egyik fő sajátosságaként van megnevezve, sőt az Eszes–Tözsér szerzőpáros ebből vezeti le azt a szakadékot, mely az analitikus és kontinentális irányzatok között húzódik, az álfilozófia (*pseudo-philosophy*) vádját eredményezve.⁹ Másodszor az érvelés szerves részét alkotó Alan Sokal – akinek kifejezéseivel (ragasztó módszer, hóbortos logika) jellemzi a recenzens a szerzőt (257) – egy olyan könyve is szóba kerül, melyben kizárólag francia, kontinentális szerzőket azonosít imposztorokként (pl. Lacan, Latour, Deleuze).¹⁰ Harmadszor Tözsér János könyvének, *Az igazság pillanatainak* filozófiatipológiája merül fel egyfajta zsinórmértékként, ami egész egyszerűen abszurd. Hiszen tudjuk jól, hogy Tözsérnek döntő szerepe volt a hazai analitikus-kontinentális vita kirobantásában, ahol markánsan érvelt amellett, hogy kizárólag az analitikus filozófia foglalkozik „klasszikus” filozófiai problémákkal,¹¹ s ezt az álláspontját könyvében is megismételte.¹² Habár Tözsér szerint ebben a distinkcióban nincs értékítélet, egy helyen a kontinentális filozófiát egyetértőleg „antifilozófiának” nevezi.¹³ Éppen ezért abba a filozófiatipológiába, amit a recenzens kíván applikálni, aligha férhet bele a vizsgált könyv vagy bármilyen kontinentálisnak nevezett gondolkodás. Negyedszer a recenzens egy egészen kategorikus, a recenzio kereteit szétfeszítő, nem alátámasztott állítást tesz, mely csak a szembenállás keretein belül értelmezhető (259): a kontinentális filozófiában az alkalmazott módszer miatt nehezebb azonosítani az álfilozófiát (mint az analitikus filozófiában).¹⁴ A recen-

8 Ha a cím végén egy kérdőjel állna, ez a probléma könnyen megoldódna.

9 Eszes – Tözsér 2005, 66–68.

10 Sokal – Bricmont 2008.

11 Eszes – Tözsér 2005, 69. Ennek negatív megfogalmazása: Eszes – Tözsér 2010, 154.

12 Tözsér 2018, 64–65.

13 Tözsér 2018, 66. Sőt, a fejezet szintén Sokal-példákat hoz annak igazolása érdekében, hogy rámutasson a kontinentális filozófia *bullshit*el szembeni immunhiányára (67–68).

14 Ha a recenzens egy atipikus példa, a szerző könyve alapján következtet az *egész* kontinentális filozófia valamilyen tulajdonságára, akkor az aligha alátámasztott állítás. Az sem teljesen világos, hogy erre a hatalmas ugrásra itt miért van egyáltalán szükség. Megjegyzendő, hogy a kontinentális módszerek ilyen

zens itt a Tözsér-könyv vonatkozó szakaszát kívánja pontosítani a kontinentális filozófia immunhiánya kapcsán. Nem igazán értem tehát, hogy a recenzens miért nem vállalta, hogy elemzése az analitikus-kontinentális vita kontextusában helyezkedik el, már csak azért sem, mert releváns szempontokat is felvethetett volna.

Nem állítom, hogy a recenzens által tematizált problémamag, a diszkurzív közösség álfilozófiára adandó immunválaszának szükségessége nem legitim kérdés. Az ilyen immunválaszokként működő recenziókra igenis szükség van, azonban a fenti formai és tartalmi hibák, a feladaton való túllövés ellehetetleníti, hogy a szöveg ellássa azt a feladatot, amit elvállalt. Nem pusztán az *ad hominem* komponensre gondolok, hanem az olyan üres érvekre, ahol a recenzens valamilyen meg nem nevezett, de nagy tekintélyű tagokból álló közösség szószólójává válik,¹⁵ vagy a szerző „más”, nem lehivatkozott munkáira utal igazolásképp (257). Ezekkel a pártatlan olvasó egyszerűen nem tud mit kezdeni. Fontos még megemlíteni a recenzens azon nem alátámasztott, de folyton működő előfeltevését, hogy a könyv a kontinentális közösségen belül valamilyen „státuszra” tett szert (250),¹⁶ amit az itt prezentált érvek hatására, illetve a recenzens felszólítására illene felülvizsgálni, „a következmények ugyanis az egész szakmát érintik”. (260) Bár a recenzens jobbító szándékában nincs okom kételkedni, kételyeim vannak azzal kapcsolatban, hogy egy ilyen szöveg fényében e szándékot egy (kontinentális) kolléga őszintének tudna értékelni.¹⁷ Főleg azért, mert a recenzens által tematizált probléma, a filozófiai intézetekben dolgozó és erőforrásokat másoktól elvonó (kontinentális?)¹⁸ álszakértők veszélye egyrészt *mint nem filozófiai probléma nem egy filozófiai szövegbe való* (és akkor finoman fogalmaztam), másrészt mint megosztó felvetés egyáltalán nem a „szakma” egysége felé mutat. Még egyszer: nem a filozófia és az álfilozófia

kritikája egyáltalán nem újszerű, lásd Eszes – Tözsér 2005, 66 (a husserli fenomenológiai módszer mint valami ezoterikus tapasztalat).

15 256: „Emellett a környezetemben is hasonló reakciók születtek a könyvre, magasan kvalifikált, nemzetközileg elismert kollégák is küzdöttek Lovász szövegeinek értelmezésével – az pedig mégsem lehet, hogy a filozófusok ilyen jelentős többsége egyszerűen híján legyen a megfelelő értelmi képességeknek.” Ez az olvasóklub akár hízelgő is lehet a szerzőnek. Ugyanilyen üres *argumentum ad populum* a szerzőnél: „Nem ismerek olyan személyt, akinek örömteli élmény lett volna a Dombrowszki-féle recenzió olvasása.” (142) Nos, én igen, de ez valójában semmit se jelent.

16 A könyvről összesen egy recenziót találtam: Bartha 2018.

17 Természetesen nem érv, pusztá adalék, hogy azok a kontinentális kollégáim, akiket megkérdeztem a recenzióról, egyáltalán nem tudták a recenzens jobbító szándékát elhinni, a percepciójuk ellentétes volt. Ha innen nézzük, a szöveg kudarcot vallott, hiszen azokat, akiket megszólított, nem tudta elérni, a recenzió hatására nem értékelték át vagy újra a könyvet. Persze feltételezhetjük, hogy ez a felszólítás pusztán retorikai, és az írás valójában a saját, analitikus közösség valamilyen igényét próbálta kielégíteni.

18 Ha a recenzens elfogadja Tözsér azon állítását (Tözsér 2018, 69), hogy az analitikus filozófia szemben a kontinentálissal immunis a *bullshite* (mindenesetre megállapítása a kontinentális filozófia és az álfilozófia kapcsolatáról erre utal), akkor ezeket a kollégákat nem nehéz azonosítani. Mindenesetre érdemes megemlíteni, hogy az immunitás erős tézise mellett Tözsér semmilyen érvet, tényt vagy statisztikai adatot nem sorakoztat fel, csak kiragadott szövegheleket idéz – ez tehát saját sztenderdjei szerint sem bizonyított.

megkülönböztetésének igénye számomra az elfogadhatatlan, hanem bizonyos tudományfinanszírozási kérdések önkényes és személyeskedő filozófiai kontextualizálása.¹⁹ Összességében a recenziót elhibázott és épp ezért káros próbálkozásnak tartom mind a filozófia közbeszéd, mind az analitikus-kontinentális vita szempontjából.

A recenzió talán még egy pontban harapott a saját farkába: saját szándékával szemben azt eredményezte, hogy „A szerző válasza” és az abban kifejtett filozófiafelfogás, mely aligha felel meg analitikus sztenderdeknek, szakmai nyilvánosságot kaphatott. A válasz olvasása során hasonló zavart éreztem, mint a recenzió esetében, nem igazán tudtam eldönteni, hogy pontosan mivel is van dolgom, ugyanis az írás döntő hányada elszakad a vizsgált könyvtől és az *Ecce homo*hoz hasonlatos filozófiai autobiográfia vagy kiáltvány.²⁰ Ezekre a szakaszokra természetesen nem lehet reagálni, bár annyit meg kell jegyezni, hogy szakfolyóiratban eddig még ehhez hasonló jelenséggel sem találkoztam. Kimondott válaszadásról is nehéz beszélni, ugyanis a recenzióban felvetett aggályokra vagy egyáltalán nem érkezik válasz (például az operátorszeletelés vagy buborékoszlop-megközelítés módszertani problémái), vagy rövid, bemutató jellegű feleletet kapunk (például a stílus azért nem argumentatív, mert metaforikus-rizomatikus-asszociatív). A válasz tulajdonképpen azzal, hogy megszünteti a kapcsolódási pontokat (a felek nem egy nyelvet beszélnek) és a félreértéseket listázza, érvénytelennek állítja be a recenziót. Ez indokolja, hogy argumentáció helyett többnyire ismertetőket vagy vallomásokat olvasunk.

Ugyanakkor fontosnak tartom leszögezni, hogy a szerző azon törekvését, mely önmagát és művét igyekszik megvédeni a recenzió vitáival szemben, teljességgel legitimnek tartom. Abban is igazat kell adnom a szerzőnek – a fentiek fényében –, hogy a recenzió szövege helytelenül átmoralizált és célja a diszkreditálás. Önellentmondásos azonban, hogy a szerző válasza metafilozófiai részében maga is ugyanebbe a hibába esik, amikor a recenziót „önjelölt határvadásznak” nevezi. Ez a metafora szorosan összefügg a szerző programjával, mely a filozófia céljává a határok felszámolását tűzi ki (144),²¹ ám olyan aktuálpolitikai és ideológiai asszociációkat is megenged a recenzió személye kapcsán (a német eredeti a *Grenzügger*), hogy megint csak semmi keresnivalója nincsen ebben a szakmai kontextusban. Amennyiben a szerző számára a moralizálás és a diszkreditáció elfogadhatatlan, aligha az *ad hominem* visszavágás, illetve az intoleranciára épített ellen-narratíva a megfelelő reakció.

19 Amikor a recenzió arról ír, hogy az álszakértők erőforrásokat vonnak el másoktól, azt feltételezi, hogy amennyiben konszenzus alakulna ki a filozófia demarkációja kapcsán (ami szinte lehetetlen) az erőforrások kiosztását meghatározó (szakmai és nem szakmai) döntések követnék ezt a konszenzust. A tudományfinanszírozás ilyen idealisztikus felfogása kontrainuitív és erősen megkérdőjelezhető.

20 „Egészen komoly az a vélekedésem, hogy földünk árnyalatnyival kellemesebb hely lett *Az érzet deterritorializációja* című kötet megszületése által.” (142)

21 Néhány ilyen állítás: „Kerítésekkel nem megyünk semmire.” „A hibridek korszakában élünk, végérvényesen elmosódott a határ a természetes és mesterséges között.” „A határok fenntartásának téveszméjén alapuló nyugati kultúra fenntarthatatlan.” „Kirekesztés helyett áteresztésre van szükség.”

Érdemes kitérni arra is, ahogyan a szerző az analitikus *versus* nem-analitikus/kontinentális viszonyt kezeli egy nagyívű párhuzam felállításával: állítása szerint Dombrowszki Lovász-kritikája olyan mértékben párhuzamos Russell Bergson-kritikájával,²² hogy az előbbi tulajdonképpen semmilyen új elemet nem tartalmaz az utóbbihoz képest, lényegében ugyanarról a kirekesztő törekvéstről van szó.²³ A párhuzam vélhetőleg azt a célt szolgálja, hogy érvénytelenítse a recenziót: amennyiben Russellről belátjuk, hogy kritikája hamis, rosszindulatú értelmezés kirekesztő szándékkal, ugyanezt kell gondolnunk a reinkarnációjáról is. Az igazság azonban az, hogy bár lehetnek intuíciónk az analitikus vádak hasonlósága kapcsán, a Russell–Bergson párhuzam – amellet, hogy összehasonlíthatatlanul magasabb liga – a recenzens azon állításainak igazságértékéről, melyek kívül esnek e párhuzamon, az égvilágon semmit sem mond. A benyomásom itt az, hogy a szerző konkrét válaszadás helyett az analitikus vádak uniformizálásával, egy retorikai trükkkel próbálja elhárítani az őt ért kritikákat. De a lényegi ellenvetésem mégis az, hogy igenis van szignifikáns különbség a két kritika között, amennyiben Russell egyáltalán nem bocsátkozik metafizológiai fejtegetésekbe és nem kiált se álfilozófíát, se álfilozófust. Habár a szerzőnek igaza van abban, hogy Russell Bergson világképét Shakespeare és Shelley ábrázolásaival említi egy szinten, sőt személyeskedő vagy gúnyos megjegyzéseket is tesz,²⁴ az egész szövegen végighúzódik az a gesztus, hogy Russell konzekvensen „Bergson filozófiájáról” beszél: ezt láthatjuk a címben és a dolgozat konklúziójában is.²⁵ Ennek megfelelően Russell hosszú oldalakon igyekszik Bergson állításait rekonstruálni, azokat érvekkel cáfolni, illetve más filozófusokkal (például Hérakleitosz, Berkeley vagy Hegel) összekapcsolni. Nem tartom kizártnak, hogy Russell nem tartotta Bergson munkáit filozófiának, de még véletlenül sem lépi át azt a vonalat, hogy ezt ki is mondja. Ebben vélhetőleg szerepet játszott személyes kapcsolatuk, illetve Bergson elismertsége, ami több meghívást is eredményezett számára a szigetország egyetemére.²⁶

A fentiek ellenére némiképp meglepő, hogy a szerző célja a Russell–Bergson párhuzammal nem az, hogy az analitikus-kontinentális vita kontextusába helyezze írását. Sőt, visszautasítja

22 Az 1912-ben a *The Monist* hasábjain megjelent „The Philosophy of Bergson” című kritikáról van szó.

23 „Russellnek az a normatív célja, hogy kizárja Bergsont a filozófia köréből.” (134)

24 Személyeskedés, amikor Russell Bergsont az átlagemberek képviselőjének (*representative of average men*) vagy lovastisztnak (*cavalry officer*) titulálja, vagy amikor így ír: „instinct is seen at its best in ants, bees, and Bergson”. Gúnyolódás az Oxo-reklám, illetve a Sandford és Merton gyerekkönyv emlegetése. Ezekből az elemekből arra következtethetünk, hogy a szöveg inkább a saját közönségének szólt. Lásd Russell 1912.

25 Vrahimis 2022, 363: „In other words, though Russell’s polemical rhetoric suggests that we should stop reading Bergson as a philosopher and simply see his work as literature, Russell does not appear to have followed his own advice.” Vrahimis arra is figyelmeztet, hogy Russell 1912-es írása után a 20-as, 30-as és 40-es években is foglalkozott a bergsonizmus kritikájával.

26 Személyes kapcsolatukhoz, illetve Bergson látogatásaihoz lásd Vrahimis 2022, 351–53. A cikk több érdekes adalékot is közöl: (i) a szöveget több személyes találkozó és kölcsönös szóbeli kritika előzte meg (Russell: „I don’t hate Bergson [...] when I met him I liked him.”); (ii) Russell kritikájának megszületésében döntő szerepe volt Bergson elismertségének; (iii) Russell bizonyos szellemeskedő megjegyzéseit utólag szégyellte.

a recenzens bipoláris osztályozását analitikus és kontinentális (nem-analitikus) filozófiáról: állítása szerint gondolkodása értelemszerűen nem analitikus, de nem is kontinentális, azaz létezik olyan filozófia, mely egyik csoportba se sorolható (137). Természetesen a szerző klasszifikációját nem kívánom vitatni, hiszen önmaga besorolása kapcsán ő az első számú autoritás. Két dologra azonban fel kívánom hívni a figyelmet. Az első Fehér M. István azon hermeneutikai olvasata, mely szerint az analitikus-kontinentális felosztás eredete a szigetlakók értetlen (és erősen interpretatív) pillantása a kontinens felé.²⁷ Ebben az értelemben pedig a kontinentális lényegében azt jelenti, hogy nem-analitikus, tehát ez a gyűjtőfogalom minden olyan gondolkodást magába olvaszt, mely nem felel meg az analitikus kritériumoknak. A recenzens tehát nem „logikai hibát” ejt, hanem egyszerűen analitikus módon tekint a világra. A szerző ezzel ellentétben – és ez a második pont – egyáltalán nem tisztázza, hogy mely vonalak mentén lehet beszélni nem-analitikus és kontinentális filozófia differenciájáról. Az olvasó zavarát csak fokozza, amikor munkáját egy klasszikus kontinentális filozófushoz köti és a „deleuze-iánus filozófia egy példájának” nevezi (136). Persze a szerző gondolhatja, hogy Deleuze és Guattari „nem helyezhetőek el a tisztán analitikus/kontinentális különbségtétel mentén” (138), csak sajnos nem tudjuk meg, hogy pontosan miért.

Az álfilozófia vádjával szembeni védekezés egy érdekes túlzásba sodorja a szerzőt, amikor így ír (136): „*a priori* képtelenség beszélni antifilozófiai, a filozofikus vagy álfilozofikus filozófiáról”. Bár a recenzens nem „álfilozofikus filozófiáról”, hanem konkrétan álfilozófiáról beszélt, vajon úgy értendő ez a gondolat, hogy álfilozófia *per se* nem létezik? Ha igen, és a szerző határfelszámoló programja szerint tényleg nem választható szét filozófia és álfilozófia, azaz nem adható meg világosan, mi alapján tudjuk eldönteni szövegekről, hogy filozófiával van dolgunk vagy sem, akkor a recenzensnek – de bárkinek, aki szerint ilyen kritériumok léteznek – ez a típusú gondolkodás a fentiek értelmében a maga határnélküliségében szükségképp nem-filozófia.²⁸ Innen nézve Bergson költőként való olvasása sem lehet probléma, hiszen ilyen kritériumok nélkül a filozófia és a költészet közötti határvonal is elmosódik. Hasonló elemi ellentmondást látok a szerző programjában: ha olyan toleráns filozófiát akarunk művelni, mely a határok felszámolására, illetve a határvadászok detektálására törekszik, akkor határvadász-vadászként intoleránsak vagyunk minden határban gondolkodóval szemben. Ez nem nagyobb szofizma, mint az, hogy *a priori* nincs álfilozofikus filozófia.

Utoljára a szerző talán leggyengébb érvét hagytam. A szerző azzal igyekszik a recenzens forrásokat elvonó álszakértőivel szemben védekezni, hogy kijelenti: valójában „elferünk egymás mellett” (136). Azon túl, hogy a recenzens viszontválasza szerint ez sajnos nincs így (259), pontosan milyen *filozófiai* összefüggés van a filozófiai álláshelyek vagy ösztöndíjlehetőségek száma és filozófia demarkációjának kérdése között? Nyilvánvalóan semmilyen: filozófiai vagy metafizológiai kérdéseket az igazság iránti elköteleződésünk

27 Fehér 2019, 145–47.

28 Ez tehát alátámasztja, hogy a recenzens miért olvashatta a könyvet álfilozófiaként.

miatt teszünk fel, nem pedig a szakmai tér szűkössége láttán. Utóbbi nyilvánvalóan nyomasztó, de ahogy a Mekis–Sutyák szerzőpáros megjegyezte: az, hogy az analitikus és kontinentális kollégák mit gondolnak egymásról, nem filozófiatörténeti probléma.²⁹

A recenzens viszontválasza („Barátságos gesztusok...”) kapcsán csupán két megjegyzésre szorítkoznék, ugyanis a szöveg igen távol sodródott az eredetileg tárgyalt könyvtől vagy valamilyen értelmezhető filozófiai problémától. Először örömmel olvastam, hogy a recenzens felismerte azt a hibát, amit a címválasztással követett el (256), de ezt rögtön zárójelre jelezte azzal, hogy a személyeskedést a saját oldalán nem ismerte el (262). Másodsor zavarba ejtőnek találtam azt a komment szekcióba illő szakaszt, ahol a recenzens egyfajta *background check*et végez és azt taglalja, hogy a szerző milyen mennyiségben és milyen minőségű fórumokon publikál (260–61) – csak remélni tudom, hogy a hazai filozófia közbeszéd nem ezen a színvonalon fog folyni.³⁰ Bár a felek egyetérteni látszanak abban, hogy manapság elsődleges az olvasók kiszolgálása („köztudott, hogy egy »hatásvadász« címmel sokkal több embert lehet elérni” – 256; „[h]a tetszik, ha nem, a filozófia manapság legfőképpen a botrányokon keresztül képes bejutni a hírekbe” – 144), bízom benne, hogy e fórum közönsége válogatosabb annál a filozófiai bulvárnál, mely a figyelemfelkeltést a tartalmi kérdések elé helyezi.

Analitikus kontra kontinentális filozófia – még egyszer

A fenti vitával rengeteg problémám van. A legszembetűnőbb az a reflektálatlan személyeskedés, ami az *ad hominem* argumentumokat csak a másik oldalon észleli és ítéli el – ez az a hozzáállás, ami a bevezetőben említett minimumnak, a kölcsönös jóindulat kritériumának nem tesz eleget,³¹ és eltereli a figyelmet az érdemi problémákról. Ezt tetézik a különböző inkonzisztenciák, ellentmondások, formai tisztázatlanságok, illetve érvelési hibák (például *argumentum ad populum*). De talán a legkritikusabb pont az „unalomig ismételt” analitikus-kontinentális vita, amit igen ügyetlenül újítanak ki: a recenzens teljesen kritikátlanul próbál analitikus sztenderdeket applikálni egy általa kontinentálisnak titulált műre, míg a szerző vitatja ezt a dichotómiát, de egyáltalán nem magyarázza el, hogy milyen elvek alapján. Véleményem szerint épp

29 Mekis – Sutyák 2013, 116. Természetesen bele lehet bocsátkozni tudományszociológiai fejtegetésekbe azzal kapcsolatban, hogy az erőforrások szűkössége hogyan vezet bizonyos szakmai kérdések felvetéséhez, de ebben igen dominánsak a személyes faktorok. De hogy *ad absurdum* fokozzam ezt a problémát: ha az erőforrások viszonylagos bőségét feltételezzük, akkor ez igazolhatja a filozófia demarkációjának szükségtelességét?

30 Hasonlóan zavarba ejtő a szerző írása végén található *name dropping*, ahol támogatóit listázza.

31 Azt hiszem, nem volna nehéz a vitázó felek egyetértését ehhez megnyerni, hiszen ugyanannak az elfogadhatatlanságáról beszélnek, csak máshogyan megfogalmazva: míg a szerző a kirekesztő moralizálást, addig a recenzens a káros határvadász narratívát utasítja vissza. Ugyanakkor mindketten egyetértenek abban, hogy létezik valamilyen szakmai egység, melynek részei.

ezek a hozzászólások igazolják, hogy vannak tárgyalandó pontok ezen a területen, itt főleg kettőre kívánok koncentrálni: (1) a hazai filozófiai közbeszéd hanyatlására, ami az eredeti, kétezres évek közepén lezajlott vita tükrében válik még nyilvánvalóbbá, illetve (2) egy típushibára, mely látszólag élénkítő hatású, de valójában előrevetíti azt a parttalanságot, amit az imposzorvitában is tapasztalhattunk.

A hazai analitikus-kontinentális vita komplex jelenségéből két, némiképp ellentétes komponenst kívánok kiemelni: az egyik az álfilozófia / valódi filozófia problémaköre és az ebből keletkező feszültség, a másik valamilyen közös filozófiai és kommunikációs alap keresésének igénye. A vitaindítóban az álfilozófia vádja marginális, illetve nem explicit módon hangzik el, a szerzőpáros a két tábor közötti áthidalhatatlan szakadék bemutatása érdekében idéz a vonatkozó szócikkből azzal a kiegészítéssel, hogy ezzel számos analitikus filozófus egyetért.³² A szöveg alapján nem teljesen világos, hogy a máskor oly kategorikusan fogalmazó szerzőpáros ebbe a csoportba tartozik-e, az azonban biztos, hogy Schwendtner öngerjesztő módon így értette.³³ A válasz ennek megfelelően megfordítja a vádat: az analitikus filozófia egyfajta reflektálatlan, lebutított rejtvényfejtő problémamegoldás, ami szemben áll a „valódi” vagy „teljes” filozófiával. A viszontválasz ennek hatására végül kategorikus, amikor azt állítja, hogy az analitikus filozófia által képviselt „kritikai racionalitásnak” nincs alternatívája.³⁴ Ullmann más stratégiát választ, amikor nem kíván belemenni a vagdalkozásba, illetve a két irányzat párbeszédét, közelíthetőségét, esetleges összeolvadását vizionálja. Egy hibát azonban elkövet, amit a szerzőpáros határozottan elutasít: olyan állítást tesz a filozófiáról, mely kizárólagosan a fenomenológiára igaz és kizárja abból az analitikus filozófiát (tehát bizonyos értelemben megint csak valamilyen „valódi” filozófiát körvonalaz).³⁵ Hasonló ellenkezést vált ki

32 Eszes – Tözsér 2005, 68. Van olyan értelmezés (Varga 2019, 189), mely szerint a tanulmány harmadik pontja („az analitikus filozófia az *egyetlen* olyan kortárs filozófiai mozgalom, amely a klasszikus filozófiai problémákkal abban az értelemben foglalkozik, hogy megoldást igyekszik találni rájuk”) eleve elvitatja a rivális tradíciók filozófia voltát. Az idézet azonban háromféleképpen is érthető: a nem-analitikus irányzatok (i) klasszikus filozófiai problémákkal foglalkoznak, csak nem kívánják őket megoldani, (ii) filozófiai problémákkal foglalkoznak, csak az nem a klasszikus problémák megoldási kísérlete, (iii) egyáltalán nem filozófiai problémákkal foglalkoznak. Varga szerint az állítás (iii) értelmében olvasandó, de a szöveg, illetve a könyv (Tözsér 2018, 64: a kontinentális filozófia mint leágazás) inkább (ii) értelmét erősíti.

33 Schwendtner 2006, 2: „Ha e markáns helyzetjelentés igaz lenne, akkor bizony itt lenne az ideje, hogy a nem analitikus filozófia képviselői elhordják az irhájukat és ahelyett, hogy sürgő-forgó, valódi munkát végző kollégáikat bosszantanák és a helyet foglalják, valami képességeikhez inkább illő foglalkozás után néznének.” Továbbá (10): „Ha ugyanis valaki nyilvánosan azt állítja, hogy kollégáinak jól meghatározható csoportja nem filozófus – pontosabban a szerzőpáros ezt egyetértően idézi, de a szövegük legalább annyit feltétlenül »üzen«, hogy jó okunk van ezt feltételezni –, akkor *ennek evidens módon szakmapolitikai értelme van: akik nem filozófusok, azok nem tartoznak a filozófusok közé.*” (Kiemelés az eredetiben.) E sorok közel kerülnek a recenzens gondolataihoz, de fontos hangsúlyozni, hogy ilyesmit a szerzőpáros nem állít.

34 Eszes – Tözsér 2007, 98.

35 Ullmann 2006, 248: „Mi a természetes beállítódás? A hétköznapi józan ész, de különösen a tudomány meggyőződéseinek reflektálatlan elfogadása. És mi a fordulat? Annak belátása, hogy a filozófia nem is lehet más, mint a hétköznapi és tudományos józan ész igazságainak a feladása.” A válasz pedig (Eszes – Tözsér

a szerzőpárosból a két irányzat potenciális fúziójának elképzelése, melyben a kreatív munka a kontinentális, míg a mechanikus az analitikus kollégáknak jut.³⁶

A párbeszéd értelmetlenségébe fulladását szerencsére megpróbálták korrigálni, a feszültségoldás dokumentuma *A perlekedő rokonok?* című kötet, melyben több olyan tanulmány is olvasható, ami a két hagyomány egy-egy szegmensét próbálja meg egymás mellé helyezni vagy összegegyeztetni arra utalva, hogy ez a megközelítés gyümölcsöző lehet.³⁷ Milyen tanulságokat szűrhetünk le ebből? Úgy tűnik, hogy a vita nehezen nélkülözhető része az álfilozófia / valódi filozófia problémaköre, azaz a másik kizárása a saját sztenderdek szerint meghatározott filozófia köréből. Bár a vitaindító e része nem tűnik különösebben hangsúlyosnak, olyan „háborút kirobbantó” hatása van, hogy még a békítő szándékú hozzászólást is el tudja téríteni, érvénytelenítve ezzel az egész párbeszéd értelmességét. Épp ezért nem lehet meglepő, hogy az imposztorvita is követi ezt a csapásirányt, azonban három fontos differenciával: (i) az álfilozófia vádja nem egy mellékes megjegyzés bemutató jelleggel, hanem centrális téma; (ii) a vád nem pusztán teoretikus, hanem a vitapartner személyét célozza meg; (iii) nem történik valós erőfeszítés a korrekcióra, valamilyen közös alap megtalálására,³⁸ alapvető komponens a másikkal szembeni értetlenség. Sajnos van még egy elem, ami az írott szövegeken keresztül nem érzékelhető: a 2007 telén lezajlott *személyes* vita a felek között, illetve a termet csordultig megtöltő érdeklődők egyáltalán nem azt a benyomást keltették, hogy „nem férünk el egymás mellett”, sőt.³⁹ Az imposztorvita tehát a korábbi polémia legrosszabb komponenseit erősíti fel, ezért eredményezi a filozófiai közbeszéd hanyatlását.

A Tözsér-féle demarkációs projektnek volt egy érdekes mellékvágánya, amit nehéz az analitikus-kontinentális vitától függetlenül szemlélni. Itt a *Budapesti Könyvszemle* hasábjain megjelent „Álomvilág” című könyvkritikára gondolok, amely egyfajta ana-

2010, 151): „Ha Ullmann komolyan gondolja azt, hogy »a filozófia *nem is lehet más*, mint a hétköznapi és a tudományos józan ész igazságainak *feladása*« [...] , akkor úgy gondoljuk, értelmetlen bármiféle párbeszéd.”

36 Ezt a következő durva megjegyzéssel utasítják vissza (Eszes – Tözsér 2010, 154): „Többségük inkább – legalábbis a szemünkben – egy-egy »nagy« kontinentális filozófus nagysága előtt leboruló, annak szövegeit elemző, a valódi filozófiai problémákat messze elkerülő alak.”

37 Lásd a Bács et al. 2011 kötetben Kelemen, Molnár, Ullmann és Tözsér tanulmányait. Érdemes innen kiemelni a legutóbbit, ugyanis a husserli redukció és az analitikus elmefilozófia összekapcsolását láthatjuk, amiben a fenomenológiának – megfordítva Ullmann munkamegosztását – egyfajta nyersanyagszállító szerep jut (Tözsér 2011, 60–61; egy hasonló modell: Sutyák 2010). Ez jelentős előrelépés a vitaindítóhoz képest, ahol a husserli módszer egyfajta ezoterikus tapasztalat (Eszes – Tözsér 2005, 66).

38 Dombrovski 2019, 258: „Azt jelentené mindez, hogy a kontinentális filozófiai munkák nem ítélték meg olyan sztenderdek alapján, mint az analitikus filozófusok írásai? Ebben az általános kérdésben nem kívánok állást foglalni...” A válasz nyilvánvalóan nem, és az igazi feladat itt kezdődik, lásd például Ullmann 2011, 70: „nem csak az a kérdés, hogy vajon kárt szenved-e az egyik fél, hanem inkább az, hogy lehet-e egyáltalán olyan kereteket találni, amelyek mindkét fél elfogad.”

39 A vitára 2007. február 23-án került sor az Eötvös Collegium dísztermében Schwendtner Tibor, Tözsér János és Ullmann Tamás részvételével (Eszes Boldizsár megbetegedett), a moderátor Faragó-Szabó István volt.

litikus „így írtok ti”.⁴⁰ A recenzió főleg a vitaindítóban lefektetett analitikus sztenderdeket alkalmazza az álom egzisztenciálfilozófiájára (ami az álom fenomenológiájából és hermeneutikájából áll össze), majd döbbenten állapítja meg, hogy semmi analitikus filozófiára vagy stílusra emlékeztetőt nem talál: nyoma sincs a kortárs analitikus filozófusok álomról folyó diskurzusának, a kortárs pszichológia, a kognitív és természettudomány eredményeinek;⁴¹ a legfontosabb állítások nélkülözik az érvelést vagy indoklást, a könyvnek nincs tudományos eredménye; annak ellenére, hogy bizonyos felhasznált szerzők állításait (például Freud) már rég megcáfolták, nem igyekeznek ezeket igazolni. Az ítélet tömör: „Így ugyanis nem szokás vagy legalábbis nem szabad tudományos művet írni.”⁴² Bár a szerzőpáros számos legitím észrevételt tesz klasszikus filozófusok értelmezése vagy fordítása, illetve a könyv filozófiai korszakolása kapcsán, az olvasóban mégis ott motoszkál a kérdés: miért kéne a szerzőnek úgy könyvet írnia, ahogyan azt a recenzensek elvárják, főleg akkor, ha tudományról és filozófiáról máshogyan gondolkodik? Hogyan tudna a szerző olyan sztenderdeknek megfelelni, melyeknek sem ő, sem az „iskolája” nem akart soha megfelelni? Nyilvánvalóan sehogyan, s épp ezért a kritika e része valójában nem tűnik érdeminek, ugyanis számtalan könyvről tudna a szerzőpáros teljesen hasonló recenziót írni – ezek a (fenomenológiai, hermeneutikai, egzisztenciálfilozófiai stb.) munkák *ab ovo* nem felelhetnek meg e sztenderdeknek.⁴³ Épp ezért *tűnik* a kritika e része „ideológiaiának”: a vizsgált könyv tulajdonképpen csak egy eszköz, amelyen a recenzensek *be tudják mutatni* az analitikus sztenderdeket és azok szelektív működését. Így jutunk el az „így írtok ti” példájából az „így írunk mi” normájához. Az imposztorvita kezdő akkordját egészen hasonló „bemutató” recenzióknak tartom, amennyiben ugyanezt a típushibát követi el:⁴⁴ bár lehetne tényleges közölnivalója a könyvről, az analitikus sztenderdek

40 A recenzió Heller Ágnes *Az álom filozófiája* című könyvével foglalkozik. Habár a szerzőpáros visszautasítja Szummer Csaba vádját, mely szerint a kritika ideologikus természetű (Szummer 2012, 95), nehéz azt máshogyan olvasni. Erre utal a szöveg záró szakasza, ami Heller heideggerianizmusát a következőképp utasítja el (Eszes – Tözsér 2012, 23; saját kiemelés): „Persze lehet azt gondolni, hogy az *analitikus stílusban* folytatott filozofálás olyannyira földhözragadt, hogy »nem érhet fel korunk igazán mély problémáihoz«. Ám épp Heller Ágnes könyve az intő példa arra, hogy a kognitív tudományok és a rájuk támaszkodó kortárs filozófiai diskurzus figyelmen kívül hagyásának megvannak a maga veszélyei: még a leginvenciózusabb elemzés is egy filozófiai álomvilágról beszámoló narratívába torkollhat.”

41 Az analitikus filozófia érzékenysége a természettudományokra a vitaindító egyik fontos tézise (Eszes – Tözsér 2005, 66), az erre adható jellemző kontinentális reakciót a 35. lábjegyzet tartalmazza.

42 Eszes – Tözsér 2012, 17. (Kiemelés az eredetiben.)

43 Ugyanezt rója fel Ullmann Márton recenziója kapcsán (Ullmann 2021, 243; Márton 2021): „Ezt követően számonkéri rajtam mindazt az analitikus filozófiai irodalmat, amit valóban nem használtam fel, mert nem azokról a problémákról szolt a könyv, amelyekre ezek a könyvek és cikkek vonatkoznak, viszont egyáltalán nem értékeli és nem is tárgyalja mindazt, amiről a könyv valójában szolt. Vitánk lehetne az analitikus-kontinentális vita egy újabb terméketlen példája, de ezt most igyekszem elkerülni.”

44 Bár az „Álomvilág” cím nem kíméletes, mondanom sem kell, hogy a hasonlóság természetesen nem terjed ki a személyeskedésre. Annyiban viszont jelentős a hasonlóság, hogy a recenzens az Eszes–Tözsér

túlhangsúlyozásával, illetve a kontinentális filozófia elnagyolt bírálatával inkább egy sebezhető, ideológiai mezőbe helyezte szövegét. Ezek a kritikák kétségtelenül izgalmas olvasmányok, de lényegüket tekintve (gondolok itt a filozófiai stílusok különbségére) csak a már megdermedt, kész frontokkal szembesítenek bennünket.⁴⁵

Vajon ez azt jelenti, hogy az egyik tábor képviselői sem írhatnak legitim recenziókat a másik tábor munkáiról? Korántsem.⁴⁶ Egyrészt nyilvánvalóan léteznek olyan sztenderdek, melyek függetlenek a táboroktól. A recenzens számos olyan észrevételt tesz a szerző könyve kapcsán, mely ide sorolható: például a bevezető fogalmazzon meg valamilyen világos tézist, a konklúzió valóban kínáljon konklúziót, a fejezetek valamilyen logika mentén rendeződjenek el, a vállalt módszer ellenőrizhető legyen, az idézett gondolkodók nézetei pontosan jelenjenek meg és különüljenek el a szerző állításaitól stb. Másrészt a jóindulat elvétől vezérelten erőfeszítéseket lehet tenni a másik nyelvjátékának valamilyen fokú megértésére, nyilvánvalóan ez a nehezebb és időigényesebb feladat. Maga a recenzens is elismeri, hogy analitikus elköteleződése miatt ezen a területen képzetlen (256), de azt nem fogadja el, hogy az olvasás során *teljes* homályban maradjon. Ezzel kapcsolatban csak annyit kérdeznék, hogy egy formális logikában járatlan olvasótól is elvárható, hogy valamennyire megértse a logikai szimbólumokat vagy hasznosabb volna egy logikatankönyvet adni a kezébe. Természetesen érthető, ha valaki nem tud erre vállalkozni (véltetően ezért születik olyan kevés recenzió a túlfoldalról), de megint csak nem tűnik legitim eljárásnak, ha egy recenzens bevallottan semmilyen erőfeszítést nem tesz a másik nyelvjátékának megértésére, miközben értelmetlenségre panaszkodik. Ugyanakkor a kölcsönösség jegyében jogos elvárás az olvasó/recenzens részéről is, hogy a szerző ne állítson szándékosan akadályokat a megértés útjába, vagy prezentáljon bizonyos keretrendszert, ami által megérthető.⁴⁷ Ez nyilvánvalóan kényes pont, hiszen sok kontinentális szerzőt éppen itt ér kritika, és az érthetőség kritériuma kapcsán aligha lehet konszenzusra jutni. Minimálkritériumként mindenesetre kitűzhető, hogyha egy szerző világosan deklarálja, hogy szándékosan homályos vagy akadályokat állít a racionális rekonstrukció útjába, akkor az említett olvasói jóindulatra nem érdemes.⁴⁸

vitaindító mindhárom pontját alkalmazza (nyelvfilozófiai és argumentatív kritérium, klasszikus problémák megoldása), sőt a kontinentális módszerek homályosságának tézisést is osztja.

45 Hasonló recenziót persze a kontinentális oldalon is találhatunk: például amikor Tözsér könyvét Russell vadját megismételve *Bildungsromanként* olvassák (Varga 2019, 193).

46 Például Bernáth 2013.

47 Lásd Ullmann 2011, 70: „Ha nem abból indulunk ki, hogy a szembenálló fél leve hamis nézeteket vall, és leve nem érti a mi álláspontunkat, ugyanakkor nem is lépünk ki egyoldalúan a vitából, akkor szinte kényszerítő erővel merül fel a követelmény, hogy 1) megpróbáljuk megérteni a másik fél álláspontját, és 2) megpróbáljuk a sajátunkat érthetővé tenni az ő számára.”

48 Előbbire példa Foucault, aki saját elmondása szerint azért írt homályosan, hogy a francia közönség mely filozófusként komolyan tudja venni, utóbbira pedig Derrida, aki tulajdonképpen ellehetetlenítette a dekonstrukció definícióját, lásd Orbán 1994, 45.

Záró gondolatok

Az előszóban felvetett jóindulat elve természetesen nem azt jelenti, hogy rossz könyvekről nem születhetnek kritikus recenziók. Ahogy többször is hangsúlyoztam, a problémát abban látom, ha egy szöveg nem áll meg a jogos, argumentálható észrevételeknél, hanem átcsúszik egy olyan ideológiai térbe, ami szükségképp parttalan vitához és esetlegesen személyeskedéshez vezet. Reményeim szerint meggyőzően érveltem amellett, hogy semleges nézőpontból az ilyen bemutatató jellegű recenziók redundánsak: csak azt tudják közölni a filozófiai irányzatok feszültségéről, amit eleve magukkal hoztak („hogyan ne viselkedjünk egy vitában”). Továbbá bízom benne, hogy azok az érvelési, logikai és formai hibák, melyeket igyekeztem kimutatni, konszenzuálisak és alátámasztják azt a diagnózist, melyet a filozófiai közbeszéd esetleges irányáról fogalmaztam meg („milyen közös szabályok mentén vitázzunk”).

Visszatérve a bevezető történetéhez: miután Szókratész és Prótagorasz vitája hosszasan feszegette az erény taníthatóságának kérdését, a dialógus ironikus véget ér, ugyanis kiderül, hogy valójában egyikük sincs tisztában az erény mivoltával. Némiképp hasonló tapasztalatunk van az analitikus-kontinentális vita kapcsán is: a felek igen erős állításokat tudnak megfogalmazni egymással szemben, de amikor az irányzatokat volna szükséges definiálni vagy bizonyos döntő karakterisztikumokat megadni, komoly kétségek merülnek fel ezek tarthatósága kapcsán. A „kontinentális filozófia” mint ellenfogalom konstruáltsága azonnal nyilvánvalóvá válik, ha megnézzük, hányféle különböző mozgalmat próbálnak beletuszkolni. Ha pedig a kontinentális kritikákat vizsgáljuk meg az analitikus filozófiával szemben, azt látjuk, hogy szinte lehetetlen olyan tartható filozófiai állítást tenni, ami az analitikus filozófián belül fellelhető sokszínűség próbáját kiállná. Ugyanakkor az sem meglepő, hogy az analitikus filozófia egységét még belülről is kikezdték – miért pont ezzel kapcsolatban ne volna disszenzus?⁴⁹ Hacsak nem az a célunk tehát, hogy a kritikátlanul alkalmazott ellenfogalom bírálatával a saját kontúrjainkat fenntartsuk, érdemes e gyenge lábakon álló konstrukciókhoz (tehát az analitikus és kontinentális filozófia fogalmaihoz) a jóindulat elvével közelíteni – hiszen ahhoz is rengeteg jóindulat és türelem szükséges, hogy ezen ideológiai konstrukciókkal egyáltalán foglalkozzunk.⁵⁰

49 Lásd Preston 2007.

50 Köszönettel tartozom mindazoknak, akik a kéziratot véleményezték, különösen a régi és a mostani vita résztvevőinek.

Bibliográfia

- Bartha Ádám. 2018. „A kutya, amelyik nem ugatott.” *Helikon Irodalom- és Kultúratudományi Szemle* 64/4: 537–544.
- Bács Gábor et al., szerk. 2011. *Perlekedő rokonok? Analitikus filozófia és fenomenológia*. Budapest: L'Harmattan.
- Bernáth László. 2013. „Az újdonság tervrajzai.” *Magyar Filozófiai Szemle* 57/2: 187–191.
- Dombrovski Áron. 2019. „Az új imposztor.” *Magyar Filozófiai Szemle* 63/3: 249–260.
- Dombrovski Áron. 2021. „Barátságos gesztusok: viszontválasz Lovász Ádámnak.” *Magyar Filozófiai Szemle* 65/3: 255–263.
- Eszes Boldizsár – Tözsér János. 2005. „Mi az analitikus filozófia?” *Kellék* 15/1–2: 45–71.
- Eszes Boldizsár – Tözsér János. 2007. „Mi és mi *nem* az analitikus filozófia?” *Magyar Filozófiai Szemle* 51/1–2: 75–107.
- Eszes Boldizsár – Tözsér János. 2010. „Analitikus filozófia és fenomenológia.” *Magyar Filozófiai Szemle* 54/2: 133–156.
- Eszes Boldizsár – Tözsér János. 2012. „Álomvilág.” *BUKSZ* 11/1: 17–23.
- Fehér M. István. 2019. „Az analitikus és a kontinentális filozófia közötti megkülönböztetés mítosza.” *Magyar Filozófiai Szemle* 63/2: 143–157.
- Lovász Ádám. 2020. „A szerző válasza.” *Magyar Filozófiai Szemle* 64/2: 132–146.
- Márton Miklós. 2021. „Nyelvi idealizmus.” *Magyar Filozófiai Szemle* 65/3: 197–222.
- Mekis Péter – Sutyák Tibor. 2013. „Egyértértés és egyértelműség.” *Magyar Filozófiai Szemle* 57/2: 114–127.
- Orbán Jolán. 1994. *Derrida írás-fordulata*. Pécs: Jelenkor.
- Platón. 2007. *Prótagorasz*. Ford. Bárány István. Budapest: Atlantisz.
- Preston, Aaron. 2007. *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*. London – New York: Continuum.
- Russell, Bertrand. 1912. „The Philosophy of Bergson.” *The Monist* 22/3: 321–347. <https://doi.org/10.5840/monist191222324>.
- Schwendtner Tibor. 2006. „Analitikus versus kontinentális filozófia.” *Magyar Filozófiai Szemle* 50/1–2: 1–15.
- Sokal, Alan – Jean Bricmont. 2008. *Intellektuális imposztorok. Posztmodern értelmiségek visszaélése a tudománnyal*. Ford. Kutrovácz Gábor. Budapest: Typotex.
- Sutyák Tibor. 2010. „A test–test probléma.” *Magyar Filozófiai Szemle* 54/2: 10–31.
- Szummer Csaba. 2012. „Rémálom.” *BUKSZ* 11/2: 93–95.
- Tözsér János. 2011. „Hogyan kapcsolódhat az elme fenomenológiájához az elme metafizikája?” In *Perlekedő rokonok? Analitikus filozófia és fenomenológia*, szerk. Bács Gábor et al., 55–68. Budapest: L'Harmattan.
- Tözsér János. 2018. *Az igazság pillanatai. Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest: Kalligram.

- Ullmann Tamás. 2006. „Analitikus és kontinentális filozófia.” *Magyar Filozófiai Szemle* 50/3–4: 227–251.
- Ullmann Tamás. 2011. „Tudatosság, intencionalitás és jelentés.” In *Perlekedő rokonok? Analitikus filozófia és fenomenológia*, szerk. Bács Gábor et al., 69–82. Budapest: L'Harmattan.
- Ullmann Tamás. 2021. „A nyelv mint filozófiai probléma. Válasz kritikusaimnak.” *Magyar Filozófiai Szemle* 65/3: 242–254.
- Varga Péter András. 2019. „Mi a filozófia (és mi nem az)?” *Magyar Filozófiai Szemle* 63/2: 189–199.
- Vrahimis, Andreas. 2022. „Russell Reads Bergson.” In *The Bergsonian Mind*, szerk. Mark Sinclair – Yaron Wolf, 350–366. London – New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429020735>.

Dombrovski Áron

Hol van Quine helye a modális logika történetében?¹

Tuboly Ádám Tamás. 2019. *Advocatus Diaboli: Quine és a modális logika*. Budapest: L'Harmattan Kiadó. 378 oldal, 2993 Ft.

Az analitikus filozófia korábban nem a történeti kutatásokról volt híres, sőt kialakulása után hosszú ideig az „ahistorikus” jelzővel illették az irányzatot. Nagyjából a 20. század közepétől azonban ez a jelző egyre kevésbé vált tarthatóvá: az idők során az analitikus filozófiának is kialakult a kánonja, története pedig gazdagon kutatott területté vált.² E történetírás azonban nem mentesülhetett bizonyos sztereotípiáktól – úgynevezett „bevett nézetektől” –, amelyeket a közösség általában igaznak gondol, de ha jobban utánajárunk az eseményeknek, akkor kiderülhet, hogy azok tévedéseken alapulnak. Ahogy pedig a filozófiatörténések egyre önreflektívebbé váltak, megjelentek e tévedéseket leleplező, mára rendkívüli népszerűségnek örvendő „mítoszromboló” vállalkozások is.

Tuboly Ádám Tamás 2019-ben megjelent könyvével már a második alkalommal tárja a magyar olvasók elé nagyszabású revíziós történeti kutatásainak eredményeit. Előző kötetében a logikai empirizmussal kapcsolatban rekonstruált egy négy téziszből álló bevett nézetet, majd azokról sorban kimutatta, hogy a tények tükrében nem állják meg a helyüket.³ Ezúttal pedig – gyakorlatilag ott folytatva, ahol legutóbb abbahagyta – Quine kerül fókuszba, különös tekintettel arra, hogy a filozófus milyen szerepet töltött be a modális logika kialakulásában és korai fejlődésében.

A könyv három jól elkülöníthető szakaszból áll. Az 1–3. fejezetekben a szerző bemutatja a Quine kapcsán kialakult bevett nézetet, valamint bevezeti a tárgyaláshoz szükséges kontextust és fogalmakat. A 4–7. fejezetben ismerteti azokat a korai és interpretációs problémákat, amelyeket Quine fogalmazott meg a modális logikával szemben. Ennek során már érintőlegesen foglalkozik a bevett nézet téziseivel, hogy végül a „Quine rehabilitációja” címet viselő 8. fejezetben vonja le a végső következtetéseket. A kötetet rövid összegzés és egy terjedelmes bibliográfia zárja, Quine, Carnap, valamint a releváns másodlagos irodalom összegyűjtött műveivel.

Amikor Tuboly a bevett nézetről ír, akkor nem bizonyos személyek által kidolgozott és képviselt konkrét álláspontokra utal, hanem a Quine-nal vagy modális logikával foglalkozó

DOI: 10.54310/Elpis.2021.2.9

- 1 A recenzio az MTA Lendület Értékek és Tudomány Kutatócsoport; valamint az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-21-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.
- 2 Az analitikus filozófia és a filozófiatörténet viszonyáról jó áttekintést ad például Glock 2008.
- 3 Tuboly 2018. A könyvről írt recenzióhoz lásd Dombrovski 2019.

írásokból összeválogatott, sok esetben implicit előfeltevésként kezelt, gyakran előforduló gondolatokra. Nagy vonalakban arról van szó, hogy a bevett nézet alapján a Quine által bemutatott problémákat az 1960-as években megoldották, hangsúlyozva Kripke szerepét, akit sok esetben egy személyben emelnek ki, mint aki legitímálta a modális logikát.

Mielőtt belekezdenénk e nézet részletes dekonstrukciójába, érdemes szót ejteni a Quine-t ért hatásokról, valamint az analitikus filozófia történetének madártávlati, leegyszerűsített képéről – e kérdésekkel Tuboly a 2. fejezetben foglalkozik. Ami az utóbbit illeti, elterjedt kép a 20. század első felének filozófiájáról, hogy Hume szerepe meghatározó volt. A korszak egyik legjelentősebb analitikus filozófiai műve, Rudolf Carnap *Der logische Aufbau der Welt* című könyve a bevett nézet szerint például „a klasszikus brit empirizmus logikai örököse”.⁴ Szokás ezen felül azt is gondolni, hogy Quine empirizmusa is Locke és Hume empirizmusában gyökerezik. A szerző ezeknek a vélekedéseknek alaposan utána jár, rávilágítva az *Aufbau* ért kantiánus hatásokra, valamint arra, hogy bár kezdetben Quine valóban merített Hume filozófiájából, 1947–48-tól szakított azzal, mikor naturalista alapokon elfogadta az absztrakt entitások létezését.

Szintén ebben a részben kaphatunk betekintést Quine Carnaphoz fűződő viszonyáról. Bár kezdetben Quine-t „meglehetősen lenyűgözte Carnap *szintaktikai és extenzióanalízis* megközelítésmódja a filozófia, nyelv, tudomány és tudás kapcsán”,⁵ mégis a két filozófus útjai idővel eltávolodtak egymástól. Ennek magyarázatára kézenfekvő történeti narratíva volna az analitikus és szintetikus állítások megkülönböztetésével kapcsolatos nézeteltérés, amelynek Quine „Az empirizmus két dogmája”⁶ című tanulmányában is hangot adott. Tuboly azonban rávilágít arra, hogy Quine számára az analiticitás elvetése nem volt olyan mértékben lényeges, mint az extenzióanalízishez való ragaszkodás és a modalitások mellőzése, amely végsősoron inkább volt oka a szakításnak. Carnap ugyanis intellektuális fejlődése során fokozatosan nyitottabbá vált az intenzionális rendszerekre, amely legtisztábban a *tolerancia elvében* érhető tetten:

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 megfontolások helyett szintaktikai szabályokat kell adnia.⁷

Quine oly mértékben elkeseredett a tolerancia elvét látva, hogy azt írta: „attól fél, hogy a tolerancia elve végül odáig fog vezetni, hogy [Carnap] még Hitlert is tolerálja”.⁸

⁴ Tuboly 2019, 43.

⁵ Tuboly 2019, 59.

⁶ Quine 1999.

⁷ Tuboly 2019, 61–62.

⁸ Tuboly 2019, 63.

A szerző ezt követően még egy rövid gyorstalpalót nyújt az extenzionalitás és intenzionalitás főbb kérdéseiről (3. fejezet), majd rátér a könyv központi részére, Quine és a modális logika viszonyára. Az alábbiakban, szemben Tuboly megközelítésével, akronisztikusan, a bevett nézet öt tézisének mentén mutatom be a főbb irányvonalakat.⁹

(BNI) A Kripke-féle lehetségesvilág-*szemantika* (avagy modellelméleti szemantika) rámutatott, hogy a kvantifikált modális logika koherens és értelmes módon interpretálható, ezáltal Quine kritikája, miszerint a kvantifikált modális logika inkohérens és értelmetlen, megcáfolódott.

Ami (BNI)-et illeti, Tuboly könyvének 8.1.2. szakaszában rávilágít arra, hogy az „interpretáció” kifejezés többjelentésű, a bevett nézet képviselői pedig ezek összemosásával követnek el hibát. Azt mondhatjuk, hogy egy bizonyos értelemben az interpretáció egy technikai fogalom, ami a *formális szemantika* segítségével matematikai elméletet nyújt a logikai rendszer különböző kifejezéseinek extenziójához. Ám más szemszögből azt a *filozófiai elméletet* is interpretációnak hívjuk, ami intuitív jelentést társít egy formális rendszer formuláihoz. Az interpretáció ezen két fogalmának összekeverése talán az egyik legfontosabb meglátás Tuboly könyvében, amely számos további félreértés forrása lesz nemcsak később, a bevett nézet kialakulásában, de magukban a kortárs vitákban is. Quine az 1960-as évek végétől már nem azt kéri a logikusoktól, hogy konzisztens formális szemantikával álljanak elő – hiszen az ekkorra már megtörtént –, hanem a modalitás filozófiai elméletét hiányolja, ami a szimbólumok mögötti intuitív jelentést adná.¹⁰

(BNII) A kvantorok *behelyettesítéses* interpretációja értelmes és ontológiailag semleges interpretációt biztosít a kvantifikált modális logika számára.

(BNII) megkérdőjelezéséhez némi technikai megalapozás szükséges. Tuboly könyvének 6.2.2. fejezetében foglalkozik a kvantorinterpretációkkal, ahol annak három legfontosabb koncepcióját különbözteti meg. Az első a kvantorok *tárgyi interpretációja*, amely szerint az egzisztenciális kvantor létezését implikál, a formula pedig akkor és csak akkor igaz, ha a predikátum igaz módon állítható a tárgyalási univerzum valamelyik eleméről. Ez a Quine által is elfogadott sztenderd értelmezés. Gondolhatunk azonban – Alonzo Church-höz hasonlóan – úgy is a kvantorokra, mint amelyek nem dolgok, hanem fogalmak felett futnak. Ezt nevezzük *intenzionális kvantorinterpretációnak*. Ezek mellett pedig – főként Ruth Barcan Marcust követve – beszélhetünk a kvantorok

⁹ Ezeket összeszedve a könyv 30. oldalán találjuk.

¹⁰ Tuboly 2019, 252.

behelyettesítéses interpretációjáról. Ez azok számára lehet kedvező út, akik nem értenek egyet azzal, hogy az egzisztenciális kvantor ontológiailag elkötelez: eszerint ugyanis az egzisztenciális kvantifikált formula akkor és csak akkor igaz, ha $F(x)$ némely behelyettesítése igaz. Tuboly természetesen ezeket az interpretációkat formális definíciók segítségével precízen is megfogalmazza. A behelyettesítéses interpretáció – és ennek révén közvetetten (BNII) – egy 1993-as Marcus-válogatáskötet kapcsán vált érdekessé. Tuboly a könyvében rámutat arra, hogy a behelyettesítéses interpretáció egyrészt nem mentes minden problémától, másrészt Quine számára az ontológiai elköteleződések vizsgálatához a tárgyi interpretáció elengedhetetlen volt, harmadrészt pedig a mai szemantikák jelentős része – beleértve Kripke modelleméleti szemantikáját – szintén a kvantorok tárgyi interpretációját fogadja el. (BNII) így nem csak problémás, de jelentősége e tények tükrében csekélynek is látszik.

(BNIII) A kvantifikált modális logika lehetségesvilág-szemantikája elérhetővé teszi a *nem verbális modalitások* koherens értelmezését is.

(BNIII) szerint Kripke modelleméleti szemantikája (más néven lehetségesvilág-szemantikája) lehetővé tette, hogy a tárgyakra vonatkozó modális fogalmaknak is értelmet adjunk, előremozdítva ezzel a modális logikák fejlődését. Tuboly ezen a ponton lehetőséget kap arra, hogy alaposan bemutassa a szükségszerűség új fogalmának létrejöttét, a 8.2. fejezetben rávilágítva néhány téves vélekedésre a Quine és Kripke közti vitában. Quine az analiticitás fogalmát még elengedhetetlennek tartotta a szükségszerűség értelmezéséhez, ugyanakkor a filozófusról köztudott, hogy az analitikus és szintetikus fogalompárt problematikusnak gondolta, ami talán magyarázhatja a modalitásokkal szembeni ellenérzéseit. Tuboly szerint ugyanakkor Quine aggályai nem redukálhatók pusztán erre az okra, ugyanis míg az analiticitás újradefiniálására mutatott némi hajlandóságot, addig a szükségszerűséggel szembeni attitűdjét mindvégig fenntartotta. Ennek további árnyalásához térjünk vissza a (BNI)-ben vázolt formális és filozófiai interpretációfogalmak közti megkülönböztetéshez: a formális szemantikák csak akkor védettek Quine kihívásaival szemben, ha azok intuitív értelmet képesek adni az erős modális operátornak. Kripke ennek kapcsán először bírálta Quine analitikusságon alapuló interpretációját a szükségszerűségről, majd előállt egy újabb meghatározással, a szükségszerűség metafizikai fogalmával (tudniillik valami akkor szükségszerű, ha minden lehetséges világban igaz). Ehhez elengedhetetlen volt az analiticitás és az *a priori* fogalmának leválasztása a szükségszerűségről, amelyeket korábban a filozófusok (beleértve Quine-t is) nem választottak szét. Kripke új szükségszerűségfogalma lehetővé teszi a modális logikák értelmezését, ám azon az áron, hogy elfogadjuk az esszencializmust. Látható tehát, hogy a történet nem annyira egyszerű, mint azt (BNIII) állítja, hiszen a folyamat bizonyos kulcsfogalmak újraér-

tékelésével járt. Nem sikerült ezen felül megoldani Quine verbális szükségyszerűséggel kapcsolatos kihívását sem azokban a rendszerekben, amelyekben az egzisztenciális kvantornak tárgyi értelmezést adtunk.

(BNIV) A kvantifikált modális logika nem köteleződik el az *esszencializmus* mellett, mivel az esszencialista tézisek nem vezethetők le az ismert rendszerekben.

A fenti tézis abból indul ki, hogy Quine szerint a modális logikai rendszerek elkötelezik a használóikat egyfajta arisztoteliánus esszencializmus mellett. Ez azért problémás, mert abban az időben az volt a *mainstream* álláspont – melyet Quine is képviselt –, hogy az esszencializmus tarthatatlan. Ha pedig a modális logikából tarthatatlan állítások következnek, akkor maga a modális logika is tarthatatlan. Ezzel az érveléssel két ponton is vitába szállhatunk. Ruth Barcan Marcus és Terence Parsons az első premisszát támadták, kimutatva azt, hogy a kvantifikált modális logikából nem vezethetők le esszencialista formulák. Ez igaz is egészen addig, amíg nem kezdünk el tárgyakra vonatkozó formulákat kvantifikálni, ekkor ugyanis óhatatlanul visszatér az esszencializmus problémája. Kripke ezért eltérő stratégiát követ és annak bizonyítására törekszik, hogy az esszencializmus nem inkohereus, emellett intuitív módon igenis értelmes álláspont. Kripke ezt a megszokott nyelvhasználati gyakorlatainkra apellálva próbálta meg bizonyítani.

(BNV) A modális kontextusban történő behelyettesítésből származó problémák feloldhatók a *nevek* és *leírások* megfelelő megkülönböztetése mellett.

(BNV) kapcsán főként a könyv 7.2. szakaszában található bővebb ismereteket. Quine kiinduló problémája az volt, hogy a modális operátort tartalmazó logikai következtetésekben az azonos extenziójú terminusok nem cserélhetők fel az igazságérték megsértése nélkül:

- (p1) A bolygók száma kilenc.
- (p2) Szükségszerűen kilenc nagyobb, mint hét.
- (k) Szükségszerűen a bolygók száma nagyobb, mint hét.

Míg a két premissza igaz, a belőlük levont konklúzió hamis. A problémát a kortársak egyöntetűen elfogadták mint súlyos kihívást, és számos javaslat született a megoldására, többek közt Church-tól, Carnaptól, Marcustól és Arthur Smullyantól is. Utóbbi már nem azon az úton indult el, hogy Quine-ra reagálva módosítsa a modális logika rendszerét, stratégiájának inkább Quine érveinek elutasítását választotta. Smullyan javaslata a tárgyakra vonatkozó (*de re*) és a mondatokra vonatkozó (*de dicto*) modalitások megkülönböztetésére épül. A problémát részben ugyanis az okozta, hogy a fenti következtetés többértelmű. A megkülönböztetés mentén az alábbi olvasatokat írhatjuk fel:

(dd) (p1') BSZ=9
 (p2') $\square(9>7)$
 (k') $\square(\text{BSZ}>7)$

(dr) (p1'') BSZ=9
 (p2'') $(9\square>7)$
 (k'') $(\text{BSZ}\square>7)$

A (dr) következtetésben a modális operátor magára a dologra vonatkozik, tehát „a bolygók száma” által jelölt entitásra, ami a kilences szám. Ebben az olvasatban pedig a következtetés helyes, hiszen kilenc valóban nagyobb, mint hét. Smullyan meglátása az volt, hogy a hamis (dd) következtetés ráadásul le sem vezethető a modális logikában, csak (dr), ami tehát nem jelent problémát. Smullyan másik fontos hozzájárulása a témához a nevek és leírások russelliánus megkülönböztetésének felidézése volt. Gottlob Frege triadikus névelméletével (jel, jelentés, jelölet) szemben Bertrand Russell azt gondolta, hogy a valódi tulajdonnevek közvetlenül referálnak a megnevezett tárgyra. Valódi tulajdonnevekből azonban nem túl nagy a készlet: „ez”, „az” és bizonyos szövegekben az „én” számít valódi tulajdonnévnek. Smullyan újítása az volt, hogy a valódi tulajdonnevekre jellemző közvetlen referálást valamennyi köznyelvi tulajdonnévre is kiterjesztette. Ezzel a neorusselliánus javaslattal pedig eleve élét vehetjük a behelyettesítés problémájának.

A könyv tárgyalása főként a bevett nézet fentebbi öt tézisére épül, bár a narratíva nem problémacentrikus, inkább történeti – Quine korai kihívásaitól halad a késeiek felé, majd Kripke és végül Lewis javaslatairól is olvashatunk –, amiben rendre visszaköszönnék a (BN) állítások. Számomra ugyanakkor úgy tűnt, hogy Tuboly nem igazán törekszik arra, hogy expliciten megcáfolja ezeket a téziseket – azok sokkal inkább ürügyként szolgálnak arra, hogy a szerző árnyalhassa a Quine-ről kialakult történeti képet –, így aki radikálisabb mítoszrombolást várt, az feltehetően csalódnai fog. Ezt tulajdonképpen nem is jogos a szerző szemére vetni, hiszen már a bevezetésben megfelelő mértékűre hangolja az olvasói elvárásokat: „[E]lső körben nem arra törekszem, hogy a másodlagos szakirodalom legfontosabb szövegeivel szálljak vitába [...] vagy, hogy egy tőlük eltérő koncepciót dolgozzak ki. A legfontosabb tézisek kapcsán ugyanis egyetértek ezekkel a szerzőkkel (ahol mégsem, ott mindig expliciten fogom jelezni az eltérés mértékét és mikéntjét). Sokkal inkább arról van szó, hogy Quine elképzeléseinek *eredeti kontextusát és történetiségét rekonstruáljam a vélt vagy valós hatások és feszültségek hálójában.*”¹¹

Ennek fényében azonban felmerülhet a kérdés, hogy mennyiben van szó tényleges történeti revízióról, és mennyiben inkább arról, hogy a bevett nézet téziseit árnyaljuk? Hiszen – talán (BNI)-et leszámítva, ami az interpretáció kétféle fogalmának félreértésén alapult – nem arról van szó, hogy a (BN) tézisekről kiderülne, hogy azok tarthatatlanok. Tuboly ennek ellenére – vagy éppen emiatt – néhány tézis esetén elkerüli az értékelést: bár (BNIII)-ről végül kiderül, hogy mégiscsak igaz, ez a végkövetkeztetés már az olvasóra van bízva. Hiányoltam egy olyan összefoglaló szakaszt a könyvből, amiben a szerző ismét

11 Tuboly 2019, 28. (Kiemelés az eredetiben.)

végigmegy a bevett nézet mindegyik téziséen és kiemeli, hogy mit érdemes elvetnünk és mit érdemes meghagynunk.

Ugyanakkor, ha el tudunk tekinteni attól, hogy a kötetben görcsösen keresgéljük az „ilyen volt előtte” és „ilyen a revízió után” tartalmú szakaszokat, minden aggodalmunk szertefoszlik: Tuboly könyve ugyanis jól működik akkor, ha úgy olvassuk, mint bármelyik másik filozófiatörténeti munkát, zárójelbe téve, hogy e könyv célja épp egy bizonyos történeti kép revidálására volna. A 4–8. fejezetben Quine korai modális „gáncsoskodásaitól” elkezdve alapos képet kapunk a modális logika fejlődéstörténetéről, a problémák diszkusszióiról vagy éppen azok ignorálásáról. Ami ez utóbbit illeti, Tuboly egészen kiválóan mutatja be a 7.1. szakaszban Church szerepét abban, hogy Quine ellenvetései sokáig miért nem váltottak ki nagyobb visszhangot.

Érdekes azonban kitérni arra, hogy az *Advocatus Diaboli* egy erősen *niche* jellegű mű, amelyet főként logikusok, nyelvfilozófusok és Quine-kutatók fognak értékelni. Ez a könyv ugyanis nem könnyű olvasmány, az alapos elemzésnek alávetett technikai részletek között ritkán találunk pihenőt, bár azok is inkább a szűk értelemben vett logikafilozófiai kérdések steril kifejtését jelentik. Összevetve a szerző 2018-ban megjelent, hasonlóan revíziós célkitűzésű *Egység és tolerancia* című könyvével, nem kapjuk meg a gazdag korrajzot, a betekintést a filozófusok kávéházi mindennapjaiból, vagy világnézeti és társadalmi motivációkat, elköteleződéseket; Tuboly ezúttal inkább végig a logika jeges csúcsain marad. Ezt nem mint negatívum emelem ki – inkább a fókuszáltságot mutatja –, hiszen nagy szükség van az ilyen típusú filozófiatörténetre is, azonban némileg tartok tőle, hogy hazánkban kevesen fogják ilyen magaslatokba követni a szerzőt. Így csak bízhatunk abban, hogy a megcélzott szűk közönség körében Tuboly könyve megtalálja majd a helyét, az ugyanis egy sok szempontból hiánypótló munka, amelyet minden szakértő haszonnal forgathat majd.

Bibliográfia

- Dombrovski Áron. 2019. „Filozófia szociologizáló megközelítésben: a Bécsi Kör története.” *Magyar Tudomány* 180/8: 1250–1252. <https://doi.org/10.1556/2065.180.2019.8.16>.
- Glock, Hans-Johann. 2008. „Analytic Philosophy and History: A Mismatch?” *Mind* 117/4: 867–897. <https://doi.org/10.1093/mind/fzn055>.
- Quine, Willard van Orman. 1999. „Az empirizmus két dogmája.” Ford. Faragó-Szabó István. In *Tudományfilozófia szöveggyűjtemény*, szerk. Forrai Gábor – Szegedi Péter, 131–151. Budapest: Áron Kiadó.
- Tuboly Ádám Tamás. 2018. *Egység és tolerancia: a logikai empirizmus tudományos világfelfogása*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet.

Héthelyi Máté

Miért legyünk robusztus etikai realisták?¹

Enoch, David. 2014. *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*. New York: Oxford University Press. 308 oldal, \$34,55.

David Enoch könyve egy *morális realista* álláspontot képvisel, melyet a szerző „robusztus realizmusnak” nevez. A következőkben fejezetenként haladva sorra veszem Enoch egyes érveit, illetve ellenérveit, és érintőlegesen tárgyalom ezek erős vagy gyenge pontjait. Ezt megelőzően viszont az első és a tizedik fejezet alapján körvonalazom, hogy mi is a szerző álláspontja, valamint hogy mit vár a könyvben bemutatott érvektől, mit tekint álláspontja igazolásának.

A morális realizmus fő tézise az, hogy a morális kijelentéseknek van igazságértéke és ezeknek legalább egy része valóban igaz is. Ehhez az szükséges, hogy létezzenek morális tények – morális hiteink ezeket a tényeket akarják megragadni, és bizonyos esetekben sikerrel is járnak. Enoch álláspontja ennek egy radikálisabb verziója: szerinte a morális tények *objektívek*, azaz teljesen függetlenek tőlünk, mi pusztán megismerni tudjuk ezeket, nem tudunk rajtuk változtatni. Továbbá a morális tények elemiek, azaz nem vezethetők vissza más típusú tényekre. Megjegyzendő, hogy nem minden morális realista osztja azt a nézetet, miszerint a morális tények redukálhatatlanok. A redukcionista nézetet vallók elsődleges jelöltjei azok a tények lennének, melyekkel (kissé leegyszerűsítve) a természettudományok foglalkoznak. Enoch elutasítja a morális tények visszavezethetőségét a természeti tényekre, szerinte a morális tények nem azonosíthatók más típusú tényekkel. Megtartja a természeti-normatív különbségtételt (e különbségtétel a „van-kell” szakadékkal azonos), azaz vannak természeti tények és vannak normatív tények, és egyik sem azonosítható a másikkal és nem is vezethetők vissza egymásra. Minthogy a morális tények normatívak, az érvelés főcsapása az, hogy kimutassa: az általában vett normatív realizmusból, ha nem is *következik*, de plauzibilisen adódik a morális realizmus. Az utóbbi két kitétel, vagyis a normatív tények objektivitása és visszavezethetetlensége miatt nevezi Enoch elméletét „robusztusnak”.

A másik kérdés, amit már itt, előzetesen érinteni kell az, hogy mi a célja Enochnak a könyvvel. Nem *meggyőzni* akarja az olvasót arról, hogy a robusztus realizmus igaz. Programja sokkal szerényebb: azt akarja megmutatni, hogy a robusztus realizmus egy plauzibilis metanormatív és metaetikai elmélet, és mint ilyen, nem kevésbé valószínű, mint

DOI: 10.54310/Elpis.2021.2.10

1 A recenzió az ÚNKP-21-6-ELTE-1133 pályázat támogatásával készült. Köszönettel tartozom Faragó-Szabó Istvánnak, aki hasznos megjegyzéseivel segítette, hogy a szöveg elnyerje végső formáját.

a többi hasonszórú elmélet. Más szavakkal: Enoch célkitűzése az, hogy minél több olyan megoldási javaslattal rukkoljon elő, ahol előnyökkel jár a robusztus realizmust elfogadni.

A második fejezetben mutatja be Enoch a robusztus realizmus mellett szóló első érvét. Az érv metaetikai jellegű, azaz kifejezetten arra koncentrál, hogy miért legyünk morális realisták, milyen előnyt jelent a robusztus realizmus morális szempontból. Az érvelés a következőképpen körvonalazható. Van egy általánosan elfogadott morális alapelv, amely azt mondja ki, hogy amikor preferenciáink ütköznek egy másik személy preferenciáival, akkor nem lehetünk elfogultak – tekintetbe kell venni mindkét beállítottságot és valamilyen egyenlőségre törekvő megoldást kell választani. Például ha találkozom egy barátommal, hogy együtt töltsük a délutánt és én teniszezni akarok, ő viszont moziba menne, akkor nem helyes az, ha releváns indokok nélkül, nem veszem tekintetbe, amit ő akar. Ha elfogulatlan vagyok, akkor vagy engedek neki, mondván, hogy majd legközelebb megyünk teniszezni, vagy feldobunk egy pénzmét és így döntünk stb.

Teljesen más a helyzet, amikor tények okozzák a nézeteltérést. Tegyük fel, hogy bombaszakértőkként kollégámmal együtt meg lettünk bízva egy bomba hatástalanításával. A barátom szerint a zöld drótot kell elválni, szerintem a pirosat. Megvizsgálom minden releváns körülményt, meghallgatom a barátom érveit, figyelembe veszem, hogy ő is bombaszakértő, de ezt követően is meg vagyok róla győződve, hogy a piros drót elvágásával lehet hatástalanítani a bombát. Ilyenkor nem mondhatom, hogy a pénzmé feldobásával döntsünk, vagy hogy majd legközelebb elvágiuk a pirosat, most vágjuk csak el a zöldet, vagy más hasonlókat, amik az előző esetben megfelelő, sőt kívánatos megoldási lehetőségek voltak. Nagyon furcsa lenne, ha most is így tennék: ez esetben ugyanis nem lehetek elfogulatlan magammal szemben, hanem állnom kell a sarat és ragaszkodnom kell álláspontomhoz, hiszen nem preferenciákról, hanem tényekről van szó – csak az egyik lehetőség vezet megoldáshoz. Ezt *kell* választani.

A moralitás esetében az utóbbihoz hasonló a helyzet. Nézzük a következő példát. Kollégámmal kutató biológusok vagyunk, kutyákkal végzünk kísérletet. Kétféleképpen is elvégezhető a kísérlet, egyrészt úgy, hogy (a) a kutyáknak komoly fájdalmat okozunk, másrészt úgy, hogy (b) teljesen fájdalommentesen és a kutyák minden maradandó károsodása nélkül hajtjuk ezt végre. Tegyük fel továbbá, hogy a két kísérleti mód között nincs jelentős anyagi vagy egyéb különbség, ami valamelyik irányába billentené a mérleget. Különbség van azonban morális meggyőződésünket illetően. Mindketten tudjuk ugyan, hogy a kutyák éreznek fájdalmat, de a barátom meggyőződése mégis az, hogy a kutyák fájdalma egyszerűen *nem számít*, ezért ő az első, fájdalmas módon akarja elvégezni a kísérletet. Ezzel szemben én meg vagyok róla győződve, hogy a kutyáknak sem szabad feleslegesen fájdalmat okozni, ezért megint csak morális meggyőződésből a második mód mellett kardoskodom. Ha az elfogulatlanság elvét alkalmaznám, akkor legalábbis gyanús lesz, hogy nem voltam meggyőződve arról, hogy nem szabad szenvedést

okoznunk a kutyáknak, nem ez volt az igazi morális álláspontom. Amennyiben tényleg teljes meggyőződéssel vallom ezt a nézetet, akkor nem alkalmazhatom az elfogulatlan-ság elvét – teljes mellszélességgel oda kell állnom a meggyőződésem mellé ugyanúgy, mint a bomba hatástalanítása esetében. Az a felfogás, ami a morális hiteket pusztá preferenciákkal azonosítja, nem tudja megmagyarázni ezt a jelenséget. Vagy el kell fogadnia minden indoklás nélkül, vagy el kell utasítania, és azt kell mondania, hogy az elfogulatlan-ság elvét itt is ugyanúgy alkalmazni kellene, mint minden preferencia esetében. Ezzel viszont megsérti a metaetikai elméletektől elvárt semlegességet.

Kérdés, mennyire meggyőző ez az érv. Mi lehet kézenfekvőbb magyarázat annál, hogy azért vesszük komolyan és azért is kell komolyan vennünk a morális meggyőződé-seket, mert ugyanúgy tények állnak mögöttük, mint a más típusú tényekre vonatkozó meggyőződéseink mögött? Ez az indoklás tetszetős, de – ahogy Enoch is megjegyzi – nem bizonyítja egyértelműen a kívánatos elképzelést. Tulajdonképpen bármilyen, a moralitásnak valamiféle objektivitást tulajdonító nézet képes legalább ennyire kézen-fekvő magyarázatot adni, és ehhez még csak realistának sem kell lennie. Lássunk néhány példát. Már említettem, hogy a szerző elhatárolja magát a redukcionizmustól, vagyis attól az állásponttól, mely szerint a morális tények visszavezethetők a természeti tényekre. A visszavezethetőséget pártoló álláspont alapján könnyedén összehozható hasonló magyarázat: a morális meggyőződéseink mögött tények állnak, ezek a tények lehetetlenné teszik az elfogulatlan-ság alkalmazását, de nincsenek sajátos, csak a morál-hoz köthető tények, csak természetiek. A fent vázolt érv ezzel az állásponttal szemben nem alkalmazható. Másként, de megoldást jelenthet egy eliminativista hibaelmélet is, amelynek képviselői a morálról folyó értelmes diszkussziót lehetetlennek tartják, így hamisnak mondják az elfogulatlan-ság morális alapelvét is, melyből az érv kiindult. Csi-nos kis listát lehetne összeállítani az olyan álláspontokból, amelyek így vagy úgy képesek biztosítani a moralitás objektivitását anélkül, hogy elköteleznék magukat egy olyan erős hipotézis mellett, mint a robusztus realizmus, és amely álláspontokkal szemben Enoch megfontolásai teljesen hatástalanok. Az érv legjobb esetben is csupán a moralitás objektivitását képes biztosítani (azért a legjobb esetben, mert ehhez is az kell, hogy a preferenciaelméletek ne tudjanak előállni valamilyen megkülönböztetéssel a morális és egyéb típusú preferenciák között), egyáltalán nem képes kizárni a lehetőségét annak, hogy jóval kevesebbrel is megelégedjünk, mint a robusztus realizmus.

Enoch tisztában van azzal, hogy a robusztus realizmus megalapozásához további érvekkel kell előállnia. A harmadik fejezetben prezentált érv hivatott megmutatni, hogy metanormatív szinten a robusztus realizmus nélkülözhetetlen. Ebben a szakaszban nincs semmi speciálisan a moralitásra vonatkozó megállapítás – feladata az, hogy megmutassa a normatív robusztus realizmus mibenlétét.

A fejezet gondolatmenete a nélkülözhetetlenségre hivatkozó érvek analógiájára épül fel, de nem *magyarázati* nélkülözhetetlenséget tulajdonít a normatív tényeknek.

A nélkülözhetetlenségi érvek bemutatásához azonban a legegyszerűbb a magyarázati nélkülözhetetlenségéből kiindulni. Ez azt jelenti, hogy amennyiben egy jelenség megmagyarázásához *egy bizonyos létező* feltételezése nélkülözhetetlen, akkor felvehetjük ezt a létezőt az ontológiánkba. Vegyük a következő példát: a fizikus a ködkamrában lát bizonyos jelenségeket, ezek megmagyarázásához nélkülözhetetlen az elektronok feltételezése, ebből tehát arra következtethetünk, hogy léteznek elektronok. A nélkülözhetetlenségi érv elég hatásos, ezért gyakran alkalmazzák, és persze nem csak a filozófiában. Elfogadottsága ellenére mégis meglehetősen problémásnak tűnik. Egyrészt: mit jelent az, hogy valami *nélkülözhetetlen*? Az említett, kissé sarkított esetben érthető, de már egy bonyolultabb, sok lépésből álló magyarázat esetében – amely minden lépésben különböző típusú létezőket feltételez – korántsem triviális az alkalmazhatósága. Másrészt: mi a biztosíték arra, hogy tényleg *ez* a legjobb magyarázat? A tudomány működése során gyakran kiderült, hogy a legjobbnak hitt magyarázatnál van egyszerűbb vagy plauzibilisabb, vagy olyan, amelyhez nincs szükség nehezen igazolható tényezők feltételezésére stb. Harmadrészt: a magyarázathoz nem az adott *létező*, csak az adott létező *feltételezése* nélkülözhetetlen. Az, hogy egy magyarázathoz fel kell tételezni egy létezőt, nem vonja maga után, hogy az adott létező ténylegesen is létezik. Miért ne lehetne kielégítő egy, a magyarázat kereteihez szabott fikcionalizmus ilyen esetekben? Ez csak néhány probléma, mely a nélkülözhetetlenségi érvek kapcsán felvehető.

A nélkülözhetetlenségi érv episztemológiai korlátainak áttekintése után térjünk át Enoch metanormatív érvére. Ez az érv nem a magyarázati nélkülözhetetlenségre alapoz, hanem a deliberatív nélkülözhetetlenségre. A normatív tények, méghozzá a más tényekre visszavezethetetlen normatív tények nélkülözhetetlenek a mérlegelés folyamatában. Vegyünk ismét egy példát. Tegyük fel, hogy jogi egyetemre járok, de egyszer csak rájövök, hogy igazából a filozófia érdekel. Dilemma elé kerülök: hagyjam ott a jogi egyetemet, és menjek el a filozófia szakra, vagy járjak tovább a jogra és legyek ügyvéd? A mérlegelés célja az, hogy kiderítse, mikor járok jobban: ha filozófus vagy ha ügyvéd leszek. Miközben mérlegelek, mindvégig az jár a fejemben, hogy van egy, a háttérben meghúzódó normatív tény, és nekem ezt kell megtalálnom. Ráadásul ezt a tényt tőlem függetlenül gondolom el, hiszen nem megalkotni akarom, hanem fel akarom deríteni. Tovább nem elemezhetőként tekintek erre a tényre, hiszen amikor végre rájövök, akkor valami normatív karakterű tényre jövök rá, azaz nem egy természeti tényt keresek, és nem is elégít ki, ha találok egy természeti tényt a mérlegelés során. Jól mutatja, hogy a mérlegelés során tényeket hasonlítunk össze, ha ezt egy másik tevékenységünkkel vetjük össze, az önkényes kiválasztással. Ha három egyforma alma van előttem, és ki kell választanom az egyiket, akkor döntésem önkényes, nem szól semmi mellett, hogy inkább az egyiket válasszam, mint a másikat. Csak azért választom éppen azt, amelyiket választom, mert az egyiket muszáj választani, és nekem ez tetszett meg – anélkül, hogy bármilyen mögöttes tény feltételeznék, ami miatt ezt

kell választanom. Ahhoz, hogy mérlegelni tudjunk, elengedhetetlen, hogy normatív tényeket feltételezzünk, ebből pedig következik a nélkülözhetetlenségi érv alapján, hogy vannak normatív tények, méghozzá más tényekre vissza nem vezethető normatív tények, a metanormatív robusztus realizmus tehát igaz.

Már említettem azokat az episztemológiai problémákat, melyek az ilyen típusú, nélkülözhetetlenségi érveknél felvethetők. Van azonban egy másik nehézség. Engedjük meg, hogy a más tényekre visszavezethetetlen, normatív tények feltételezése valóban nélkülözhetetlen a mérlegeléshez, azaz hogy bárki bármikor mérlegel, mindig feltételezi ezeket. A probléma valahogy így fogalmazható meg: miért ne lenne lehetséges azonban, hogy a mérlegelés olyan jellegű, hogy mindig feltételez valamit, ami valójában nem létezik?

Mielőtt rátérnénk Enoch ellenérvekre adott válaszára, foglaljuk össze, mire jutotunk eddig. Enoch célja világos: megmutatni, hogy a robusztus realizmus az egyetlen lehetséges módja annak, hogy a moralitást komolyan vegyük. Az eddigi érvek azonban ezt nem bizonyították kielégítően, hiszen az elfogulatlansági érv legfeljebb a moralitás feltételes objektivitásának megmutatásához volt elegendő, a nélkülözhetetlenségi érv pedig – episztemológiai és egyéb korlátai miatt – nem túlságosan meggyőző. Mégsem az következik ebből, hogy a könyv pozitív gondolatmenete teljesen sikertelen. Jó irányba megy Enoch, mikor azt gondolja, hogy nehéz a moralitást komolyan venni, ha az összes morális hitünk hamis vagy ha nincs kognitív tartalmuk. Szóba jöhetnek gyengébb kimenetelű álláspontok is, de ezen álláspontok egyike sem tud a moralitásnak olyan rangot adni, mint a robusztus realizmus. Kérdés, hogy indokolt-e piederesztálra emelni a moralitást. Bármit is gondoljunk erről, annyi világos: a robusztus realizmus képes megadni azt a rangot, amit a moralitástól sokan elvárnak.²

A hatodiktól kilencedik fejezetig terjedő részben foglalkozik Enoch az elméletével szemben felhozható ellenvetésekkel. A hatodik fejezet a már említett metafizikai nehézségeket sorolja fel, amelyek a természeti–normatív megkülönböztetés köré szerveződnek. Középpontjukban az áll, hogy a robusztus realizmus szemben áll a naturalizmussal, azzal az állásponttal, hogy csak természettudományos, más szóval természeti tények léteznek. Valóban szemben áll. De ez önmagában még nem jelent nagy gondot, különösen akkor, ha elfogadunk Enoch érveiből néhányat, és legalábbis nem tartjuk feleslegesnek, hogy normatív tényeket is beengedjünk az ontológiánkba. Az, hogy az ilyen tények egyszerűen furcsák – mint a szerző helyesen megjegyzi – még nem elégséges ahhoz, hogy kitalítsuk őket az ontológiánkából.

2 A negyedik fejezetben összegzi Enoch azt, hogy a két érv együttesen mit képes elérni, az ötödikben pedig azokat a „gyengébb” álláspontokat igyekszik kizárni, melyek szóba jöhetnének, mint a robusztus realizmus riválisai. Az egész könyv argumentációja szempontjából ezeknek a fejezeteknek nincsen nagy jelentősége, ezért részletesen nem tárgyalom őket.

A hetedik fejezet az episztemológiai problémákra fókuszál. A szerző a lehető legnehezebb ellenvetést hozza fel maga ellen. Ha a robusztus realizmus igaz, akkor vannak olyan morális kijelentések, melyek megfelelőképpen írják le a normatív tényeket, azaz van korreláció normatív hiteink és a normatív tények között. Másrészt a normatív tények okságilag nem hatékonyak. Ám ha a kapcsolat nem kauzális, akkor hogyan kerül a kettő kapcsolatba? Az ellenvetés megfogalmazható evolúciós kontextusban is. A normatív hiteink egy evolúciós fejlődés eredményei. Mi az oka annak, hogy kifejlődtek épp olyan hiteink is, melyek korrelálnak a normatív tényekkel? Enoch itt egy teleológiai színezetű magyarázathoz folyamodik. Tegyük fel – érvel –, hogy az evolúciónak van valamiféle célja, mondjuk a túlélés, és ez a cél jó, vagyis normatív jellege is van. Ez esetben az evolúciós erők úgy formálják normatív hiteinket, hogy összhangban legyenek ezzel a céllal, mivel pedig a cél jó, ezért úgy, hogy legyenek köztük igazak is, hiszen valamilyen módon a normatív hitek befolyásolják cselekedeteinket, és így az igaz normatív hitek tolni fognak minket a cél irányába. Azt hiszem, nagyon kínos lenne elfogadni ezt a magyarázatot és azt mondani, hogy szerencsés véletlen, hogy nekünk ilyen „jó” evolúció jutott. Mivel lehetne alátámasztani ezt az elképzelést? Miért lenne az evolúcióban bármiféle teleológia, és ha van, akkor miért kell, hogy a cél normatív jellegű legyen, és ha már az, akkor miért kell, hogy jó legyen? Honnan „tudják” az evolúciós erők, hogy mi a cél? Ezek a kérdések végeredményben megválaszolatlanul maradnak.

A nyolcadik fejezet az egyet nem értésből származó érvekkel foglalkozik. Minthogy Enoch nem tekinti a nézeteltérésből fakadó érveket számottevőnek, a fejezet elég rövidre szabott. Szerinte ezek az érvek a legtöbb esetben körbenforgóak, mivel azt feltételezik, hogy – ellentétben a ténykérdésekkel – a normatív érvelés terepén felmerülő ellentétek nem oldhatók meg. Ez a feltevés pedig indokolatlan Enoch szerint, hiszen csak azzal védhető meg, hogy a normatív hiteinknek nem felelhetnek meg olyan tények, melyek igazgá tennék őket. Ez pedig éppen az, amit az egyet nem értésből származó érvek igazolni akarnak, ezek az érvek tehát körbenforgóak. A kép azonban korántsem ilyen egyszerű. Nehéz belátni, hogy a normatív egyet nem értés esetében a racionális megfontolásokhoz azonos módon viszonyuló résztvevőket feltételezve mi alapján mondhatná valaki, hogy megtalálta az igazságot. Egy tényekről folyó tudományos vitában erre vannak a vitában részt vevők által elfogadott eljárások. De mit jelentene a normatív vitában az „elfogadott eljárás”? A természettudományban vagy a matematikában abból a feltételezésből indulunk ki, hogy létezik valamiféle igazság vagy bizonyíthatóság és erre bizonyos – többé-kevésbé szabatos – kritériumok is adhatók. Hol vannak ezek a kritériumok a morális egyet nem értés esetében? Ezek a kérdések legalább olyan súlyosak esnek latba, mint a korábbi ismeretelméleti érvek, ám Enoch ezekkel egyáltalán nem foglalkozik, nem is kísérletezik megoldásukkal.

Összegzésképpen gondoljuk át még egyszer, hogy van-e olyan ellenvetés, mely végtelen a robusztus realizmusra nézve? Emlékeztetőül: az ismeretelméleti kérdések

nyitottak maradtak. A recenzió elején már jeleztem, hogy Enoch célja nem a robusztus realizmusnak mint az egyetlen elfogadható metaetikai elméletnek a védelme; csak annyit akar bizonyítani, hogy a robusztus realizmus egy plauzibilis feltevés, azaz komolyan vehető álláspont a metaetikai elméletek között. Ha ezt a szűkebbre fogott célkitűzést tekintjük, a könyv sikeres vállalkozásnak mondható, hiszen kevés olyan metaetikai elmélet van, ami a robusztus realizmusnál könnyebben meg tudná magyarázni azt, hogy miért kell a moralitást komolyan vennünk.

Absztraktok

Csabay István: Cesare Beccaria az utilitarizmus és a társadalmi szerződés metaspontjában

Cesare Beccaria 1764-ben kiadott, *A bűnökről és a büntetésekről* című értekezésének legfőbb törekvése a korabeli büntetőjogi rendszer megreformálásában állt. Beccaria jogfilozófiai műve a szerződéselméleti hagyományra támaszkodik, mindazonáltal elméletében az ideális igazságszolgáltatás legfőbb célja a *közhasznosság* előmozdítása. Az értékezés egy erőteljes konzekvencialista logika működteti, ami többek között a büntetések céljának meghatározásában is tetten érhető. A büntetések alapvető funkciója az elrettentés, a potenciális bűnök megelőzése. Művének haszonelvű elköteleződése végett Beccaria mély hatást gyakorolt Jeremy Bentham jogfilozófiai nézeteire, aminek köszönhetően a filozófiatörténet – a kontraktualista szempontokat számos alkalommal figyelmen kívül hagyva –, jellemzően utilitaristaként vagy protoutilitaristaként tartja számon. Dolgozatomban a műben szereplő, egymással összeegyeztethetetlennek látszó kontraktualista és utilitarista elemek vizsgálatára vállalkozom. Amellett érvelek, hogy noha Cesare Beccaria joggal tekinthető az utilitarizmus előfutárának, elméletében – a klasszikus utilitarizmustól eltérően – a büntetőjogi gyakorlatok hasznossági kritériumai nem kizárólagosak, s így számos esetben az igazságosság a hasznosság fölé rendelődik.

Kulcsszavak: Beccaria, társadalmi szerződés, utilitarizmus, közhasznosság, halálbüntetés

Enesey Diána: A végesség meghaladásának lehetőségei Kierkegaard filozófiájában

Írásom Kierkegaard időfogalmát az egyes ember sajátos időészlelése felől közelíti meg a rezignáció lovagjának és a hit lovagjának időérzékelését a középpontba helyezve. Gondolatmenetem kiindulási pontja, hogy a véges ember önnön végességének meghaladására törekszik. Ám a meghaladás mint cél maga után vonhatja az időbeliség és az örökkévalóság fogalmainak összerosódását. Ez történik az állandóság és az örökkévalóság fogalmaival is. E két fogalom elhatárolási lehetőségeit fürkészem, érintve a két lovag időiség- és örökkévalóság-felfogásának döntő kérdéseit. Az időfelfogás kialakulása során a benső mozgások döntő jelentőségűek. Céлом az, hogy megmutassam az egyes idősíkok végességmeghaladásban játszott szerepét, s ebből levezessem, miként lehet meghaladni a végességet.

Kulcsszavak: Kierkegaard, időfelfogás, meghaladás, végesség, végtelenség, örökkévalóság, állandóság

Katona Ágnes: Lassan a testtel, avagy a személyek konstitúciós elméletének kritikája

A kortárs analitikus metafizikában viszonylag új témának számít a személyek ontológiája, amely azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy nekünk, emberi lényeknek mi a metafizikai természetünk: milyen más dolgokkal tartozunk egy ontológiai kategóriába és mik a fennmaradásunk feltételei. Dolgozatomban a személyes ontológiában igen népszerűnek számító állásponttal, a személyek konstitúciós nézetével foglalkozom. Célom megmutatni, hogy népszerűsége ellenére a konstitúciós nézet igen gyenge lábakon áll, mert egyrészt ellentmondásos, másrészt nehezen hihető állítások következnek belőle. A személyek konstitúciós nézete azt állítja, hogy mi, emberek a személyek ontológiai kategóriájába tartozunk, és minket a testünk konstituál. A személyek olyan létezők, amelyek esszenciálisan rendelkeznek bizonyos mentális tulajdonságokkal, ezért időbeli fennmaradásuk mentális tulajdonságaikhoz kötött. Mivel azonban a személyeket a testük konstituálja, ezért materiális létezők, akik fizikai részecskékből állnak, és nem képesek valamilyen őket konstituáló fizikai test nélkül létezni.

A tanulmányban először bemutatom a konstitúciós nézetet, majd a mellette szóló érv egy saját rekonstrukcióját adom. Ez alapján láthatóvá válik, hogy az elmélet kritikusi mely premisszákat hamissága mellett tudnak érvelni, illetve hogy mely állítások együttese hozza létre az általam részletesen tárgyalt túl sok elme problémáját. Végül amellet érvelek, hogy a túl sok elme problémája nem csak, hogy kontraintuitív következményekkel jár, de rámutat egy, a konstitúciós nézeten belüli ellentmondásra is.

Kulcsszavak: személyek ontológiája, konstitúciós nézet, túl sok elme problémája

Ónya Balázs: Lépések az igazság egy pluralista korrespondenciaelmélete felé

Egyaránt igaznak tartjuk a következő kijelentéseket: „A víz nem más, mint dihidrogén-monoxid”, „Egy személy 18 éves korától számít nagykorúnak”. Ha arra keresünk választ, hogy minek köszönhetően igazak ezek a kijelentések, akkor – az igazság korrespondenciaelmélete szerint – tényekre kell hivatkoznunk. Miközben az első kijelentés esetében egy objektív természeti tényről tartunk igazságalkotónak, a második kijelentés esetében egy nehezen meghatározható ontológiai státusszal bíró társadalmi tényre kellene hivatkoznunk, ugyanis a nagykorúság nem egy, a természetben megtalálható tulajdonság, hanem emberek egy csoportja által definiált és elfogadott szabály következménye. Azonban a társadalmi tényeket, ha vannak egyáltalán, olyan kulturálisan eltérő ember alkotta konstrukciónak tartjuk, amelyek – legalábbis az igazság objektivitását biztosítani kívánó korrespondenciaelmélet szerint – nem tűnnek alkalmasnak arra, hogy a társadalmi

valóságot leíró kijelentéseink igazságalkotói legyenek. Tanulmányomban mégis mellett érvelek, hogy a korrespondenciaelmélet egy sajátos pluralista változata alkalmas lehet arra, hogy számot adjunk a társadalmi valóságunkról tett kijelentések igazságértékéről.

Kulcsszavak: korrespondenciaelmélet, alethikus pluralizmus, társadalmi entitások, fajták metafizikája

Schmal Dávid Flórián: Nietzschei útvonalak Michel Foucault gondolkodásában

Írásom központi kérdése arra vonatkozik, hogy hogyan lehetséges egy olyan kritikai attitűd, amely nem egy fix pozícióból bírálja a jelenségeket, hanem épp az ilyen bizonyosnak, eredendőnek vélt alapok megrendítésére irányul. Azt vizsgálom, hogy egy ilyen típusú gondolkodásmód nietzschei gyökerei hogyan jelennek meg Michel Foucault filozófiájában. Ehhez az utóbbi szerző (1) *Nietzsche, a genealógia, és a történelem* című szövegét, valamint (2) a hatalommal kapcsolatos gondolatait elemzem. Véleményem szerint a két szerzőt az általuk vizsgált egyes témák vagy az interpretációs kérdések előtt elsősorban a gondolkodásról való gondolkodás köti össze. Ha nincs egységes, külső kritikai nézőpont, akkor a gondolkodás is része annak a közegnek, amelyet az elgondolni igyekszik. Így a problémákat nem rögzített, időtlen fogalmi apparátusok mentén kell megragadni, hanem dinamikájukban, lezáratlanságukban, történeti keletkezésükben.

Kulcsszavak: Nietzsche, Foucault, genealógia, kritika, történelem, hatalom, metafizika, eredet, származás

Summaries

István Csabay: Cesare Beccaria at the Intersection of Utilitarianism and the Social Contract Theory

The main purpose of Cesare Beccaria's treatise *On Crimes and Punishments*, published in 1764, was to reform the penal system of the time. Beccaria's legal philosophy is based on the social contract tradition, however his theory focuses on the promotion of *common utility* as the main goal of ideal jurisprudence. The treatise is driven by a strong consequentialist logic which can be seen, among others, in the definition of the purpose of punishment. The basic function of punishment is to deter and prevent potential crimes. Because of the utilitarian commitments of his work, Beccaria deeply influenced Jeremy Bentham's views on the philosophy of law, and as a result, the history of philosophy – while often ignoring the contractarian aspects of his treatise –, typically regarded him as a utilitarian or proto-utilitarian. In this paper, I will examine the seemingly incompatible contractarian and utilitarian elements that can be found in his work. I argue that, although Cesare Beccaria can rightly be considered as a forerunner of utilitarianism, the utilitarian criteria of criminal law practices – unlike in Classical Utilitarianism – in his theory are not exclusive, and thus in many cases, justice takes precedence over utility.

Keywords: Beccaria, social contract theory, utilitarianism, common utility, death penalty

Dána Enesey: The Possibilities of Transcending Finitude in Kierkegaard's Philosophy

My paper approaches Kierkegaard's concept of time from the perspective of the individual's time perception by focusing on the way in which the knight of infinite resignation and the knight of faith perceive time. The basis of this paper is that the individual endeavours to transcend finitude. However, the aim of transcending finitude entails that the concepts of temporality and eternity merge into one another, as do the concepts of permanence and eternity. The purpose is to seek the possibilities of distinguishing these two concepts by including the deciding questions of the two knights' sense of temporality and eternity. Inner motions have immense importance in the notion of time, and my aim is to show the role of the past, the present, and the future from the perspective of transcending finitude. This analysis leads to the authentic way of this transcendence.

Keywords: Kierkegaard, time perception, transcending, finitude, infinity, eternity, permanence

Ágnes Katona: A Critique of the Constitution View of Persons

Personal ontology is a fairly new topic in analytic metaphysics that examines the metaphysical nature of us, human beings, which ontological category we belong to and what the conditions of our persistence are. In my paper, I deal with one of the popular views of personal ontology: the constitution view of persons. My aim is to show that contrary to its popularity, the constitution view stands on rather shaky grounds, because it is burdened by a contradiction and has untenable consequences. The constitution view of persons claims that we as human beings belong to the ontological category of persons, and we are constituted by our bodies. Persons are beings that have certain mental properties essentially, therefore their persistence is bound to mental properties. However, because persons are constituted by their bodies, they are material beings, which are composed of physical parts and not able to exist without a physical body that constitutes them.

In my paper, I present the constitution view and my own reconstruction of the argument for it. I clarify which premises can the opponent of the constitution view argue against, and which premises create the problem I cover most extensively, namely the too-many-minds problem. Finally, I argue that the too-many-minds problem not only leads to counterintuitive consequences but also reveals an inconsistency within the constitution view.

Keywords: personal ontology, constitution view, too-many-minds problem

Balázs Ónya: Steps Towards a Pluralist Correspondence Theory of Truth

We consider the following statements to be equally true: “Water is the same as dihydrogen monoxide”, “When a young person reaches the age of 18, (s)he is considered to be an adult”. If we are looking for an answer to the question of why these statements are true, then we have to refer to facts, at least according to the “good old” correspondence theory of truth. Whilst in the case of the first statement we posit a natural fact as a truthmaker, for the second statement, we must refer to a social fact, since adulthood is not a property found in nature but a consequence of a rule defined and accepted by a group of people. However, according to the correspondence theory, which tries to ensure the objectivity of truth, such social facts cannot be truthmakers of statements about our social reality, since these facts, if there are any at all, are generally regarded as culturally diverse human

constructs. In my paper I argue that a particular pluralist version of correspondence theory could give a satisfactory account of the truth-value of statements about our social reality.

Keywords: correspondence theory of truth, alethic pluralism, social entities, metaphysics of kinds

Dávid Flórián Schmal: Nietzschean Pathways in the Thought of Michel Foucault

The central issue of my paper concerns the possibility of a critical attitude which does not have any fixed position to judge phenomena but aims to overturn all supposedly certain and originary foundations. I examine the Nietzschean roots of such a way of thinking as it surfaces in the philosophy of Michel Foucault. For this, I analyse (1) Foucault's paper *Nietzsche, Genealogy, History*, and (2) his concept of power. In my opinion, the two authors are closely linked by their reflection on thinking itself long before questions of resemblance between their respective subjects, or those of interpretation arise. If there is no united external critical point of view, then thinking itself has to be a part of the very milieu it aims to conceive. Hence problems are not to be dealt with in fixed, timeless conceptual frameworks, but should be considered in terms of their dynamics, unfinished nature and historical genesis.

Keywords: Nietzsche, Foucault, genealogy, critics, history, power, metaphysics, origin, descent

Szerzőink

Csabay István, filozófia MA (PTE BTK)

Elérhetőség: csabaystvan@gmail.com

Dombrovski Áron, tudományos segédmunkatárs (MTA), doktorjelölt (ELTE BTK FDI)

Elérhetőség: dombrovski.aron@abtk.hu

Enesey Diána, filozófia MA (ELTE BTK)

Elérhetőség: endiana1998@gmail.com

Héthelyi Máté, szabad bölcsész (ELTE BTK)

Elérhetőség: mhethelyi@gmail.com

Katona Ágnes, filozófia MA (ELTE BTK)

Elérhetőség: katona.nesi@gmail.com

Ónya Balázs, filozófia MA (PTE BTK)

Elérhetőség: onyabalazs@gmail.com

Pöntör Jenő, Ph.D., filozófus, óraadó (ELTE BTK)

Elérhetőség: gilszepe@gmail.com

MTMT: 10037759

Rosta Kosztasz, doktorjelölt (ELTE BTK FDI)

Elérhetőség: rosta.kosztasz@gmail.com

Schmal Dávid Flórián, filozófia MA (ELTE BTK)

Elérhetőség: schmal.david@gmail.com

