

A filozófia honfoglalása

Boros János (szerk.)

HÚSZ ÉVES A
PÉCSI FILOZÓFIA
DOKTORI ISKOLA

“A pécsi filozófia doktori iskola létrehozását 2002-ben hagyta jóvá a Magyar Akkreditációs Bizottság. A filozófia szakos képzés 1992-ben, tíz év múlva pedig a doktori képzés indult. A filozófia program 30 éves és a doktori iskola 20 éves fennállásának évfordulóján, 2022. május 6-án konferenciát rendeztünk, melyen az iskola tanárai és hallgatói vettek részt. Az iskolában jelenleg közel harminc tanár oktat, a doktori hallgatók száma meghaladja a nyolcvanát.”

Boros János
szerkesztő

A filozófia honfoglalása

Húsz éves a pécsi filozófia doktori iskola

A filozófia honfoglalása
Húsz éves a pécsi filozófia doktori iskola

Szerkesztette:

Boros János

BELVEDERE
MERIDIONALE

2024

Szerkesztő: Boros János

ISBN 978-615-6060-77-8 [print]

ISBN 978-615-6060-78-5 [online PDF]

© szerzők, 2024

© szerkesztő, 2024

Kiadta: Belvedere Meridionale, Szeged
www.belvedere.hu

Tartalom

<i>Előszó</i>	7
<i>Boros János</i>	
Új valóság, új lények, új egyetemek.....	9
<i>Boros János</i>	
Bölcsészettudományok a demokráciában.....	23
<i>Szécsi Gábor</i>	
Kommunikációfilozófiai adalékok az információ korának tudományképéhez.....	39
<i>Andrássy György</i>	
A szabadság rendje: az újraértelmezés mint részben filozófiai feladat.....	50
<i>Nagy Endre</i>	
Hegel a vallás és társadalom viszonyáról.....	62
<i>Szolcsányi Tibor</i>	
Mi a megismerés viselkedéses megkülönböztető jegye?.....	66
<i>Laki Beáta</i>	
Hol a határ? Ember és környezete.....	74
<i>Zárdai István</i>	
Cselekvés, felelősség, és értékek.....	82
<i>Kékesi Balázs</i>	
Újabb kísérlet a megtestesültség szemléletének megértésére.....	88
<i>Horváth Nóra</i>	
A dolgok egymásba szövése, önteremtés és az a „bizonyos kommunikálhatatlan magánjellegű boldogság”.....	108

Halász László

Tények és narratívák.....117

Ertüngeralp Alpaslan

A Zene Metafizikája? – Válaszkísérlet három kötetben.....127

Kucsera Tamás

Intézményfilozófia.....137

Belovai György

A demokrácia nevében – a dekonstrukció politikai relevanciája a
neopragmatizmus felől.....146

Garai Zsolt

Davidson Platónról.....174

András Ferenc

Igazság és hitelesség.....179

Szerzők.....189

Előszó

A Pécsi Tudományegyetem filozófia doktori iskolája 2002-ben indult, 1002 évvel az államalapítás után és 635 évvel az egyetem alapítását (1367) követően. A világ és az ország ezen részén eddig soha nem volt 30 éven keresztül zavartalan folyamatossággal felsőfokú filozófia képzés. Talán nem volt átütő erővel támogatott igény, vagy ha volt is kezdeményezés, azt a történelem viharai rövid idő alatt elsodorták. A filozófia az egyik leginkább szenzitív tudomány. Szókratész esete intő példa, hogy a hatalommal rendelkezők félnek tőle. Az erős és stabil demokráciákban, ahol a politikai hatalom közös és a népek békés érvelésén, megegyezésén alapul, mindig nagy hangsúlyt fektetnek a filozófia lehető legszélesebb és legmagasabb szintű oktatására. Talán fel is állíthatjuk a tételt, hogy a filozófia (és nem az elfogult ideológiák) oktatásának széles körű és kiemelt támogatása egy országban annak jele, hogy valódi, jól működő demokrácia van, vagy legalább is arra törekednek. Ha a politika és az ellentétes érdekek cselekvői immár példátlan módon, több mint negyedszázada túrik a filozófia, azaz a szabad és vizsgálódó, történet- és fogalomtudatos gondolkodás keresését és oktatását, akkor remélhetjük, hogy olyan új korszak jött el Magyarországon, amilyen még nem volt.

Történelmi összehasonlításként érdemes megjegyeznünk, hogy Oxfordban, Cambridge-ben és Párizsban hozzávetőleg 800 éve folyik egyetemi filozófiai képzés. Észak-Amerikában, Új-Angliában 1620-ban alapították Plymouth városát, az első önmagának törvényt adó telepes közösséget. 1629-ben megalakították az első Massachusetts-i kormányt, amely 1636-ban megalapította azt a felsőfokú iskolát, amelyet legnagyobb adományozója tiszteletére Harvard College-nek neveztek el, és ami ma Harvard Egyetem néven a világ első számú egyeteme. Az első törvénnyel biztosított megtelepedés után tizenhat évvel egyetemet hoztak létre. A Harvard-on az alapítást követően rövid időn belül megkezdődött a filozófia oktatása.

A pécsi filozófia doktori iskola létrehozását 2002-ben hagyta jóvá a Magyar Akkreditációs Bizottság. A filozófia szakos képzés 1992-ben, tíz év múlva pedig a doktori képzés indult. A filozófia program 30 éves és a doktori iskola 20 éves fennállásának évfordulóján, 2022. május 6-án konferenciát rendeztünk, melyen az iskola tanárai és hallgatói vettek részt. Az iskolában jelenleg közel harminc tanár oktat, a doktori hallgatók száma meghaladja a nyolcvanot.

A kötetben az elhangzott előadások egy része és további tanulmányok olvashatók.

Az iskola programjának szerkezetét és tartalmát svájci, francia, amerikai és német minták és tapasztalatok felhasználásával állítottuk össze. Alapí-

tásában teljesen független volt attól a képzéstől, amely ellenőrzött körülmények közt, kizárólag budapesti székhellyel, 1948 és 1990 között Magyarországon zajlott. Az iskola az első pillanattól kezdve a nyitott, szabad, felelősségteljes, toleráns, ideológiamentes, analitikus és kreatív gondolkodás keresését, megvalósítását és továbbadását tűzte ki célul.

A doktori iskola létrehozásakor építettünk támogatóink, Richard Rorty és Jacques Derrida tanácsaira, akik nem csak többször tartottak előadást Pécsen, de segítségükkel a világ olyan vezető egyetemeiről jöttek professzorok, mint New York, Harvard, Oxford, Cambridge, Párizs, Frankfurt és München egyetemei. Rajtuk kívül, közbenjárásukra többek közt olyan szaktekintélyek adtak elő iskolánkban, mint Hilary Putnam, Jürgen Habermas, Daniel Dennett, Robert Brandom és John McDowell.

A Pécsi Tudományegyetem rektorai kiemelt támogatással, kitüntetett figyelemmel kísérték az iskola működését. Az egyetem oktatóinak túlnyomó többsége szimpátiával, érdeklődéssel követte és követi működésünket. Támogatóinknak köszönjük szépen.

Pécsen, 2023. augusztus 3-án

Boros János

az iskola alapítója és vezetője

Új valóság, új lények, új egyetemek

A digitális kor kihívásai a tudományok és a filozófia számára¹

Tartalom

Összefoglaló

A filozófia és a transzdiszciplinaritás jelentősége

Felvetődő új problémák

 Digitalizáció

 Orvostudomány, biológia

 Esettanulmány (1): agy külön a testtől

 Esettanulmány (2): George Church laboratóriuma a Harvard

 Egyetemen

 Gazdaság, politika, társadalom

A helyzet néhány egyetemen

Filozófiai és Transzdiszciplináris Kar

Összefoglaló

Soha nem látott kihívások előtt állunk, mind mennyiségi, mind minőségi értelemben, melyek az egyetemeket komoly feladat elé állítják. A nagy nyugati egyetemeken „gyors reagálású hadtestek” működnek, olyan intézetek, fakultások, amelyek a kor kihívásaira próbálnak válaszolni. A technológiai fejlődés, az informatikai robbanás, a génszerkesztés, a neurológia fejleményei, az új típusú pénzügyi-gazdasági válságok, a terrorizmus és az ezt tápláló vallási irányzatok fellépése, az alapvető egyéni és társadalmi értékek folyamatos újraértelmezésére és érvényesítésére kényszeríti az egyetemeket, mint a gondolkodás legmagasabb szintű helyeit.

Amikor a tudat hordozója, az agy esetleges digitális, szilícium alapú felváltásáról, a tudat „letöltéséről”, pontosabban „áttöltéséről” gondolkoznak a Szilícium völgyben vagy az MIT-n, amikor a gének átalakításával újfajta ember létrehozásának lehetőségét latolgatják, amikor az egyedi ember szervei kicserélhetővé vagy gépekkel helyettesíthetőkké válnak, amikor elszabaduló pénzügyi válságok társadalmi rétegeket képesek reménytelen helyzetbe sodorni, amikor az európai civilizációt fenyegető vallási tömegmozgalmak lépnek föl,

¹ A tanulmány eredetileg megjelent: Kultúratudományi Szemle, 2019/1. 20-29.

https://kpvk.pte.hu/sites/kpvk.pte.hu/files/kulturatudomanyi_szemle_vegleges_hivatkozasokkal.pdf

akkor újra fölmerül a kérdés, kik vagyunk, honnan jövünk és mikké akarunk válni.

E kérdésekre adott válaszainktól függ, hogyan reagálunk a konkrét kihívásokra. Mi az ember, van-e változtathatatlan lényege, védendő-e az a fajta ember, amik vagyunk, milyen eszméken és értékeken alapul az egyes ember méltóságát tisztelő felfogás, és meg akarjuk-e mindezt őrizni, avagy kiszolgáltatódunk olyan folyamatoknak, melyeket részben magunk idézünk elő, és melyek akár el is pusztíthatják azt, amit létrehoztunk – és vele együtt minket is, vagy utódainkat.

A válaszok megtalálásához egyetlen diszciplína, egyetlen egyetemi fakultáson művelt tudományág, egyetlen politikai párt vagy egyetlen ország kormányja sem elegendő. Nem konkrét, egyes és végérvényes válaszok keresendők, ilyenek már nem lesznek, hanem a folyamatos tudatos gondolkodás és éberség, a kérdések újra- és újratárgyalása. Ehhez szükség van átfogó szemléletre, mely a gondolkodástörténetet ismeri és ennek segítségével képes a mindenkre vonatkozó problémákat felismerni, vizsgálni, és a tudomány, a politika, a társadalom számára elemző módon megjeleníteni.

A nagy európai és amerikai egyetemeken felismerték már a filozófia és a transzdiszciplináris kutatások fontosságát, és ehhez csatlakozva rendkívüli fontosságú lenne, hogy Magyarország és Közép-Európa egyetemei is felismerjék a kor kihívásait, ismét úttörő módon lépjenek föl az emberiség nagy kérdéseinek kezelésében – ahogy erre a második világháború előtti korszakokban képzésükkel, a felnevelkedő kiváló elmék munkájával még képesek voltak. Elemzésemet azzal zárom, hogy újfajta egyetemi gondolkodásmód és képzés kialakítását javaslom.

A filozófia és a transzdiszciplinaritás jelentősége

A világ legnagyobb és legjelentősebb egyetemein a filozófia tudomány kutatásának és oktatásának kiemelt szerepe van. Számos helyen önálló filozófiai kar működik, mely igyekszik kielégíteni a legkülönbébb tudományágak és fakultások szakmai igényeit. Első közelítésben ennek többek közt diszciplináris (1), morális (2), karrier-tervezési (3) indokai vannak.

(1) Felismerték, hogy a filozófiát nem lehet pusztán a humántudományi fakultásokhoz kapcsolni, nemcsak azért, mert ez módszertani kisajátítással és személetbeli egyoldalúsággal jár, hanem azért is, mert a mai tudományok folyamatosan olyan kérdéseket vetnek föl, melyeket maguk nem tudnak teljes mértékben megválaszolni, de amelyek mégis megoldásra vagy legalább is diszkusszióra várnak. Ezért a filozófiai intézeteket úgy építik föl, hogy a lehető legtöbb tudománnyal kapcsolatban lehessen. A neurológiai- és agykutatások, a jogalkotást és aminisztrációt megalapozó igazságosság-elemzések, a neveléseméleti tanulmányok, a gazdaságelméleti vizsgálatok, a művészet és a

vallás minden embert és az egész társadalmat érintő kérdései a szaktudományos megalapozás mellett valósággal követelik a filozófiával való foglalkozást, filozófiai és transzdiszciplináris válaszok keresését.

(2) Az orvosi etika, a bioetika, a neuroetika, a környezetvédelmi etika, a gazdaságetika, az oktatásetika, a politikaetika kérdései szintén jelentős filozófiai-etikai kihívásokat vetnek föl, melyhez az egyes szakmákban való felkészültség mellett filozófiai tudásra is szükség van.

(3) A világ egyetemein összegyűlt tapasztalatok alapján a filozófiában képzett diákok saját szakterületükön is a legjobban teljesítők közé tartoznak. Nem véletlenül a Stanford egyetem informatika szakos diákjainak jelentős része, akik jövőjüket a *Silicon Valley* nagy cégeiben képzelik el, szakmai tanulmányaik mellett filozófiai tanulmányokat folytatnak.² Hans Ulrich Gumbrecht, a Stanford Egyetem professzora leírja, hogy filozófiai szemináriumán a résztvevő hallgatók legtöbbször az elektronika, a komputertudomány, a szimbolikus rendszerek és a matematika területéről jöttek. Bár szakirányuk nem követeli meg, a diákok elhatározták, hogy sok-sok órát a filozófiára szánnak. Ez a tendencia évek óta erősödik, írja a professzor. Nem véletlenül: mindenki érzi, hogy többre van szükség, mint pusztán a programozásra, az áramkörökre vagy akár a neuronokra összpontosítani. A high tech szakmák hatása messze túlmutat saját területükön.

A Harvard Egyetem honlapján olvasható, hogy „*a filozófia jelenleg a leginkább piacképes fokozat, amelyet szerezni lehet*”. A filozófiára természetesen nem csak azért van szükség, hogy biztosítsuk hallgatóink karrierjét, hanem azért is, mert segít megérteni önmagunkat, gondolatokkal tölti föl, melyeket előttünk zseniális gondolkodók gondoltak, és melyeket egy ember, de egy egész generáció sem tud önállóan gondolni. A történelem során filozófiai elméletek hosszú fejlődése párhuzamosan haladt olyan szaktudományokéval, mint a matematika vagy a fizika. A kalkulus és a differenciálszámítás Newton és Leibniz általi kidolgozását a filozófiai, matematikai és fizikai gondolkodás kétezer éves interakciója készítette elő.³ Ráadásul az önmagára reflektáló gondolkodás közösségeink elkötelezett tagjává is tesz bennünket. Hozzásegít ahhoz, hogy megértsük az emberi élet és gondolkodás különféle módjait, történeti és szisztematikus értelemben egyaránt.⁴

² Gumbrecht, H. U.

³ Vö. Boyer, C. B.

⁴ Harvard, <https://philosophy.fas.harvard.edu/>

Felvetődő új problémák

A következőkben a digitalizáció, a biotechnológia, az orvos- és idegtudomány, valamint a társadalomtudomány területéről hozok néhány példát, melyek követelik az átfogó, tudományágakon átívelő megközelítéseket és diszkussziókat. Számtalan további példa felhozható.

Digitalizáció

A digitalizáció vagy informatika átalakítja az emberi élet minden területét. Az átalakulásnak könyvtárnyi irodalma van. Senki nem kételkedik a rengeteg jótételmenyben, amit a computer technika elterjedésének köszönhetünk, a légi és közúti közlekedés nagyobb biztonságának, az ipari automatizálásnak, az új gyógyászati technológiának mindenki örül, és nem vágyik vissza korábbi korszakokba.

A digitális technológia hatására mindennapjaink, szokásaink, és így bizonyos értelemben mi magunk is átalakulunk. Megváltoznak az időhöz, a térhez való viszonyaink, az olvasási, tanulási, szabadidős és kommunikációs szokásaink, a társas kapcsolataink. Átalakul az emberi gondolkodás. Agyi implantátumok egy idő után nem csak a fiziológiai folyamatokba, hanem a gondolkodás tartalmaiba is bele fognak avatkozni. Kinek a gondolatai lesznek majd akkor, ott, az adott ember fejében, a sajátja vagy a programozóé? Vajon egykor digitális, szilícium alapú rendszerekbe letölthető lesz a szénelapú emberi tudat és öntudat? Kik fogják birtokolni és mire használják a személyes adatokat, amelyeket a digitális eszközök használata révén a világhálóra bízunk? Az adatokat összegyűjtik, üzletszerűen továbbadják, emberek után kémkednek, profilokat alakítanak ki.

Az emberekben növekszik a félelem, eltűnni látszik az a környezet, amely eddig életüket meghatározta. A félelem, mint olyan alapvetően irracionális, ám feloldásához az ész erőfeszítése szükséges. A naponta új digitális technikák, új alkalmazások és „okos” telefonok állandó gyorsulásra, technikai tanulásra készítetnek. A baráti, családi összejöveteleken a készülékeket bújják, csökken az egymásra figyelés, miközben az ellenőrzésünk alól kicsúszott, inkább minket ellenőrző távolít, a jelen nem lévőre figyelünk. A legbensőbb és eddig biztonságot adó privátszférába is behatol a változás, a jövő, a távoli, a jelenlét-nélküli virtuális, a maradandóság-hiány, az ismeretlen. Az utazási eufória nem segít: akárhova megyünk, mindenütt a jelenlévővel találkozunk, miközben digitális eszközeink állandóan a jelen-nem-lévőbe sodornak bennünket. Akárhova megyünk, máshova figyelünk.

A jelen nem lévő, a jelenben nem létező, fizikai környezetünkben ott nem lévő távoli ál- tapasztalatával, a bizonytalan jövő fenyegető érzetével szemben az egyetlen szilárd kapaszkodópont az a gondolkodás, amely

önmagában relatíve biztos, saját történeti és szisztematikus alapjait kutatja és megértésre törekszik. Mit akarok az ismeretlenből, az újból elfogadni, és mi az, aminek ellenállok? Hol vannak a határok? Ki tudok-e szállni a virtuális világból? Nem a feltartóztathatatlan fejlődést kérdőjelezzük meg, de a változások irányát és útvonalait igen, és el kell határoznunk, mely lehetséges útvonalakat zárunk el egyénileg, etikai mérlegeléssel, vagy társadalmilag, politikai, törvényalkotási módszerekkel. Hogy oldhatjuk meg a digitalizáció által felszabadított munkaerő újrashasznosulását, vagy emberies szavakkal, miként javasolható társadalmi szinten értelemadás, elsősorban ön-értelemadás azok számára, akiket kiszorítanak az új gépek?

Egy buszvezető, akire az önjáró buszok bevezetése után nem lesz szükség, hogyan találja meg élete értelmét a továbbiakban? Informatikussá, stylistá, szabadidő-menedzserré nem biztos, hogy néhány hónap vagy év alatt átképezhető. Rendelkezni fog azokkal a képességekkel, amelyek megóvják az emberi és társadalmi lecsúszástól? Az ipari forradalom során az új technológiák ugyanannyi vagy több munkahelyet teremtettek, mint amennyit megszüntettek, de legtöbbször nem azoknak, akik kiestek a munkából, hanem a következő generációnak. Az új munkahelyek új képzettségeket igényelnek, melyek közvetítése nem csak életen keresztül tartó tanulást, de az oktatási módok és intézmények gyors átalakulását is igényli.

A német filozófus Richard David Precht felhívja a figyelmet, hogy a Szicílium völgy emberképe nem ugyanaz, mint amelyen a modern nyugati társadalmak alapulnak.⁵ Eszerint az ember szabad, maga gondolkodik, felelősséget vállal és alakítja életét. A völgyiek emberképe viszont a kibernetikára, az elektronikára, a matematikára alapul, ahol szabályozási körök, ellenállások, prerationális reflexek, a 2x2 általános, megkerülhetetlen és kritizálhatatlan bizonyossága uralkodik. A digitális technológiákkal való kommunikáció során gyakran nem megértésről, felfedezésről és döntésről, hanem izgatásra adott önkéntelen válaszokról van szó. A facebook tervezői adatainkból feltérképezik személyiségünk digitalizálható, reflexalapú oldalait és ennek megfelelő vagy ezeket átalakító, „továbbfejlesztő” reklámok özönével halmoznak el bennünket. Az ember nem önmagát irányítja, hanem kívülről vezérlik, problémamegoldó algoritmusokkal. Holott az ember nem csak és főként nem probléma megoldó gépezet. Milyen problémákat oldott meg Johann Sebastian Bach, Bartók Béla vagy Puskás Ferenc? A digitális felhő részévé váló ember megőrzi-e még azt az arcát és azt a tekintetét, amelyet csak a vele szemben álló, arccal és tekintettel rendelkező másik ember tud egyediként felismerni és rá ilyenként reagálni?

⁵ Precht, R. D.

Az új módszerek az embert optimalizálni akarják, és a géptől való elválaszthatatlansága megkezdődött saját mobiltelefonjához való ragaszkodásával, az új szenvedéllyel, az elvonási tünetek megjelenésével. Jobb, hatékonyabb, igazságosabb, okosabb embert a klasszikus kor óta akarunk létrehozni, Platón államában már erről van szó, és ezt teljesítette ki perverz és botrányos módon a kelet-európai „szocializmus” kísérlete. Ijesztő, hogy a szilícium-völgyi kísérlettel olyan kötelékek, ellenőrzések és imperatívuszok jönnek létre, melyek ellentétben állnak az evangéliumok, a kategorikus imperatívusz vagy a modern demokrácia szabadságával. Biztosnak vehető, hogy a digitalizáció nem válik a sztálinizmus rémséges szellemének új megtestesülésévé? A digitális kultúra előnyeit élveznünk kell, ám a veszélyeket fel kell ismernünk, és önálló, nem kibernetizált, nem reflexekre épített gondolkodással megerősödve kell felvennünk az arcunkba dobott kesztyűt. Ehhez elsősorban a gondolkodástörténetre támaszkodó önálló, öntudatos gondolkodást kell „ápolnunk”, elsajátítanunk, továbbadnunk és művelnünk.

Orvostudomány, biológia

Az orvostudomány és a biológia fejlődése folyamatosan olyan kérdéseket vet föl, melyeket maguk a kutatók önmagukban nem tudnak megválaszolni. Munkájuk olyan döntési helyzetbe hozhatja őket, mellyel járó felelősséget egyetlen kutató vagy kutatócsoport nem csak azért nem tud vállalni, mert az evolúció egésze vagy az emberiség helyett az útelágazásoknál nem tudnak felelősséggel irányt választani, de azért sem, mert maguk sem látják döntéseik jövőbeli következményeit. Ehhez hasonló kérdések tömkelegét tárgyalja az orvostudomány és a biológia filozófiai kapcsolatának egyik legjelentősebb fóruma az Oxfordi Egyetem által kiadott *The Journal of Medicine and Philosophy*.

Esettanulmány (1): agy külön a testtől

A New England egyetemeiről tudósító *Spiegel* tudományos szerkesztője fölveti, „a bio-, gén- és idegtudományok, szakterületük etikai határait folyamatosan tolják ki. Kis, alig észrevehető lépésekkel tágítják annak lehetőségét, hogy emberi öröklő anyagot, emberi sejteket vagy emberi szöveteket átalakítsanak. És egyszer csak csodálkozva kérdezzük: Mit is művelnek tulajdonképpen? És: Megengedhető ez egyáltalán?”⁶, Az *MIT Technology Review*-re

⁶ Der Spiegel

<http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/yale-forscher-schweinegehirn-lebt-ausserhalb-des-koerpers-weiter-a-1205486.html>

Meist verschieben die Bio-, Gen- und Neurowissenschaftler die ethischen Grenzen ihres Faches ganz langsam. In kleinen, kaum merklichen Schritten erweitern sie die Möglichkeit, menschliches Erbgut, menschliche Zellen oder menschliches Gewebe zu manipulieren. Und irgendwann fragt man sich verwundert: Was tun sie da eigentlich? Und: Dürfen sie das überhaupt?

támaszkodva arról tudósít, hogy a Yale egyetem kutatójának sikerült egy sertés agyát önállóan, 36 órán keresztül életben tartania. Bár az ébrenlét nem volt kimutatható, de a szerv bizonyíthatóan működött. Idő kérdése, hogy az ébrenlétet is biztosítsák egy kivett agyban, és ezt előbb-utóbb emberi aggyal is meg tudják csinálni. Hilary Putnam filozófiai gondolat kísérlete, „agyak a tartályban”⁷ fiziológiai megvalósulás közelébe kerülhet.

Az *Massachusetts Institute of Technology* folyóiratában megjelent cikk⁸ szerint lehetővé válhat a furcsa helyzet, hogy az emberi tudatosságot a test meghalása után is fenntartsuk, agyának a testtől független életben tartásával. Ha sikerülne ez, miközben olyan érzékelő szervei nincsenek, mint szem és fül, és kommunikálni sem tudna, vajon honnan tudnánk, hogy megmaradt-e öntudata. Emberként kellene kezelniünk őt, személyként, akinek jogai vannak? Az Egyesült Államokban a Nemzeti Egészségügyi Hivatalában (NIH) filozófusok, etikusok, jogászok, neurológusok jelenleg tanácstalanul állnak a kérdés előtt. Ki rendelkezhet a kivett agy fölött? A tudatossággal rendelkező agy, amely még őrzi személy mivoltát? De honnan tudhatjuk, hogy rendelkezik-e öntudattal, ha képtelen kommunikálni?

Ráadásul az agy életben tartása felfogható úgy is, mint egy halott ember szöveteinek újraélesztése. Márpedig halott szövetekről egyetlen törvény sem rendelkezik, így azt sem tudják szabályozni, hogy a kutatók újraéleszthetnek-e egy már a halál állapotába lépett szövetrendszert. A Yale kísérletek vezetője, Nenad Sestan szerint „hipotetikusán valaki a technológia javított változatával restaurálhatja bárki agy-aktivitását. Ez az emberi lény újra létrehozását (*restoring*) jelenti.”⁹

Neurológusok egy csoportja a *Nature* folyóiratban nyilatkozatot adott ki.¹⁰ Alapkérdésük, „ha kutatóknak laboratóriumban sikerülne agyszövetet előállítani, melyről úgy látszik, tudatos tapasztalatokkal vagy szubjektív fenomenális állapotokkal rendelkezik, akkor ennek a szövetnek megjárna az a védelem, amely szokásosan emberi vagy állati kutatási alanyoknak kijár?”¹¹ Bár ennek megvalósulásától még messze vagyunk, a gyorsuló technológiai fejlődés szükségessé teszi e kérdések felvetését. A neurológiai fejlődés mellett a kutatóknak világos etikai irányvonalakkal is rendelkezniük kellene. Érthetőbben

⁷ Putnam, H.

⁸ Regalado, A., A következő bekezdésekben a cikk fő állításait diszkutálom.

⁹ uo. “Hypothetically, somebody takes this technology, makes it better, and restores someone’s [brain] activity. That is restoring a human being. If that person has memory, I would be freaking out completely.”

¹⁰ *Nature* 556, 429–432 (April 25, 2018).

<https://www.nature.com/articles/d41586-018-04813-x>

A következő bekezdésekben a cikk állításait mutatom be és elemzem.

¹¹ uo. „If researchers could create brain tissue in the laboratory that might appear to have conscious experiences or subjective phenomenal states, would that tissue deserve any of the protections routinely given to human or animal research subjects?”

nem lehet megfogalmazni természettudósok, etikusok, filozófusok együttműködésének szükségességét, ahogy ezt a *Nature*-ben megjelent kiáltvány szerzői teszik: „Szükség van olyan jellegű világos kutatási irányvonalakra, melyek képesek az új felfedezésekhez alkalmazkodni. A múlt évben összegyűlt idegtudósok, összejt-biológusok, etikusok és filozófusok – magunkat is beleértve – jutottak erre a következtetésre, akik azért jöttek össze, hogy megvizsgálják az agy-organoidok és ehhez kapcsolódó idegtudományi eszközök által felvetett etikai dilemmákat.”¹²

A kutatók szerint etikai szempontból biztonságosan jelenleg három agy pótlék (*brain surrogate*) vizsgálata lehetséges. (1) Az *organoidok* olyan sejt együttesek, melyeket összejtől fejlesztettek, és bizonyos szerv szöveteit reprezentálják. Lehetséges olyan idegsejt sokaságot kialakítani, amely meg egyezik az emberi agy bizonyos régióinak sejtjeivel. Tudatosság azonban ezen a szinten nem feltételezhető. (2) *Ex vivo agysejtek*. Operációk során eltávolított agyszövetek, melyek vizsgálata során fel sem merül a tudatosság lehetősége. (3) *Kimérák*-ról akkor beszélünk, amikor egy állat szervezetébe, általában rágcsáló magzati állapotában emberi összejtet adnak be. Ez a környezet inkább megfelel az emberi összejtek fejlődése számára, mint a laboratóriumi retorta.

Emberi szövetek nyérése, élő személyen kívüli tárolása, megosztása és vizsgálata ugyanazon szabályoknak alávetett, mint élő személyek vizsgálata. Ahogy a vizsgált agyrészek nagyobbak és összetettebbek lesznek, nőhet a valószínűsége annak, hogy ezek a szövetek emberi módon érzékenyek lesznek, örömet, fájdalmat érezhetnek, emlékezhetnek, és bizonyos fokig öntudatuk és cselekvési késztetésük is lehet. Elképzelhető, hogy egy élő személy eltávolított agyszövege akár az ember emlékeiről is tudósíthat. Vajon azok a szervezetek, amelyek biológiai értelemben nem emberek, morális értelemben megítélhetők lesznek? A *Nature* cikk szerzői szerint kutatóknak, filozófusoknak, etikusoknak, alapítványok kezelőinek és politikusoknak számos tisztázatlan kérdést kellene megvizsgálniuk.

Nagy kérdés, milyen kritériumok alapján tudjuk eldönteni, hogy egy adott agyszövet képes-e az említett funkciókra. Hogy mérjük a tudatosságot? Jelentős előrehaladás van a neurológia és a tudatosság kapcsolatának feltárásában, de még mindig nem tudjuk, mely fiziológiai komponensek és milyen struktúrában eredményezik a tudatot és az öntudatosságot. A rendkívüli kutatási erőfeszítések ellenére még senki nem mutatta ki, milyen módon lesz a fiziológiai-neuronális rendszerből ön- és éntudat.

¹² uo. There is now a need for clear guidelines for research, albeit ones that can be adapted to new discoveries. This is the conclusion of many neuroscientists, stem-cell biologists, ethicists and philosophers — ourselves included — who gathered in the past year to explore the ethical dilemmas raised by brain organoids and related neuroscience tools.

Emberi őssejtek állatokba való beépítésével sikerült emberi sejthalmozokat, szöveteket állatokban előállítani. Egyszer talán lehetséges lesz emberi szívet saját őssejtekből előállítani, és azt a régi helyére beültetni. De megtehető-e ez az emberi aggyal? A szerzők azt javasolják, hogy esetenként kell eldönteni, hogy mely fajta kimérát tudunk elfogadni, és melyeket fogunk túlságosan is emberhez hasonlónak tartani és ezért létrehozását elvetni. Ugyanakkor nem gondolnak arra, hogy az esettanulmányok mindig egy adott vizsgáló közösség értékítéletére utaltak, és ha nincs közösen, széles társadalmi körben elfogadott mérce, könnyen önkényessé válhat a döntés.

A *Nature* szerzői szerint a kutatás nem állhat meg, hiszen számos eddig gyógyíthatatlan pszichikai és elmebetegség „titkára” derült fény a kutatások során. De a kutatás biztosítása és biztonsága, az emberi méltóság tiszteletben tartása és veszélyessé váló fejlemények megelőzése érdekében szükséges az etikai keretek folyamatos felülvizsgálata, a résztvevők folyamatos nyilvánosságra irányuló diszkussziója.

Esettanulmány (2): George Church laboratóriuma a Harvard Egyetemen

George Church az egyik leginkább vállalkozó szellemű biomérnök, laboratóriumában a Harvard Egyetemen a legmerészebb elgondolás sem elég vakmerő ahhoz, hogy visszarettentse a kutatókat. Gyors reagálású laboratórium, minden ötletet felkarol, amelyre remény van, hogy valaha megvalósítható lesz. Az orvostudomány és a biológia Szilícium völgye. Saját őssejteit használja agysejtek felépítésére, apró, lencsenagyságú szövettelepek létrehozására. „Az őssejtek az egyes számú kísérleti nyúltól származnak, és ez én vagyok”, állítja Church. Sikerült elérnie, hogy az őssejtek egy része valódi agysejtté alakuljon, más része pedig vérerekké. Ezt a tápoldatokkal kivitelezhetetlen feladatot úgy oldotta meg, hogy egyes sejtekbe irányító géneket csempészt, amelyek a sejtet vérér fejlődési irányba küldte, míg másikat a neuronfejlődés felé kormányzott. Vérerekkel átjárt agy-organoidot sikerült létrehoznia. Most azon dolgoznak, hogy a sejtek egy részét mielinréteg képzésére serkentsék, így a miniagyak ingerlési vonalait elektronikusan el lehetne szigetelni. Ezek után lépésről lépésre a kis organoidokat megpróbálják az eredeti agyhoz hasonlóvá felépíteni. Vajon a képződmény egyszer gondolkodni is fog? – teszi föl a kérdést a laboratóriumról tudósító *Spiegel*,¹³ ahol többek közt a neandervölgyi újraalkotásáról fantáziálnak és valamennyi élő szervezet genetikai kódjának átalakításáról. Ebben a kódban van meghatározva, hogy miként olvasható az öröklési kód a DNS molekulában. Azt remélik, hogy az ember ilyen újraprogramozásával valamennyi vírussal szemben ellenálló lenne. Ettől még nagyon messze vagyunk, de a fejlődés megjósolhatatlan gyorsaságú.

¹³ Grolle, J., A Church Lab-ról szóló bekezdést ezen írás alapján készítettem.

A Harvard kutatói meg vannak győződve, hogy mindent, ami az ember egészségét és életét védi, meg kell tenni. Hogy az ember újrakódolása valóban kívánatos-e, és jó hatásai lennének-e, a laboratórium munkatársai nem tudják, és nincsenek is eszközeik ennek eldöntéséhez. Saját bevallásuk szerint a kérdést morálfilozófusokra hagyják.

Gazdaság, politika, társadalom

1989 után egy évtizedig úgy tűnt, hogy világtörténeti értelemben győzedelmeskedett a demokrácia, mint a gondolkodás- és politikatörténet nagyszerű és legjobb eredménye, mely az egyén önfenntartására, méltóságára, önálló gondolkodásképességére, szabadságára, felelősségére és erkölcsére épül. A New York-i támadás, terrorisztikus vallásértelmezések megjelenése, az új népvándorlás, a világméretű pénzügyi válságok azonban félreérthetetlenül figyelmeztetnek arra, hogy nincs vége a történelemnek, nem érkeztünk el a mindenkit boldogító, törvény előtti egyenlőséget és egyenlő gazdasági esélyeket garantáló, mindenkinek, mindenki szabadságának és felelősségének biztonságot nyújtó demokrácia korába.

A modern demokrácia kis sziget a tér és idő végtelenjében. A föld területének csak igen kis részén működik valódi demokrácia, és az eddig ismert történelemnek is csak nagyon kis időszakában dominál ez az együttélési forma. A huszonegyedik század első évtizedeiben milliárdos tömegek léptek a történelem színpadára, akik nem rendelkeznek azokkal a technikai és politikai, hatalommegosztási ügyességekkel és képességekkel, amelyekkel a demokratikus együttélés megvalósítható. Miközben használják a demokrácia technológiájának vívmányait, a nagysebességű kommunikáció és közlekedés eszközeit, nem sajátították el ezek feltételeit képező együttélési módokat és a szükséges tudományos-technikai tudást. Ezen vallási és kulturális emberfajta fizikai megjelenése akár felhőkarcolókba ütköző repülőgépekben, akár a határon milliós gyalogló tömegekben, nem csak a nyugati országok pénzügyi és gazdasági képességeit, de az ott élők társadalompszichológiai teherbíró képességét is próbára teszi. Főként azzal, hogy az európai kultúrába való integrációra általában nem is törekednek, ahogy azt a hatalmas többgenerációs kulturális enklávák a nyugati országokban mutatják. A demokratikus kultúra átvétele több nemzedéken átívelő tanulási procedúra lenne, amire a mai világ sietős, önmagára összpontosító egyedeinek nincs gyakorlati cselekvésre vezető perspektivikus rálátása. Itt vagyunk, kérjük azonnal a gazdagságot, kérjük a technikát – de nem akarjuk elsajátítani azt a gondolkodásmódot, azt a mentalitást, tudást, életmódot és munkamódszert, amellyel mindezt létrehoztátok. Mi a teendő? Egyetlen nyugati politikus sem tudja, mindenkit felkészületlenül ért a 2001. szeptember 11-i terrortámadás, valamennyi következményével.

Amerikai filozófusok a demokráciát a modern emberiség számára alternatíva-nélkülüként írták le. Újabban fellángoltak a viták ugyan a „kapitalizmus” fenntarthatósága vonatkozásában, ezek azonban rövidre záródó diszkussziók maradnak. Nem látják, hogy a kapitalizmus nem rendszer, valójában nem is létezik, legalább is mint elmélet, vagy mint társadalmi valóság. Nem izmus, mert nem egységes rendszer, nem ideológiává váló elméletből vagy elhatározásból származik – az önfenntartó egyedek spontaneitásának velejárója. Ahogy a demokráciának a politikában, úgy az önfenntartásnak (amit a félreértők kapitalizmusnak neveznek) a gazdaságban nem lehet alternatívája. Az önfenntartás nem csak a demokrácia velejárója, de következménye is. A felelős ember maga hozza létre saját gazdaságát, mint saját élete feltételét, ezt semmilyen állam nem veheti át tőle, hiszen akkor emberi létét is elvenné – mint ahogy az állam nem önálló és nem önfenntartó entitás, hanem éppen a demokráciát létrehozó felelős ember hozza létre.

A jó társadalom, az igazságosság feltételeinek kutatása, mint ami a jó emberi élet feltétele és ami egyáltalán lehetővé teszi a tudományos kutatást, az új technológiákat, a művészetek kibontakozását és az önmagának értelmet adó életet – olyan feladat, amely a technológia előre haladásával maga is folyamatosan megújul és új válaszokat keres. Az új világ új kihívásainak megértéséhez több filozófiára van szükség, mint eddig valaha.

A tudományterületeken átívelő, filozófiai jellegű gondolkodás valamennyi jelentős egyetemen jelen van. A filozófia intézetek, karok mindenütt nagy létszámúak, nem ritkán az egyetem főépületének legelőkelőbb helyén helyezkednek el, esetenként a rektori iroda mellett. Az amerikai magánegyetemek nem működtetnének nagy filozófiai intézeteket, ha úgy vélnék, a befektetés nem térül meg.

Néhány a kortárs tudományok által felvetett probléma felvázolása után látható, hogy ezek kezelésére átfogó, filozófiai és transzdiszciplináris tudásra, készségekre van szükség. Nem lehet véletlen, hogy a legjelentősebb egyetemeken nagy filozófiai intézetek és hangsúlyos filozófiai képzés folyik, amely a hazai felsőoktatásról nem mondható el. A következőkben áttekintem a legjelentősebb egyetemek filozófiai képzésének adatait, és összehasonlítom a magyar egyetemekkel. Ezek után pedig néhány javaslatot fogalmazok meg.

A helyzet néhány egyetemen

Harvard Egyetem

A tanulmány elején említetteken túl, a honlap szerint a filozófia valójában a gondolkodás életen keresztüli tanulása. Olyan gondolkodásmódot alakít ki, amellyel képesek vagyunk nagyon tág, és nagy hatósugarú kérdéseket megfogalmazni és megválaszolni.

Olyan fontos kérdésekre segít választ keresni, mint

Milyen életet éljünk?

Milyen társadalmat akarjunk?

Mi tesz egy gondolkodási rendszert jobbbá egy másiknál?

Vannak-e és hol az emberi tudásnak határai?

A filozófia a jog, a gazdaság, a matematika, a fizika, a biológia, az orvostudomány, a művészetek és a vallás kérdésein való rendszeres, kifejezett és szigorú szabályokat követő gondolkodásra tanít meg.

A filozófiai intézetben 25 professzor és összesen közel 100 munkatárs van.

Az alábbiakban olvasható, hogy hány diákra jut néhány egyetemen egy filozófiaprofesszor. Csak a filozófia intézetekben tanító professzorokat vettük figyelembe. Nem számoltuk be a docenseket, adjunktusokat, tanársegédeket.

Diákok száma 20.324 (2017).

813 diák / filozófiaprofesszor.

Pittsburgh University

A filozófiai intézetben 10 professzor tanít, a tudományfilozófiai intézetnek 50 munkatársa van.

Diákok száma: 34.934 (2014)

3.493 diák / filozófiaprofesszor;

697 diák / filozófiaprofesszor + tudományfilozófia intézeti munkatárs.

New York University

28 filozófia professzor.

Diákok száma: 59.061 (2017)

2109 diák / filozófiaprofesszor

Stanford University

14 professzor

Diákok száma: 16.914 (2017)

1208 diák / filozófiaprofesszor

Oxford University

28 professzor

Diákok száma: 23.195

828 diák / filozófiaprofesszor

Universität München

56 professzor

Diákok száma: 51.420

918 diák / filozófiaprofesszor

Pécsi Tudományegyetem

4 professzor

Diákok száma: 22.325 (2021)

5581 diák / filozófiaprofesszor

Az egyetem nagyságához képest a filozófia jelenléte a tudományosságban, az oktatásban és az egyetem egészén elhanyagolható mértékű.

Az Általános Orvostudományi Karon a Transzdiszciplináris Intézet megalapítása a jó irányba tett első lépés lehetne.

Természetesen a Pécsi Tudományegyetemen uralkodó állapotokból nem lehet a többi hazai nagy egyetemen belüli viszonyokra következtetni, de feltételezhetően hasonló a helyzet mindenütt.

Filozófiai és Transzdiszciplináris Kar

A leírtak alapján alapvető szükség lenne egy önálló, a nagy kérdésekhez és az egyetem jelentőségéhez méltó filozófiai/filozófiai-transzdiszciplináris intézmény létrehozására. Ez lehetne egy önállóan működő iskola vagy kar. Az iskola tagjai filozófusok és természettudományos, valamint informatikai diszciplínák olyan művelői lehetnének, akik filozófiai érdeklődéssel és irányultsággal rendelkeznek. E kar alapintézményei a *Filozófia Központ*, a *Transzdiszciplináris Központ*, a *Gyors reagálási Központ*, a *Szilícium völgy Központ* és a *Kiváló Egyetem Központ* lehetnének. Az egyetemeknek szükségük lenne „gyors reagálású” intézményre, mely transzdiszciplináris, filozófiai, kulturális változásokat vizsgálja, és javaslatokat fogalmaz meg az egyetem számára. Központok foglalkoznának annak követésével, hogy mi történik a Szilícium völgyben illetve a legkiválóbb egyetemeken.

Irodalom

Boyer, C. B. (1949). *The History of Calculus and its Conceptual Development*. Dover, New York.

Grolle, J. (2018). Der Schöpfer. *Spiegel*, (15)7.4., 99-102.

Gumbrecht, H. U. (2017, May 31). Silicon Valley: So funktioniert Zukunfts-Intelligenz. *Neue Zürcher Zeitung*. <https://www.nzz.ch/feuilleton/silicon-valley-so-funktioniert-zukunfts-intelligenz-ld.1298403>

Harvard University. (n.d.). *Department of Philosophy*. <https://philosophy.fas.harvard.edu/>

- Nature. (2018). The ethics of experimenting with human brain tissue. *Nature*, 556, 429-432. <https://www.nature.com/articles/d41586-018-04813-x>
- Precht, R. D. (2018). *Jäger, Hirten, Kritiker. Eine Utopie für die digitale Gesellschaft*. Goldmann, München.
- Putnam, H. (1981). Brains in a vat. In *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press.
- Regalado, A. (2018, April 25). Researchers are keeping pig brains alive outside the body. *MIT Technology Review*. <https://www.technologyreview.com/s/611007/researchers-are-keeping-pig-brains-alive-outside-the-body/>
- Der Spiegel. (2018). Yale-Forscher: Schweinegehirn lebt außerhalb des Körpers weiter. Retrieved from <http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/yale-forscher-schweinegehirn-lebt-ausserhalb-des-koerpers-weiter-a-1205486.html>

Bölcészettudományok a demokráciában

Bevezetés - Tizenegy tétel

Az alábbi tételek mellett érvelek a következőkben.

1. A bölcészettudományok azt kutatják a lehető legtágabb értelemben, hogy mi az ember.

2. A kritika eredetileg a racionalitás, ráadásul a mindannyiunkban meglévő és közös racionalitás önvizsgálata.

3. A bölcész létezés két csapdája: a magunké helyett más gondolkodásmódok kritizálása és a pártokra szakadás.

4. A valódi bölcészet morális. A morál a bölcészet racionalitása.

5. A morális bölcészet tétele: a bölcészettudománynak célja és tárgya az ember élete, a jobb emberi élet.

6. A demokrácia stabilitásának és virágzásának feltétele a sok és magas szintű bölcészettudományi képzés.

7. A demokráciában eredetileg az egyéneknek van pénze, nem az általuk létrehozott államnak.

8. Igazi bölcészetet csak az tud művelni vagy még inkább alkotni, aki szabad és az etika által vezérelt életmódra törekszik.

9. A hazai intézményi, pénzügyi, személyzeti és csoportpszichológiai viszonyok teljesen méltatlanok és alkalmatlanok jó bölcészkarok kialakítására, különösen a jó és az életvitellel demonstrálható filozófiai és bölceleti képzés megvalósításához. A feltételek megteremtése, az újraalapítás lehetséges. A történelemben soha nincs késő, csak idős emberek gondolják így.

10. A bölcész munkájának következménye a politika: alkotja a politikát, nem alakítja.

11. Olyan arányban kell az állami forrásokat a bölcészettudományi karokra osztani, ahogy az emberek világnézeti véleménye megoszlik.

A gondolkodásmód kérdése

A bölcészettudományok azt kutatják a lehető legtágabb értelemben, hogy mi az ember.

Mit tudunk, mit nem, és merre tovább. A legfontosabb ezen a területen nem a pozitív tudás, hanem az önálló gondolkodás, a folyamatos kérdezés, nyitottság, kíváncsiság és kritikai képesség. Önmagunkról, mindannyiunkról szól olyan átfogó módon, hogy rajta nem lehet túllépni. A bölcészettudomány mindenről szól, de a bölcészettudományról nem szól semmi. Immanuel Kant

kijelentését átalakítva mondhatjuk, a bölcsészettudomány valamennyi tudományt, tudást, cselekvést, politikát és művészeti alkotást kísér, miközben ebben az értelemben őt nem kíséri senki és semmi. A bölcsészettudomány a tudat és az öntudat végső erőfeszítése, önmaga és a világ megértésére.

Ha elfogadjuk ezt az értelmezést, akkor nem tűnik túlzásnak a kijelentés, hogy egyéni és közösségi sorsunk attól függ, milyen bölcsészettudományt művelünk.

Aktuálisan vagy potenciálisan magában foglal minden emberit, mindent, amit tudunk és teszünk, ezért mit sem ér az a bölcsészettudomány, amelynek művelői nem legjobb tudásuk szerint élnek, az akkori ismereteknek megfelelően nem eminens emberi mivolta törekednek. Ez ugyanis azt jelentené, hogy nem tartják igaznak, amit felismernek, mert nem alkalmazzák a gyakorlatban arra, ami a legközelebb van hozzájuk: öntudatukra, önmagukra. Életükben, cselekedeteikben nem prezentálják és reprezentálják azt, amit legjobb erőfeszítéseikkel megtudnak az emberről. Még ha végső esetben az „csak” a kritikai gondolkodás, vagy akár a szkepszis is. De akkor is legyenek önreflexívek, és a kritikus bölcsész legyen önmagával is folyamatosan kritikus, a szkeptikus pedig saját szkepszisével szemben is szkeptikus.

Teljesen félreértik a kritikát, akik első sorban másokat és nem önmaguk gondolkodását kritizálják, elvesztik (vagy inkább soha meg sem szerzik, eleve az indulásnál feladják) eredetiségüket, Heidegger kifejezésével autenticitasságukat. A kritika eredetileg ugyanis a racionalitás, ráadásul a mindannyiunkban meglévő és közös racionalitás önvizsgálata. Együttes munka közös javunk feltárására, és nem az ellenségeskedés terepe. A pártoskodás irracionális, amint már a világ első modern demokráciája, az Egyesült Államok alkotmányozó „atyái” kijelentették. Szerintük az emberi természetbe írt pártoskodás (és a pártok) a demokrácia – mint az egyetlen racionális politikai együttélési mód – rákfenéi, megkerülhetetlen rosszak (Hamilton, Madison & Jay, 1998, 91-100).

A kritikusoknak magát a racionalitást kellene vizsgálniuk, ami minden emberben ugyanaz. A kritikai ember nem pártokra osztja a világot, hanem minden gondolatot először megért, a gondolkodás szintjén sajátjává tesz, majd minden oldalról megvizsgálja (ha a minden és az oldal ebben a vonatkozásban egyáltalán értelmezhető). Amennyiben a racionálisnak hitt struktúrában irracionális elemeket talál, azt feltárja, demonstrálja és megpróbálja vizsgálati eredményeit közölni. Ám egyáltalán nem garantálható, hogy próbálkozása sikeres lesz, az irracionalitás ugyanis nem kommunikálható, amennyiben érthetetlen (ami irracionális, az nem tehető érthetővé).

Ha a bölcsészek beleesnek a csapdába (önmagunk helyett mások kritizálása, pártoskodás), akkor annyira felelnek meg az egyébként véglegesen és tartalmilag nem meghatározható, csak ebben a magatartásban manifesztálódó emberi „mivoltnak”, amennyire a Julius Caesart színpadon alakító színész azonosul a valódi Caesarral. A valódi bölcsészet morális és nem színlelt bölcsészet. A morál a bölcsészet része, racionalitása. A kelepcebe esett bölcsész az emberi élet vagy a történelmi létezés (ha van ilyen) szálnalmas karikatúrája, pipogya rongybabája.

A bölcsész az emberi létezést kutatja a legtágabb értelemben, és egyben neki magának meg is kell jelenítenie tevékenysége és élete által azt, amit feltárt. Mit is érthetünk ezen? Természetesen nem azt, hogy az egyiptomi múmiák kutatójának egyiptomi múmiává kellene válnia vagy akár az egyiptomiak életmódját, ruházódását, építkezését, étkezését át kellene vennie. A mai egyiptológus a régi Egyiptomot nem a régi Egyiptom érdekében akarja feltárni, hanem azért, hogy jobban megértse a kultúrát, az ember viselkedését, korábbi életmódját, és többet tudjon meg önmagáról, az emberről általában és a világról. Még az ősrégészet is a jövőnek szól, minden jelenlegi kutatás a jelen időben zajlik és célja a jobb emberi jövő.

A „jó” ellentétben az „igaz”-zal nem elméleti, hanem morális fogalom. Minden kutatásnak a jó társadalmi együttélést, a jobb önmegértést és a jobb egyéni életet kell szolgálnia, egyébként nincs értelme, racionalitása. Miért dolgozzunk valamin, akár önmagunk megértésén, ha ettől nem lesz nekünk jobb? Végső soron tehát a kutatás célja a gyakorlat, a jobb gyakorlat.

Ez alapján állítottam föl a morális bölcsészet tételét, a bölcsészettudománynak célja és tárgya az ember élete, a jobb emberi élet. Ezt éppen a tudományt művelőknek kell leginkább saját egyéni és közösségi életükön meg- és bemutatniuk. Ha erre nem képesek, akkor vagy nem jó a tudomány, amit művelnek, vagy ők művelik rosszul.

Egyéniségünkötől és közösségünkötől függ, hogy milyen lesz bölcsészettudományunk – és viszont. Az, hogy minek tartjuk magunkat, attól függ, hogy mire tanítottak bennünket, és azzal mit kezdünk. Ezért a bölcsészettudományok „helyzetéről” történő kritikus gondolkodás része a gondolkodás és a gondolkodó vizsgálata. A bölcsészettudomány gondolkodás a gondolkodásról és mindarról, ami ehhez tartozik, a tudományokról, az etikáról és a művészetekről. Minden közösségnek érdeke, hogy a lehető legmagasabb szinten és a lehető legtöbb ember művelt, tájékozott legyen azokban a tudás- és gondolkodástípusokban, jónak tekinthető cselekvésmódokban, amelyeket a bölcsészettudományi karokon közvetítenek vagy közvetíteni kellene.

A demokrácia stabilitásának és virágzásának feltétele a sok és magas szintű bölcsészettudományi képzés. A bölcsész fő jellemzője a minden iránti

érdeklődés. Az érdeklődő, nyitott, a megismerésre törő ember nem háborúzik, nem a másik elpusztítására, hanem megértésére törekszik. A másik ember felé a „Te ki vagy?”, „Miért így gondolod?”, „Milyen ételeket szeretsz?”, „Melyek a kedves verseid?”, „Kik voltak a szüleid?”, „Mit csinálnak a gyerekeid?”, „Mik most szerinted az izgalmas regények?” „Van mostanában megnézésre érdemes film?” és hasonló kérdésekkel fordul. Az egyik kérdés generálja a következőt, a felfedező, egymás iránt érdeklődő emberekből álló társadalomnál érdekfeszítőbb, izgalmasabb és színesebb elképzelhetetlen. Ha sokan gondolkodnak így, azt is tudni fogják, hogy az ilyen gondolkodásmód csak közösen biztosított igazságosságra alapozott békében lehetséges, mert rá fognak jönni, hogy nincs társadalmi béke átfogó igazságos társadalmi és gazdasági viszonyok nélkül. Elegendő a szabad és nyitott élethez, ha az igazságosság a forma szerint érvényesül, ahogy azt John Rawls (1997) kimutatta.

Bölcészettudományok és a pénz

A bölcészettudományokkal kapcsolatos kérdés azon erőfeszítések keretébe tartozik, hogy tágabb (társadalmi, gazdasági, egyéni életstratégiai) összefüggésben helyeződhessenek vagy helyeződthessenek el az ilyen jellegű tanulmányok. Mik is lehetnek ezek a tágabb összefüggések? Például az, hogy Magyarországon soha nem látott csoda történt harminc éve, 1989-ben: az ország történelmében először szabaddá vált, sorsát maga határozhatta és határozhatja meg, létrehozhatta és létrehozhatja a demokráciát. De vajon létrejött-e a demokrácia annak bejelentésével? Felkészültek-e az emberek, a maguk gondolkodásmódjával, családi, kisközösségi hagyományaikkal, viselkedésmintáikkal a demokráciára? Fel lehet egyáltalán készülni egyénként a demokráciára, és véget érhet-e valaha ez a folyamat, melynek nem kis részét a morál és az ismeretelmélet összefüggései teszik? Mindent újra kell kérdeznünk, hiszen szokásaink, tetteink, az azokat vezérlő fogalmak mind a demokrácia előtti korszakban alakultak ki. Mire jók a bölcészettudományok a demokráciában?

Mi értelmé van fenntartani ilyen fakultásokat az adófizetők pénzéből? – kérdezhetné valaki. Ha rosszul művelik, akkor a tudomány is rossz, haszontalan lesz, és a kutatásokhoz szükséges erőforrásokat, azaz a pénzt biztosító nagyobb közösség (állam, polgárok közössége, egyház) méltán teszi föl a hasznosság, a támogatandóság kérdését. Ha valamibe pénzt fektetünk, hasznot is várunk. Mielőtt ezt a kijelentést rút, anyagias, pragmatikus kijelentésnek tartanánk, és a szép lelkek stílusában kijelentenénk, hogy a bölcészet csodálatos (e sorok írója szerint tényleg az) és önmagáért kell fenntartani, fontoljuk meg: mi a pénz? Mi a pénz és a bölcészet viszonya? Mi a pénz demokratikus értelmezése? Nyilvánvalóan a pénz végső értelmezhetősége etikai, és a demokrácia

mint az etikára épített együttélési mód elsődleges pénzfogalma csak ilyen lehet. Mik a bölcsészettudomány oktatásának morális és/tehát pénzügyi feltételei?

John Dewey, az egyik legnagyobb amerikai gondolkodó vélte, hogy a demokráciában minden klasszikus fogalmunk átalakul, ám ez gyakran nem magától történik, nekünk magunknak kell azokat átalakítani, erőfeszítéseket kell tennünk a világ új, demokratikus értelmezésére.¹ A bölcsészettudományokat és a bölcsészeti tanulmányoknak a finanszírozáshoz való viszonyát is teljesen újra kellene gondolnunk, mint oly sok mást is a merőben új politikai, kulturális és kommunikációs keretek közt.

A demokráciában eredetileg (és ez az „eredetiség” csak az Egyesült Államokban volt történeti, a többi demokráciában elvi és konstruált, vagyis mentalitás-beli és jogi) az egyéneknek van pénze, nem az általuk létrehozott államnak. A pénz élet, erő, idő, az ember valamennyi, az életért és a jó életért tett erőfeszítésének hordozója, közvetítője, tartálya, raktára. Potenciális energia, amely bármikor aktualizálható. Az életért küzdők összefognak, létrehozzák az államot („alkotmányoznak”). Az egyének önként lemondanak erőfeszítéseik, azaz életük, verejtékük, idejük egy része által létrehozott javairól, cselekvési potenciáljukról és azt az államnak adják (adót fizetnek), valójában kölcsönt adnak, hogy azt az állam kamatostul visszaadja, azaz megoldjon feladatokat, melyek egyénileg csak még nagyobb erőfeszítéssel lennének megoldhatók, ha egyáltalán.

Az ősidőkben mindenki saját fegyverével védte magát, ma már Európában mindenki, Amerikában részben odaadta fegyvereit is – pénzének egy hányada mellett – az államnak, hogy védje meg otthonát, és a tágabb területet, amelyen él. Az államnak adja pénzét, hogy utakat építsen, kórházakat és iskolákat tartson fenn. Ne kelljen magának tanítania gyermekét, saját magát gyógyítani, hanem legyenek erre szakosodottak. Ám a demokráciában dönthet úgy is, hogy az iskolázást, a gyógyítást, de akár az útépitést is megoldja saját erejéből, ekkor jönnek létre a magánkézben lévő iskolák, egyetemek, kórházak, utak. Ezek mind „fizetősök” – az emberek az állam közvetítése nélkül maguk közvetlenül teszik erejüket, azaz pénzüket ezekbe az intézményekbe, mint eszközökbe. Ha ezek mellett dönt, akkor nyilván kevesebb adót fizet. Nem mert az állam megengedi, hanem mert a demokratikus legitimáció procedúrájának megfelelően, ő eleve így akarja. A demokráciában nem az állam diktál, hanem az egyén.

A demokrácia az egyén jogi keretek közé terelt diktatúrája az állam fölött, míg a kommunizmus a társadalom és az állam emberi jog fölött álló

¹ A demokratikus gondolkodásmódról és John Dewey filozófiájáról két könyvemben foglalkoztam. Mindkettő elérhető a Magyar Elektronikus Könyvtárban: Boros (1998), Boros (2000).

zabolátlan diktatúrája az egyén fölött. Ebből a tételből magyarázható, hogy miért lehet egy demokrácia a morális elvekre alapozott (mert az egyéni szabadságból, mint a morál és a felelősség feltételéből indul ki), és miért nem lehet egy állami (kommunista, szocialista) diktatúra sohasem morális, amely az államtól kiinduló cselekvéstervezés révén a moralitás és a felelősségvállalás feltételét, az egyén szabadságát számolja föl. Mivel azonban a jól megalkotott demokráciában az ember annyira lehet diktátor, amennyire egyetlen egyén saját erejéből lehet, azaz a saját négy fala közt („addig nyújtózz, ameddig a takaród ér”), a demokráciában nem alakulhat ki felülről, államilag irányított kötelező intézményrendszer. Legfeljebb az irracionális ügyeket szükségszerűen racionális eszközökkel körülkerítő instanciák esetében, mint a hadsereg és a rendőrség. Az egyének akarata közös akaratokba tagolódó, demokratikus politikákba torkollik. A demokráciában az van, amit az egyén akar – ameddig nem sérti a másik szabad akaratát és életét. Ha az egyén bölcsészettudományt akar tanulni, akkor tegye hozzá erejét – biztosítsa az erőforrásokat. Ha magánegyetemen, akkor a felsőoktatási adótól mentesüljön, ha állami egyetemen, akkor fizessen felsőoktatási adót. Ha nem akar egyetemre menni, ilyen adót egyáltalán ne fizessen – de ha a bölcsészek szolgáltatását valaha is igénybe veszi, akkor fizesse azt meg.

A középkorban még nem sok feladatot vállalt az állam, így a „földesúr” csak dézsmát, azaz tizedet szedett, kilencven százalék a termelőnél maradhatott. (Ez nem történelemlecke, lehet, hogy még egy tized ment az egyháznak, akkor is maradt nyolcvan százalék.) A középkorban az emberek maguk tanították gyermekeiket, maguk gyógyították önmagukat és egymást. Legelőször a saját védelemről mondtak le, a földesurak feladata volt a hozzá rendelték megvédése a külső támadások elől.

Ha valaki lemond saját munkája eredményéről, akkor szeretné látni, hogy ez az eredmény, a saját pénzében rejlő erő és potenciál, hogyan manifestálódik az állam által tágabb összefüggésben. Ahogy az egyén saját magát és hozzátartozóit fenntartja, és a fölösleget felhalmozza, vagy további vagyonképzésére használja, ugyanúgy kell az államnak is gondosan kezelnie azt a pénzt, amely nem az övé, hanem az egyes embereké. Ezen elvek alapján állítható, hogy a demokráciában a pénzügyi és minden egyéb korrupció a legnagyobb bűn, melyet az igazságszolgáltatásnak a lehető legnagyobb mértékben üldöznie kell. Ha az erőforrások felől nézzük, akkor a korrupció a titkos, rabláson alapuló modern rabszolgakereskedelem. A rabszolga ma nem az egyes, megfogható és megvásárolható ember-áru, hanem az ember erőforrása, a pénz. Névtelen, könnyen áthelyezhető, kellő rafinériával, kapcsolatrendszerrel és szerencsével akár hatalmas mennyiség is felhalmozható belőle, és segítségével bárhol mozgósítható mások ereje. Ugyanazok az

adottságok, amelyekre annak idején a rabszolgavadászoknak és -kereskedőknek szükségük volt.

Tekintettel arra, hogy Magyarország történetében 1989-ig nem volt valódi demokrácia, nem várhattuk, hogy egyik napról a másikra kialakul ez a felfogás, és az a gondolkodásmód, amely ezt a típusú együttélést fenntartja. Egyelőre Magyarországon csak forma szerint van demokrácia, de az emberek gondolkodását az elmúlt száz év, de talán sok ezer év határozza meg. A demokrácia sok nemzedéken áthaladó tanulási folyamat, és ennek ebben az országban még csak az elején tartunk. Az ember demokratává helyes oktatással, neveléssel, képzéssel fejleszthető – és ez a bölcsészettudományok feladata. Nem magához ragadja ezt a feladatot, hanem nincs semmi más, ami ezt el tudná látni. Mivel a szabadság tudománya, a bölcsészet tanulására nem lehet kényszeríteni az embert. Érdekessé kell tennünk, vonzóvá, meg kell értetnünk minél több emberrel, hogy ő magáról, életéről, élete minőségéről, saját maga és családja jó életéről, sorsáról szól. Ugyanakkor soha nem fognak nagy számban bölcsészetet tanulni – a megélhetésre összpontosító közvetlen gond a gyakorlati tevékenységek felé tereli az emberek legtöbbszörét. Fel kell tennünk a kérdést, hogy válhat minden egyes magyar állampolgár számára hasznossá a bölcsészet tanulmányozása, hogyan tud a demokratává válásában segíteni, még akkor is, ha nem bölcsészetet tanul. Ha nem tudunk általános elveket találni, akkor nagyon szigorúan magánjellegűvé kell tennünk a bölcsészet anyagi feltételeinek biztosítását. További kérdés lehetne, hogy ez a gondolatmenet az orvosi vagy mérnöki tanulmányokra és karokra milyen mértékben alkalmazható.

Ki tegye a pénzt a bölcsészeti képzésbe? Az állam, vagy a témák iránt érdeklődő családok, szülők, egyének? Ki lesz a haszonélvező, milyen haszon remélhető? Azt mondhatnánk, hogy ha a társadalom egésze, akkor átfogó támogatásra kell törekedni, ha az egyén, akkor fizesse az egyén a tanulmányait. Igen ám, de a társadalom fogalma problematikus. Újabban Bruno Latour tematizálta nagy feltűnést keltve azt a nyilván sokakban felmerült gondolatot, hogy a valóságban nem is létezik olyan, mint a szociológusok által feltételezett társadalom (société) (Latour, 2006; Maniglier, 2012). Pusztán segédfogalom, hogy egy állam fennhatóságán belül élő emberek összességét jelöljük, anélkül, hogy a jelöltnek valóságot tulajdoníthatnánk.

Egyrészt, ha az államot az egyén és az egyének önszervezése felől vezetjük le, elvek és a jog szerint, akkor az állam demokratikus legitimáltsága és az alapvető politikában egységes társadalom értelmezhetővé válik. De akkor is csak néhány politikai közösség értelmezhető így, talán Svájc vagy az Egyesült Államok esetében alkalmazható a társadalom formális és politikai- jogi fogalma. Másrészt, ha az egyén felőli alapítás történetileg nem áll fenn, akkor

nem társadalomról és nem közösségről beszélhetünk, hanem állami szerkezetbe kényszerített sok emberről, akik egyénileg és csoportosan elkülönülnek. Az ilyen államnak „konstitucionális” vagyis elképzelt társadalma lesz, melynek a valóságban semmi más nem felel meg, mint a közös nyelv és a közösen használt intézmények. Habermas „alkotmányos patriotizmust” emlegetett Németországban néhány évtizede, ám érzelmeket, odatartozás érzést nem tudott felszabadítani. Ami nem jelenti azt, hogy ne lenne a megalkotott hazafiságnak jövője, hiszen minden ilyen, az amerikai is, létrehozás eredménye.

Az egységes társadalom nélküli államban a lehető legkisebbre kell csökkenteni az állami intézményeket, és engedni kell az egyéni és az egyén felől értelmezett csoportos érdekek intézményesülését. Az egységes társadalom nélküli államot csak az államalkotó elv tarthatja össze, és szerencsés az olyan ország, ahol ez a forma nem a császárság, egy népcsoporthoz tartozás, hanem a demokrácia elve. Ekkor érvényesül ugyanis a legtisztábban a mindenkire kiterjedő igazságosság elve. Az államnak ilyenkor csak kiegyensúlyozó szerep juthat. Talán ezzel már plauzibilissé tettem az állítást, hogy minden további nélkül nem alkalmazható Magyarországon a „társadalom” fogalma, így az a kérdés sem, hogy a bölcsészképzés hasznot hoz-e a társadalomnak. Ami nem határozható meg, mint egységes létező, annak nem hozhat semmi sem hasznot.

Demokratikus értelmezés felé

A bölcsészettudományok vizsgálatának egyik lehetséges módszere formális: a demokratikus gondolkodásmód alkalmazása. Dewey azt állította, hogy egy állam alkotmánya és jogrendszere annyit ér, amilyen állampolgárokat létrehoz. Ez kicsiben, például a magyarországi bölcsészettudományi karokra alkalmazva azt jelenti, a magyar bölcsészképzés és az ilyen karok annyit érnek, amilyen tanárokat e karokon találunk, hiszen őket ezek a karok hozták létre. Nézzünk körül!

Magyarországon a bölcsész világban a legtöbb egyetemi oktató óvatoskodik, mintha félne, helyezkedne. Ez eleve és kiindulásként nem jó a demokrácia létrejöttének. Nem jó a demokráciának és nem jó a bölcsészettudományoknak. Az ilyen viselkedésmód távol van attól, amit a bölcsészlet ideális vagy követelményszerű esetéről írtam. A demokráciában nem kell félni, a demokraták nem félnek, nem helyezkednek. Az ilyen hozzáállás nem csak egy bölcsész, de egy a demokratikus életmódra törekvő (Dewey kifejezése) személy számára is visszautasítandó és kerülendő, akárcsak az érdekcsoportok kialakítása. Szakmai vélemény, tanulmányok írása során egyedül a tárgy mi-volta játszhat szerepet. John Rawls, a huszadik század talán legjelentősebb politikafilozófusa szerint alapvető kérdésekben nem lehet kompromisszum: „Ahogy a gondolatrendszereknek az igazság, a társadalmi intézményeknek az

igazságosság a legfontosabb erénye (...) Mint az emberi tevékenységek legfontosabb erényei, az igazság és az igazságosság nem tűnnek megalkuvást.”² E két alapvető fogalom és megértésük, megvalósításuk lehetősége, a fogalom értelmezésében a megegyezés esélyei és a különböző értelmezések vizsgálata – a bölcsészettudományok legfőbb tárgya.

Ha kompromisszumot kötünk az igazság és az igazságosság fogalmával kapcsolatban, az teljesen tönkreteszi munkánkat, sőt életünket. Alapkérdések vizsgálata során a kompromisszum akadályozza a problémák meglátását, megfogalmazását és kimondását. Természetesen az együttélésben számtalan megegyezésre kell jutnunk, önmagunkkal, családjainkkal, barátainkkal, kollégáinkkal. De ezek soha nem lehetnek az említett két fogalomra vonatkozó kompromisszumok. Természetesen viták tárgyát képezi, hogy az igazság fogalmának mely értelmezését fogadjuk el, a szubsztantív vagy a deflációs felfogást, a koherencia, a korrespondencia, a transzcendentális vagy a pragmatikus elméletet tartjuk-e megfelelőnek.³ Nem vita tárgya azonban, hogy az igazság és az igazságosság fogalmi legfőbb értékeink közé tartoznak. Ezekről a fogalmaktól nem félni kell és nem óvatoskodni, hanem keresni őket és próbálkozni megvalósításukkal.

A magyarországi egyetemeken mindenki valaki mellett vagy ellen van, ami végső soron oda vezet, hogy ezt vagy azt a politikai pártot, vagy ideológiai oldalt támogatja. Az igazság? Igazságosság? Nem kérdések sokuk számára. Meg kell élni! Íme, a hazai bölcsész létezés és munka alapvető belső ellentmondásainak forrása.

Történelmi, nyelvi, politikai, kulturális, vallási és gazdasági oka van, hogy a magyarországi intézmények és egyetemek uralkodó viselkedéstípusai közt elemezhető a „sandaság”. Ez alatt azt érthetjük, hogy elterjedt magatartásmód a mások figyelése, hírek és álhírek kreálása, továbbadása, a háttérben suttogás. Ez a légkör nem kedvez a nyílt vitáknak. A bölcsészettudományi karokon nincsenek felszabadult diszkussziók, ellenben léteznek zárt, titkosan, a suttogáson, a vélt vagy valós közösséghez tartozás érzésén alapuló feszültség generáló csoportok, társaságok. Mivel sokféle gondolkodásmód és érzélemvilág létezik, melyek további részletekben különülnek el, nyilvánvaló, hogy nehéz elgondolni ezek összességét, mint amik egy társadalmat alkotnak. Legfeljebb egy államban élnek, egy intézmény alkalmazza őket és ugyanazt a köznyelvet beszélik. Az állam területén belüli béke feltétele, hogy a köznyelv mellé a demokrácia közös etikai és politikai nyelve társul. Míg az előbbit gyermekkorunkban tanuljuk, ez utóbbit több nemzedéken keresztül tartó törekvés eredménye.

² „Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought. ... Being first virtues of human activities, truth and justice are uncompromising.” (Rawls 1971)

³ Az igazságelméletekről magyarul elérhető legjobb irodalom: Kocsis (2016), Kocsis (2018)

Amikor Leland Stanford, az amerikai vasútbárá és szenátor feleségével meglátogatta a Harvard egyetem elnökét Charles Eliot-ot és kérdezte, mi kell egy egyetem alapításához, az elnök azt válaszolta, ötmillió dollár (megfelel ma közel másfélszáz millió dollárnak). Nem probléma – reagált Stanford. Aztán kis szünet után az elnök hozzátette: és kétszáz év. Ez figyelmeztetés arra, hogy ha jó társadalmat, jó bölcsészoktatást akarunk, akkor az alapokat kell letenni, jó alapokat, amelyekben mindenki hinni tud, és hagyni, hogy ezek elvégezzék a maguk munkáját. Ezek az alapok elsősorban jogi, intézményszerkezeti és finansziális jellegűek.

Az intézményi ember

Nem csak a pénznek és megélhetésnek, de az intézménynek való kiszolgáltatottság is nagy veszélyforrása a valódi bölcsész munkának és életnek. Ahol intézmények vannak, ott kialakul az intézményi ember. A mai intézményi ember az egyetemeken nagyon távol van a vázolt ideáltól. Nem független, következésképp nem elegáns, nem könnyed, Baldassare Castiglione udvari emberének (Il Cortegiano) silány karikatúrája vagy inkább visszája. Ez inkább találó jellemzése a mai ténylegesen létező bölcsészkarai bölcsészeknek, mint az oly gyakran megénekelte „könnyedség”. Az etikus cselekvés jelei pedig ritkán válnak láthatóvá.

A bölcsészettudományi karokon oktatók, az akadémiai kutatóintézeti alkalmazottak: intézményi emberek. Az intézményi ember nem független, így nem is tud szabad, igazi bölcsészettudományt, filozófiát kialakítani, művelni – és a következő generációt a felelősség vállalása, az autonómia felismerése felé irányítani. Erre legfeljebb akkor lenne képes, ha az intézmények alapítói maguk törekednének arra, hogy az egyén, a bölcsészoktató és -hallgató függetlenségét biztosítsák. Mit is érthetnénk ezen?

Egyének anyagi és erkölcsi értelemben lehetnek függetlenek. Anyagiilag teljesen függetlenek a megélhetési gondoktól mentes gazdagok és az önkéntes szegények, mint a szerzetesek. Az anyagi függetlenség feltétele a személy szabadságának, és így etikussága lehetőségének. Igazi bölcsészetet csak az tud művelni vagy még inkább alkotni, aki szabad és az etika által vezérelt életmódra törekszik. Ehhez anyagi függetlenség mint feltétel is szükséges, ahogy arra már a gondolkodás olyan óriásai, mint Arisztotelész és Kant is figyelmeztettek. Anyagi önállótlanlás vagy kiszolgáltatottság esetén az ember ahhoz a körülményhez igazodik, amely biztosítja egyéni, családi, közösségi megélhetését és fennmaradását. (Ezért nem lehetséges nyilvános morális élet a közösségre alapozott politikai rendszerekben, mint például a szocializmusban. Az államosítás a szocializmus kezdeti korszakában kihúzta a talajt a moralitás alól.) A demokráciában is legtöbbször ebbe az utóbbi csoportba tartoznak. Ha az etikára nyitott, szabad lényeket akarnánk, akkor olyan

intézményeket kellene létrehozni, amelyek biztosítják a nyugodt megélhetést, miközben politikai értelemben nem követelnek semmit. Az intézmények csak szakmai munkát várnának el. Ez azonban jelenleg elméleti értelemben illúzió, gyakorlatilag pedig kivitelezhetetlen.

Nincs az a szakmai munka, amelynek ne lennének politikai vetületei, és nincs az az anyagi függőség, amely a szabadság, a felelősség és az etika szféráját érintetlenül hagyná. Ennél fogva állami egyetemeken csak akkor lehetséges szakmailag és erkölcsileg független bölcsész tanárokat kialakítani vagy „méltóbb” kifejezéssel kialakulásukhoz, ön-kialakításukhoz támogatást és feltételeket biztosítani, ha az állam nem képvisel semmilyen ideológiát, pusztán a formálisan értett demokráciát. Ilyen jellegű állam napjainkban csak az Amerikai Egyesült Államok. Európa legtöbb országában a politikai ellenőrzés kizárása nem csak azért nem lehetséges, mert az államot elfoglaló politika a pénz osztója, és legyen még a legtisztább szándékú politika is, a mindenkor ellenzék ezt hatékonyan kétségbe fogja vonni. A kétségbevonás motívuma a történeti tapasztalat és az ebből fakadó előítéletek, mely Magyarországot és a környező országokat ólomsúllyal bénítja. Nem véletlenül mondta Ralph Waldo Emerson, az első alkotmányozás utáni amerikai értelmiségi, hogy a múltat el kell vetni, a történelem által ránk vasalt rabláncokat szét kell törni és a jövő felé kell fordulni. Aki az Egyesült Államok állampolgárságát megkapja, új nevet, új identitást is választhat magának. Európában és Magyarországon ez az út történeti, nyelvi, földrajzi és kulturális okokból járhatatlannak tűnik.

Külföldön tanult, de hazatért bölcsészeknek figyelemreméltó meglátásai vannak, hiszen van összehasonlítási alapjuk. Belülről láttak ott is, itt is gondolkodásmódokat, képzési struktúrákat. Sokaknak feltűnik, hogy a Nyugaton tanult fogalmak lefordíthatatlanok magyar nyelvre. Ez első hallásra érthetetlennek tűnhet. A szótár szerint fordított szavaknak egészen más a jelentéstartalma, a hozzájuk tartozó gyakorlat, mint nálunk. Ha Svájcban azt mondjuk „Geld”, akkor ott első sorban a svájci frankot értik rajta, amihez magatartási módok, történelem, szokások, a pénz kezelésének intézményes és magánjellegű technikái, munkamorál, rendkívül magas minőségű pénznyomdai, papíripari technika és még sok minden tartozik. Ha magyarra fordítva azt mondjuk, „pénz”, akkor akár forintot értek rajta, akár nem, a szó teljesen mást jelent a hozzátartozó jelentés- és cselekvéshálózatban. Így van ez a használt szavak nagy részével. Így van ez a legtöbb köznapi és nagyon sok, a bölcsészettudomány által tagolt fogalmunkkal.

Még a „levegő” is más itthon, mint a „Luft” kicsit nyugatabbra. Sok hazatérőnek az a benyomása, mintha a szabad levegőből egy befőttésüveg

füllettségébe csöppent volna. Nyelvi, szokásokra vonatkozó, kognitív infrastrukturális, intézményes dunszt fogadja. A hazatérőknek különösen is nehéz viszonyulni a „létező szocializmusból”, „a szocializmus kísérletéből” (micsoda ellentmondásos, emberi méltóságot gyalázó kifejezések!) itt maradt intézményi állapotokhoz. Akik elég sokat voltak kint, nem hisznek a szemüknek, és időbe telik, míg megfogalmazzák, a hazai intézményi, pénzügyi, politikai, személyzeti és csoportpszichológiai (ha van ilyen) viszonyok teljesen méltatlanok és alkalmatlanok jó bölcsészkarok kialakítására, különösen a jó és az életvitellel demonstrálható filozófiai és bölcseleti képzés megvalósításához. És nem csak egy vasútbáró hiányzik. Ennek ellenére az írás végén javaslat olvasható az intézményes átalakításra.

Egy jó és nevére méltó bölcsészkar kialakításához akkora akarat, elhatározás, támadások elleni rezisztencia, pénzforrás kellene, amellyel ez az ország és ebben az országban, úgy tűnik, senki nem rendelkezik.

Magyarországon jelenleg nem láthatók a szabad, felelős bölcsész szakma művelésének feltételei.

Mégis: A feltételek megteremtése, az újraalapítás lehetséges. A történelemben soha nincs késő, csak idős emberek gondolják így.

A stílus

Hazai bölcsészek írásaiban gyakran egyoldalúságok, ideológiai elfogultságok, politikai kiszólások vannak, melyek újságcikkbe illenének. E stílus annak jele, hogy a függetlenség előző fejezetben említett feltételei nem teljesülnek. A bölcsészlet valódi szabadságának híve számára a legtöbb honi bölcsész előadásai, írásai úgy hallatszanak, mintha befőttessüvegéből szólna a hang.

A valódi bölcsész nem politikus, szakmai munkája vagy szakértői felkérései során nem tesz politikai kiszólásokat. Többek közt ez professzionizmusának jele. A bölcsész munkájának következménye a politika: alkotja a politikát, nem alakítja, nem pártpolitikát művel és nem pártszimpátiák szerint nyilatkozik. Munkájának van politikai relevanciája, nem is kevés. Eleve, a demokráciában minden egyes polgár politikus is, a bölcsész pedig, ha valóban bölcsész, akkor, egészen sajátos képzettségénél fogva, munkája folyamatosan politikát teremt, mint ahogy etikát, episztemológiát és esztétikát is. Ezért szakmai munkában vagy akár szakértői véleményben, ha egy demokratikusan megválasztott kormányt támadnak, az arány- és műfajtévesztés, stílustalanság. Ha a kiszólások pártpolitikai jellegűek, akkor legjobb döntés, ha a szöveget nem is olvassuk tovább.

Ha egy szöveg az alávetettség, a politikai kiszolgáltatottság attitűdjét közvetíti, akkor nyilvánvaló, hogy nem az a mentalitás jelenik meg benne, amivel „egyetemes” bölcsészletet lehet megvalósítani, közvetíteni, oktatni. És nem is érdemes.

Elmaradt rendszerváltás

A bölcsészettudományokat a rendszerváltás után teljesen át kellett volna alakítani, hiszen 1948 és 1989 között Magyarországon diktatúra volt, a bölcsészettudományi karokon tanítók kisebb- nagyobb mértékben a rendszer elkötelezettjei vagy megtúrtjai voltak. A magyar filozófiát és bölcsészetet 1948-ban teljesen átmosták, kilúgozták, államosították, a legjobb gondolkodókat elűzték az egyetemekről, kiűzték az országból és csak a marxizmusnak elkötelezett, vagy annak behódolt, igen gyakran szakmai értelemben sokadrangú kvalitások maradhattak az intézményekben. Ma az ő egyenesági leszármazottjaik, neveltjeik, utódaik oktatnak szinte mindenhol, tovább hordozva a „megfelelő” szakmai és morális hozzáállást.

Kétségtelen, a forma szerint behódolt és így megtúrt tanárok egy része komolyabb szakmai színvonalat is képviselhetett, ám az alávétésből következő morális megtörtség vagy éppen moralitáshiány nem tett jót a bölcsészettudományi munkának. A bölcsészetben szorosan összefügg a tudás, a morál és az esztétika. Kognitív, fogalmi, gyakorlati, viselkedési, diszciplináris, pszichológiai – és ma már tudjuk – neurológiai értelemben egyaránt. A törtgerincű embernek nem működik az idegrendszere, mozogni, alkotni sem tud. Elpusztított belső világú emberekből elvileg nem jöhet ki semmi jó. Ha valami mégis jött, az inkább a természet csodája, semmint a korabeli politikáé és az alkalmazkodóké.

Nagyon sokan ideológiai simulékonyságuknak, párttagságuknak köszönhették, hogy az egyetemen lehettek. Egy alapos, független átvilágítással és reformmal ki kellett volna szűrni a szakmailag sokadrendű kutatókat és oktatókat, mivel a tanári állomány jelentős része a diktatorikus politika által kontraszelektált volt. Nálunk nem volt Nyugat-Magyarország, ahogy létezett Nyugat-Németország, amely átvette az NDK-t, a bölcsészkarok állományát felállították, átvilágították, a tanárok jelentős részét elbocsátották. A filozófusokat és az ideológusokat mind egytől egyig. Bár nálunk puhább volt a diktatúra, de mégis diktatúra volt, tehát a valódi megújuláshoz tiszta lapot kellett volna teremteni. Kevesen maradtak volna. Harminc év tovább-fertőzését, a betegség nemzedékeken keresztüli átadását lehetett volna megakadályozni. A tört vagy meggömbült gerinc, a pestis lassan a kulturális génstruktúra részévé válik Magyarországon, de különösen a bölcsészettudományi karokon és az MTA bölcsészettudományi osztályain. E folyamat megállíthatatlannak tűnik, nem látszik az az erő, az az akarat, amely gátat tudna ennek a folyamatnak szabni. Jelenleg nincs is meg az a szakmai elit, amely a törtgerincűeket le tudná váltani, hiszen nem volt Nyugat-Magyarország, ahol ilyen generációk nőhettek volna föl. A pestis marad.

Mivel a váltás nem történt meg, a kommunizmusban kiválasztott és megfelelt tanárok és utódaik uralják mindmáig a bölcsészkarokat és az Akadémia releváns bölcsész intézeteit, osztályait, és ma már minden komoly reform lehetetlennek tűnik. Elmúltak a kilencvenes évek elejének kegyelmi idői, amikor valódi átfogó megújulást lehetett volna elérni. E sorok írója már a kilencvenes évek elején is hangsúlyozta a történelmileg egyedülálló kegyelmi pillanat jelentőségét – visszhangja nem volt.

Ezért nagyon kérdéses, hogy mit lehet egyáltalán tenni az intézmények vonatkozásában egy valódi magasszínvonalú, független bölcsészettudományért. A rendszer szövetének toldozgatása-foldozgatása folyik három évtizede, ám amit az egyik befoltoz, a következő felszakítja. A harminc év alatt homokra történt az építkezés, ha történt ilyen, és a legtöbb kezdeményezést elfújta az első sivatagi vihar.

Ha lenne akarat a változtatásra, a lehetetlen vállalására, akkor a helyzet vizsgálata után fel kellene mérni, hogyan működnek a világ legjobbjainak számító egyetemeken a bölcsészkarok. Meg kellene nézni kiválasztott 5-10 egyetem bölcsészkarát, tantárgyaikat, a tantárgyfejlesztés és a kutatás dinamikáját, infrastruktúrájukat, képzési terveiket, a tanárok teljesítményét, az egyetem és az egyes karok specifikus struktúráját, a tanárok szakmai eredményeken alapuló, fizetésben is megmutatkozó hierarchiáját, a finanszírozási háttér szerkezetét. Olyan egyetemek struktúráját, oktatási modelljeit érdemes elemezni, mint Harvard, Stanford, Massachusetts Institute of Technology (MIT), New York University (NYU), Oxford, Cambridge, Université de Paris, Münchener Egyetem. Továbbá vizsgálni kellene azokat a kutatási dinamikákat, amelyeket a Szilíciumvölgy szabadít föl, és amelynek révén a nagy cégek (Apple, Google stb.) rengeteg fiatal informatikus és matematikus kutatója a bölcsészettudományokat tanulmányozza már egyetemi éveit során.

A sikeres külföldi egyetemeken sokszínű, egymásra redukálhatatlan programokat, elképzeléseket, követelményrendszereket találunk. De közös lenne a minőségre törekvés, és a politikai elkötelezettség hiánya az egyetemre bekerülés és az egyetemen való helytállás feltételei között. Összehasonlító vizsgálatokat kellene végezni, felmérni, hogy mire lenne Magyarországon szükség, elhatározni a lehetőségek megnyitását az újtípusú fejlődésre. Számtalanszor olvasunk a Nyugat felé nyitásról. Ez nem a Nyugat másolása, majmolása lenne, hanem kreatív átültetése. És nem is a Nyugatnak, hanem azon értékeknek, illetve azon értékek érvényesítésének, amelyeket méltán nevezünk egyetemesnek, és amelyeket valóban Európában fedeztek föl, a görög filozófia illetve a zsidó és keresztény kinyilatkoztatott vallások gondolkodói révén. A nagy egyetemek megismerése után ajánlható lenne még olyan kis és sikeres európai országok bölcsészettudományi politikáját is megnézni, mint

például Finnország vagy Svájc. Ez utóbbiaktól ugyanis azt is megtanulhatnánk, hogy a mi méreteinkben mire lehet esély.

Mindeközben soha nem szabad elfelejteni, a magas szintű bölcsészoktatáshoz megkerülhetetlen feltétel a pénz, pénz és pénz. Az említett kis országok anyagi értelemben azonban nem kicsik, hozzánk képest felmérhetetlen mennyiségben rendelkeznek forrásokkal. Ahol sok pénz van, ott lehet jó bölcsészetet csinálni. De csak ott van sok pénz, ahol jó bölcsészet van.

Javaslat

Mivel a különböző vallási, „metafizikai” és etikai világnézetek közt a politikában radikalizálódó áthatolhatatlan eltérések és ellentmondások vannak, javaslatom, hogy bölcsészettudományt alapítványi vagy magánegyetemen tanítsanak, melyeket az állam támogat. Tekintettel arra, hogy a demokráciában minden egyes egyén állam- és politikaalkotó, olyan arányban kell az állami forrásokat a bölcsészettudományi karokra elosztani, ahogy az emberek világnézeti véleménye megoszlik. A politikai szavazások vagy akár nemzeti konzultáció során olyan kérdést kell feltenni, hogy „Ön adójával mely egyetemet kívánja támogatni?”. Lehet szavazni, hogy katolikus, református, evangélikus, zsidó vagy felekezet nélküli egyetemet. Ez a szavazás természetesen csak a bölcsészkarokra és teológiai karokra vonatkozik, hiszen az orvosi vagy a mérnöki egyetemek vagy karok támogatásának mértékét nem lehet népszavazáson eldönteni. Vallási alapú vagy felekezet nélküli egyetem annyi legyen, amennyit a vallásosok vagy a felekezet nélküliek szavazataikkal és adójukkal támogatnak. Teljesen magánforrásból természetesen annyi bölcsészettudományi kart lehessen létrehozni, amennyire igény van.

A Magyar Kutatási Hálózat bölcsészettudományi intézeteit az egyetemekbe kellene integrálni, a forrásokat (nem csak a budapesti) egyetemekre kellene átirányítani. Ezek helyett a Max Planck Gesellschaft mintájára kiválósági központokat kellene létrehozni. Ezek működési alapelve, hogy intézet egy abszolút kiemelkedő, kiváló tudós körül, az ő munkásságára épül. Ez a kiváló tudós húsz-harminc év alatt hatalmas, kiugró eredményeket elérve személyében garancia a minőségi munkára. Ilyen Magyarországon kevés tudós van, de léteznek. Nekik itthon kellene intézet-alapítást lehetővé tenni, kiemelt, hatalmas összeg biztosításával. Az agy díjas kutatók ne New Yorkban és Oxfordban találják meg jövőjüket, hanem a Magyar Kutatási Hálózatban alkossanak világgrazdólót. És a többiek is. A Max Planck Gesellschaft vezető kutatója élethossziglani állást, nemzetközileg versenyképes kiemelt anyagi forrásokat kap, amely segítségével maga építheti föl az intézetet, maga vehet föl munkatársakat. Az intézet működését az intézetigazgatóval tudományosan egyenrangú tagokból álló nemzetközi bizottság két évente ellenőrzi. Az intézet igazgatója lehet külföldi is. Az intézet kutatásában teljesen szabad, az igazgató

határozza meg az irányt. A tudományos kutatásban a képzelőerő, fantázia jelentős szerepet játszik, és az is hozzátartozik, hogy egyes kutatási irányok nem válnak be, vagy kudarcra vezetnek. Ezt be kell számítani, a szabadság magában hordozza a rossz meglátások lehetőségét is. A Max Planck intézetben szerzett tapasztalatok szerint ez a modell rendkívül termékeny, nagy eredményekre vezet, több, mint tíz Nobel-díjas került ki az intézetből.³⁴ Ezt a mintát és az amerikai „advanced studies”, valamint a Szilícium-völgy vállalati intézetek működésmódját, eredményeit tanulmányozva teljesen új akadémiai intézeti rendszert kellene felépíteni.

Irodalom

- Boros, J. (1998). *Pragmatikus filozófia*. Pécs: Jelenkor. Retrieved from <http://mek.oszk.hu/10100/10151/10151.pdf>
- Boros, J. (2000). *A demokrácia filozófiája*. Pécs: Jelenkor. Retrieved from <http://mek.oszk.hu/10100/10191/10191.pdf>
- Hamilton, A., Madison, J., & Jay, J. (1998). *A föderalista*. Budapest: Európa Kiadó.
- Kocsis, L. (2016). *Az igazságalkotás metafizikája*. Budapest: L'Harmattan.
- Kocsis, L. (2018). *Az igazság elméletei*. Budapest: L'Harmattan.
- Kant, I. (1981). *A tiszta ész kritikája*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Latour, B. (2006). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Maniglier, P. (2012, September 12). Qui a peur de Bruno Latour? *Le Monde*. Retrieved from https://www.lemonde.fr/livres/article/2012/09/21/qui-a-peur-de-bruno-latour_1763066_3260.html
- Max Planck Society. (n.d.). Retrieved from <https://www.mpg.de/de>
- Max Planck Society. (n.d.). An Introduction to the Max Planck Society. Retrieved from https://www.mpg.de/39596/MPG_Introduction.pdf
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hungarian edition: Rawls, J. (1997). *Az igazságosság elmélete*. Budapest: Osiris.

Kommunikációfilozófiai adalékok az információ korának tudományképéhez

Az információ kora nem csupán a mediatizált kommunikáció, de az új kommunikációs technológiák mindennapi használata révén szerveződő, mediatizált közösségek kora is. A számítógépen, mobiltelefonon kommunikáló, televíziót néző, rádiót hallgató ember számára a különböző társadalmi kontextusok határai szimbolikussá válnak. A sokcsatornás kommunikáció világában számos közösség fogadhatja be akár egyidejűleg is, és, persze, számos olyan közösségből léphet ki az új médiatér nomádjaként, amelynek normáit, konvencióit immár képtelen elfogadni.

Miután a tudományos közösségek által elfogadott és alkalmazott normák, konvenciók, módszerek, terminológiák nagymértékben függenek az információ, a tudás megőrzésének és átadásának technikáitól, a közösségek mediatizációjának irányába mutató változások erőteljes hatást gyakorolnak magára a tudományra, annak fogalmára és szerkezetére, a tudomány társadalmi szerepével kapcsolatos elvárásainkra is. A tudomány ugyanis, miként arra napjainkban több tudányszociológiai elmélet is rávilágít, lényegét tekintve olyan információtermelő és –továbbító rendszer, amelynek legfontosabb alapegysége a közlés, a különböző formában megjelenő közlemény (Latour-Woolgar 1979). A tudományos kommunikáció ilyen értelemben elválaszthatatlan az információk előállítását, hitelesítését, ellenőrzését magában foglaló tudományos tevékenység más elemeitől, hovatovább, a tudomány lényegét tekintve maga is kommunikációs intézmény. A különböző közösségi formák mediatizációjához vezető és a tudástermelés és -átadás technikáit erőteljesen befolyásoló kommunikáció-technológiai változások ezért gyakorolhatnak jelentős hatást a tudományos közösségek, és ezáltal a tudomány szerkezetére is. A közvetített kommunikáció új technológiáinak megjelenésével a tudomány is mediatizálódik.

Ennek a mediatizálódási folyamatnak a lényege a tudományos kommunikáció két alapvető irányából kiindulva két aspektusból ragadható meg. A tudomány kommunikációs pozícióját egyrészt kutatási együttműködésekre és rendszerekre, szakmai nyilvánosságokra és információs bázisokra hivatkozva, azaz a tudományon belüli kommunikációs alkalmazások keretében lehet meghatározni. Ennek jegyében a tudomány mediatizálódását a tudományos közösségek mediatizálódásának következményeként írhatjuk le rámutatva azokra a tudományos gondolkodás természetét, a tudomány szerkezetét, a kutatói munka módszereit általában is érintő változásokra, amelyek az információ korának tudományképét alapozzák meg. A tudományos kommunikáció

másik alapvető irányát a tudomány „kifelé”, azaz a laikus érdeklődők társadalmi csoportjai felé való megjelenítése jelenti. Ebből a nézőpontból a tudomány mediatizálódása a nem szakemberekből álló célcsoportokkal a tömegkommunikáció új csatornáin kommunikáló tudomány gyakorlatának megváltozását jelenti.

A tudomány mediatizálódásának két aspektusát jellemző folyamatok egymással kölcsönhatásban formálják az információ korának tudományképét, ami mindinkább eltávolodik a modernitás korában kiérlelt tudomány-konceptióktól. A mediatizált közösségeket felölelő, új kommunikációs hálózatokhoz köthető tudományosságot az egységes tudásba vetett hit és a diszciplináris nyitottság eszméje táplálja, míg a könyvnyomtatás kultúrájára épülő szövegalapú társadalmak hagyományos tudomány-felfogása a fragmentált tudás és a zárt diszciplinák elvében gyökerezik. Ez utóbbi tudomány-konceptió a nyomtatásos írásbeliség elterjedésének két lényeges ismeretelméleti következményével hozható összefüggésbe. Egyfelől azzal, hogy a nyomtatott anyagok mennyiségének megsokszorozódásával és ebből adódóan a tudás komplexebbé válásával a tudás egységes eszméje mindinkább elhalványul. Másfelől pedig azzal, hogy a nyomtatott szövegek formai és tartalmi lezártságából fakadóan egy nyomtatásban megjelent tudományos művet a hagyományos felfogásnak megfelelően mindig valamilyen zárt, más művektől elkülönülten, önmagában fennálló egységnek tekintettek. Az előbbi fejlemény azt az álláspontot erősítette az új, elektronikus kommunikációs technológiák megjelenéséig és elterjedéséig, hogy a tudás világa túlságosan is terjedelmes ahhoz, hogy a különböző tudományterületek kooperációja révén, átfogó módon megragadható legyen. Az utóbbi pedig az eredetiség és kreativitás romantikus eszményének megszületéséhez vezetett, aminek következtében egy eredetét és jelentését illetően minden külső hatástól függetlennek tartott, egyéni tudományos mű még erőteljesebben elkülönülhetett más munkáktól. Az új kommunikációs technológiák – főként az internet - használatával napjainkra kifejlődő informális hálózat azonban egyre inkább hozzájárul ennek a tudományképnek és az arra épülő klasszikus formális szervezeti rendszernek a felbomlásához. Az új médiatérben kibontakozó fogalmi, módszertani konvergenciák, folyamatos informális kooperációk eredményeként ugyanis egyre határozottabb formában jelenik meg az egységes, átfogó elméletek megalkotása és a diszciplináris határok ezzel együtt járó megnyitása iránti igény.

1. A tudás egységesülése – a Nagy Tudomány alapjai

A továbbiakban arra kívánok rávilágítani, hogy az új kommunikációs technológiák használatára, az új (közösségi) médiára épülő tudományos kommunikáció belső (szakemberekből, kutatókból álló) és külső (laikus érdeklődőket

magában foglaló) célcsoportjai által alkotott közösségek mediatizálódása egyaránt hozzájárul a tudomány rendszerének átalakulásához, egy új tudománykép megszületéséhez. A tudomány mediatizálódása a tudományos célcsoportok mediatizálódására visszavezethető folyamat, amely azon túl, hogy megváltoztatja a tudomány jellegét, a tudományos kommunikáció különböző médiumait jellemző nyelvhasználat konvergenciáját is feltételezi. Azaz az információ korát jellemző társadalmi és kulturális változások a tudomány új rendszerének és nyelvének kialakulásával járnak együtt.

Az információtovábbítás és –megőrzés új technikáinak elterjedése, az együttműködés eddig ismeretlen formáinak megjelenése tehát átalakítja a tudomány belső és külső kapcsolatrendszerét. Az új médiumok használatával a tudomány belső, azaz egyes tudományterületek, szakmai műhelyek és kutatók közötti és külső, azaz a laikus érdeklődők által képviselt nyilvánosság felé irányuló kommunikációja mind összetettebbé, de egyúttal nyitottabbá is válik. Vagyis az új médiateret jellemző interaktív hálózottság, az informatív eszmecserék előtt megnyíló kommunikációtechnológiai lehetőségek egy időben teremtik meg a feltételeit az interdiszciplináris tájékozódás és kooperáció felerősödésének, a szaktudományi határok átjárhatóságának, valamint a szélesebb nyilvánosság felé irányuló tudományos kommunikáció hatékonyabbá tételének. Ezzel együtt jól érzékelhetően csökken az alap- és alkalmazott kutatások közötti módszertani távolság az alkalmazás szerepének növekedésével. Az alap- és alkalmazott kutatási programok ilyenén közeledésével a diszciplináris tagoltság képe helyett mindinkább az egységes elmélet élménye határozza meg a kutatók munkáját.

Így magának az egységes tudománynak a perspektívája sem olyan illuzórikus már, mint amilyen az új kommunikációs technológiák használatát megelőzően volt a tudományos gyakorlatban. Az információs forradalom eredményeként megszülető kommunikációs kultúra egy transzdiszciplináris tudományos rendszer megerősödéséhez kínál fogalmi, terminológiai, nyelvi, módszertani lehetőségeket, és járul hozzá annak a modernitás korát jellemző tudományképnek a megváltozásához, amely ott boltosul a Charles Percy Snow által „két kultúra” elméletnek nevezett felfogás hátterében is (Snow, 1965). Snow a modernitás korában kiérlelt tudományrendszer egyik sajátosságának tekinti azt az áthidalhatatlan törésvonalat, amely két, egymással nem érintkező szakterület, a természettudományok és a humántudományok között húzódik. Snow ezt a szakadékot a klasszikus tudományfelfogás szimptomatikus jelenségeként értelmezi. Ez a tudományfelfogás felel az ún. akadémiai tudomány formális szervezeti rendszerének megszilárdulásáért, amit a szakterületi fragmentáció mellett mindenekelőtt az alap- és alkalmazott kutatások

közötti távolság növekedése jellemez. Snow hatvanas években készített látletét a későbbiekben számos tudós egészítette ki olyan tudományelméleti adalékokkal, megfigyelésekkel, amelyek újra és újra rávilágítottak a tudományos szakterületek (kultúrák) egységességének fontosságára és időszerűségére. A kérdéskörben állást foglaló kutatók munkájuk során folyamatosan szembesültek az új kommunikációtechnológiai lehetőségek következtében megváltozó tudománykommunikációs gyakorlattal, az inter- és multidiszciplináris megközelítések iránti kutatói igény növekedésével. Így például az amerikai biológus, Edward Osborne Wilson is, aki átfogó munkájában, a *Consilience: The Unity of Knowledge*-ben a tudás és tudomány egységességének eszméjéből kiindulva hangsúlyozza a különböző szakterületekhez kötődő tudományos közösségek folyamatos kooperációjának szükségességét (Wilson, 1999). Wilson szerint az új típusú tudományos együttműködések fontosságára és növekvő szerepére utal az a fejlemény is, hogy a diszciplináris korlátok eltűnőben vannak természettudományon belül, hogy olyan „hibrid tartományoknak” adjanak helyet, amelyeket az együttműködés-egyetértés implicit formái jellemeznek. Ezek a „hibrid tartományok” (pl. kémiai fizika, molekuláris genetika, kémiai ökológia, ökológiai genetika) bár különböző komplexitásúak lehetnek, lényegüket tekintve „nem többek a kutatás új fókuszainál (Wilson, 1999, 11).”

A tudományos kommunikáció és együttműködés új formáira épülő korszakváltás lehetőségére azonban már jóval az internethasználat általánossá válása előtt felfigyeltek azok a természettudósok, akiknek a tudománnyal kapcsolatos vízióját a Nagy Tudomány (Big Science) koncepció jeleníti meg a hatvanas évek eleje óta (de Solla Price, 1965). A második világháborút követően szerveződő nagyszabású kutatási projektek ugyanis túl azon, hogy mindinkább felülírták a hagyományos, tagolt tudományrendszeren alapuló módszereket, új kommunikációs csatornák megnyitásával erősítették a tudományos kutatások gazdasági, társadalmi beágyazódását is. Az új tudomány kommunikációs retorikájában ezért mind nagyobb hangsúlyt kapnak a tudományon kívüli, gazdasági, társadalmi célok és érdekek. Emellett erősödik a kutatás intézményi központosítása is; egyre kevesebb intézményben alakul ki nagyfokú költségvetési koncentráció, és mind hangsúlyosabb szerepet kap a tudományos kutatást végző intézmények gazdasági, társadalmi kapcsolatainak menedzselése. Az ilyen intézményekben kiemelt feladatként jelenik meg a tudományos kutatás gazdasági, társadalmi beágyazódásának elősegítése, ami viszont egy, a korábbiakhoz képest nyitottabb és erőteljesebb kutatói kooperációra épülő tudományrendszert feltételez. Az új kommunikációs technológiák, mindenekelőtt az internet használata a Nagy Tudomány természetén alapuló tudományos korszakváltás folyamatát gyorsítja fel az informális hálózatokban

összekapcsolódó tudományos közösségek mediatizációja révén. Ennek a korszakváltásnak egyik legfőbb ismérve, hogy a tudomány mediatizációjának következményeként az informális hálózatokban folyó tudományos tevékenység mindinkább közösségivé válik.¹ Nemzeti határokon átívelő, folyamatos diskurzus alakul ki a különböző szakterületek képviselői között, mind több nemzetközi műhely születik, ami hozzájárul az eredményes kutatómunka közös módszereinek kifejlesztéséhez.

2. A tudományos közösségek mediatizációja

Az egymással hálózati kapcsolatba kerülő kutatói közösségek közös fogalomrendszert, módszertani normákat és adatbázist hoznak létre, ami azon túl, hogy megteremti a folyamatos globális tudományos kommunikáció feltételeit, megakadályozza a tudás és a tudomány további fragmentálódását. Annak a kutatónak, aki valamely tudományos közösség tagjaként be akar kapcsolódni az informális hálózat keretein belül zajló szakmai diskurzusba, el kell fogadnia és sajátítania ezeket a közös fogalmi, módszertani standardokat. Ezáltal lehetősége nyílik arra, hogy folyamatos résztvevője legyen az informális szakmai eszmecseréknek, amelyek jól használható anyagokkal és erőteljes inspirációval segítik kutatásai folytatásában. A különböző szakmai fórumokon, vitacsoportokban, vagy éppen magánlevelekben megfogalmazott gondolatokat, érveket, szempontokat átemelheti publikációra szánt munkáiba. A tudományos teljesítmény így egyre inkább a mediatizált tudományos közösségek alapjain szerveződő informális kutatói csoportok kollektív produktumává válik. Ez pedig jelentős mértékben felértékeli az ún. prepublikációs fázis szerepét a tudományos tevékenységben, hiszen az újonnan születő és megerősödő kutatói hálózatok révén az informális diskurzusok, fórumok által közvetített szakmai visszajelzéseknek, értékeléseknek a tudományos munka folytatása szempontjából ugyanolyan jelentősége van, mint a már publikált munkákra irányuló tudományos reflexióknak. Ezt a tudományképet némiképpen árnyalják azok a vizsgálatok, amelyek az informális hálózatok keretében szerzett információkkal kapcsolatos kutató attitűdökre világítanak rá. Miként arra Ellen Collins is felhívja a figyelmet, a kutatók egy része ma is fenntartásokkal viseltetik az olyan információkkal szemben, amelyek nem estek át formális lektoráláson, azaz fontos szempontnak tekintik a folyóiratok és kiadók által nyújtott minőségbiztosítást (Collins, 2013). Azaz az új kommunikációs technológiák kiegészítik, és nem felváltják a hagyományos kommunikációs csatornákat. Ezért jut Collins is arra a megállapításra, hogy az új média nem változtatta meg alapvetően a tudományos kommunikáció természetét, csupán az információk megtalálását és megosztását teszi könnyebbé és kiterjedtebbé. Azt viszont még

¹ Az újonnan születő informális hálózat tudományos kutatásban betöltött szerepéről lásd Laki – Palló 2001.

Collinshoz hasonló szkeptikusok is elfogadják, hogy az újabban született szakterületeken belül nagyobb a hajlandóság az átalakuló publikációs gyakorlatra, mint a nagyobb hagyományokkal rendelkező tudományterületeken. Különösen igaz ez a humán és társadalomtudomány kisebb hagyománnyal rendelkező szakterületeire, amelyeken belül jelentős mennyiségű digitális információ halmozódott fel a kulturális, társadalmi folyamatok kutatásához.

Bármilyen irányból is közelítjük meg az új kommunikációs technológiák tudományos tevékenységre gyakorolt hatását, tény, hogy a hálózott kommunikáció minden korábbinál gyorsabb, hatékonyabb, nyitottabb informális eszmecserékre kínál lehetőséget. Enyhíti a tudományban évszázadokon át épülő hierarchikus viszonyok terhét, a kikristályosodott diszciplináris normák nyomását. Az interneten tájékozódó és eszmecserét folytató tudós minden eddiginél hatékonyabban ismerkedhet meg más diszciplínák módszereivel, megközelítéseivel, fogalmi és terminológiai készletével. Ez a fajta interdiszciplináris tájékozódás és az ebből fakadó nyitottság, a kutatási téma többirányú feldolgozására való fogékonyság pedig jelentős mértékben növeli a tudományos kreativitást, probléma-érzékenységet. Egyszóval, az új médiatérben kibontakozó tudomány nyitott tudomány, amelynek alapját a mediatizált tudományos közösségeket egyfajta bizalmi folyamatban feloldó permanens kommunikáció, együttműködés jelenti. Ennek a nyitottságnak ugyanakkor létezik egy másik lényeges aspektusa is: a nem szakemberekből álló, külső célcsoportok felé irányuló, ismeretterjesztési kommunikáció változó gyakorlata.

A tudomány és a laikus célcsoportok viszonyának átalakulása éppúgy hozzájárul a diszciplínák egységének újraformálódásához, mint a tudományos közösségek új típusú kapcsolatrendszerének megszületése. Ehhez, persze, szükség volt a tudomány hálózatosodásának folyamatát felgyorsító internet-használat általánossá válására is. Az új médiumok tudományos kommunikációban való megjelenése új tartalmi és formai kereteket kínál a tudomány és a tömegmédia viszonyának, ami jelentős mértékben enyhítette a tudományos körök tömegmédiában való megjelenéssel kapcsolatos ellenállását is. Az 1980-as és főként 90-es évektől nagy lendületet kapó tudomány-popularizációs kísérletek eleinte azzal a jogosnak tűnő aggodalommal töltötték el a kutatókat, hogy a tömegkultúra felé nyitó és ezáltal leegyszerűsített tartalmakkal kommunikáló tudomány kiszolgáltatja magát a tömegmédiumokban egyre nagyobb teret kapó áltudományos, illetve tudományellenes mozgalmaknak. Mára azonban nyilvánvalóvá vált: az új médiumok kínálta lehetőségeket megfelelően kihasználó tudósok képesek arra, hogy a valódi tudományos értékek közvetítésére és feldolgozására alkalmas, új közösségeket hozzanak létre a laikus célcsoportokkal folytatott tudományos kommunikáció gyakorlatában is.

Az interaktivitás új formáinak megjelenésével a tudományos kérdések előkészítési szakaszában a tudomány immár nem egyszerűen a kutatások megismertetésére vállalkozik, hanem bizonyos értelemben be is vonja a laikusokat a kutatásról folyó szakmai konzultációkba, sőt, magába a kutatási folyamatba is. A laikus célcsoportokkal így kialakított értékközösségek sikeresen vehetik fel a versenyt a tömegmédiában elsekélyesedett tartalommal jelentkező áltudományos vagy tudományellenes programokat meghirdető csoportokkal.

Ahhoz azonban, hogy a tudomány maximálisan ki tudja aknázni az új médiumok kínálta lehetőségeket a tudománynépszerűsítés során, figyelemmel kell lennie a nem szakemberekből álló célcsoportok jellemzőire, s mindezekelőtt arra a tényre, hogy ezeket a jellemzőket erőteljesen formálja a célcsoportok tagjainak gondolkodására, nyelvi világára és társadalmi viszonyaira egyaránt ható tömegkommunikáció. Az új kommunikációs technológiák kiterjedt használata révén mára a tudomány és a társadalom, illetve a tudomány és a politika kapcsolata elsősorban a tömegmédia közvetítésén alapul. A tudomány társadalmi pozíciói szempontjából kulcskérdéssé vált, hogy a tudomány mennyire képes hatékonyan felhasználni az új kommunikációs csatornákat a tömegmédia fogyasztóiként tájékozódó társadalmi csoportok megszólításakor. Azaz a tudomány médiahasználatának versenyképessé kell válnia azon célcsoportok körében is, amelyek nyelvi kultúrájára, gondolkodására mind nagyobb hatást gyakorolnak az új médiumok által közvetített tömegkommunikációs tartalmak. Márpedig ezeknek a célcsoportoknak a száma folyamatosan nő: a tudományos kommunikáció célközönségének mediakörnyezete teljessé válik az új kommunikációs technológiák révén, ami a médiahasználattal eltöltött idő drasztikus növekedését, a mindennapi életvitel és informális tanulási szokások média-központú átrendeződését vonja maga után.

Elég, ha a tudományos kommunikáció egyik legfontosabb célközönségére, a fiatal korosztályra gondolunk. Donald Roberts, Ulla Foehr és Victoria Rideout *Generation M2* című tanulmányukban egy 2009-ben végzett felmérés nyomán hívják fel arra a figyelmet, hogy a 8-18 éves korosztály napi médiahasználata akár 10-11 órát is elérheti, aminek nagy részét a televízió és a számítógép előtt eltöltött idő teszi ki (Roberts, Foehr & Rideout, 2010). Ez a felmérés természetesen számol azzal a mind általánosabbá váló és a szakirodalom által „multitasking”-nak nevezett jelenséggel, hogy ennek a korosztálynak a tagjai a napi kommunikációs tevékenységük során gyakran használnak több médiumot is egyszerre. A tanulmány emellett a médiumhasználattal eltöltött idő folyamatos növekedéséről is beszámol, ami a 2004 és 2009 közötti időszakban különösen látványos volt a televízió és a számítógép előtt eltöltött órák számát illetően. A tömegmédia által közvetített tartalmak, illetve a mé-

diahasználathoz, különösképpen a digitális technológiák használatához kötődő nyelvi, képi kultúra ebből adódóan egyre jelentősebb mértékben befolyásolja ennek a célközönségnek a gondolkodását, kommunikációs szokásait. Mindennapi kommunikáció-juk lényegi mozzanatává válik a különböző kommunikációs technológiák gyakori váltogatását, nem egyszer egyidejű alkalmazását feltételező, sokcsatornás kommunikáció. Ennek során az egyes kommunikációs technológiák használta más és más (fizikai vagy virtuális) közösségi formához való tartozás élményével jár együtt. Ez a célcsoport már a hibrid (fizikai-virtuális) közösségek világában érzi igazán otthon magát. Tagjai szabadon vándorolhatnak a sokcsatornás kommunikáció folyamatában megszülető és egymásra kölcsönösen ható közösségek világában. Számos közösség életébe tudnak bekapcsolódni akár egyidejűleg is a különböző kommunikációs technológiák alkalmazásával, és, persze, számos olyan közösséget hagyhatnak el, amelynek belső viszonyai, normái, konvenciói elfogadhatatlanná váltak számukra. Az új kommunikációs technológiák használatával, sajátos nyelvi és képi eszközeinek alkalmazásával könnyedén átléphetnek egyik közösségből a másikba, s ennek során újabb és újabb érzelmi kötődéseik alakulnak ki a meglévő közvetlen társadalmi kötelékeik mellett. Különösképpen igaz ez az 1990-es évek végén születettekre és az annál fiatalabbakra, akik az ún. Z generáció tagjaiként a digitális kor bennszülöttjeiként szövegetik közösségi kapcsolataik hálóját. Ezek a fiatalok már nem szólíthatók meg a hagyományos ismeretátadás nyelvén és eszközeivel, számukra a tradicionálisan átörökölt tudás használhatatlan, korszerűtlen információkat közvetít.² Új típusú közösségi kötődéseiket egy új, a multimediális kommunikáció által formált nyelvi világ határozza meg, aminek a segítségével az információk gyors befogadására és párhuzamos feldolgozására válnak képessé. A játéknak és a hálózatban végzett munkának pedig mindinkább kitüntetett szerep jut tanulási folyamatainkban.

A tudományos kommunikáció tehát csak akkor válhat versenyképesé a mediatizált közösségek tagjaiként kommunikáló, tájékozódó célcsoportok körében, ha ráhangolódik az új célcsoportokat jellemző nyelvi, gondolkodásbeli sajátosságokra. Azaz a rendelkezésre álló médiumok (tematikus televíziós csatornák, internet, közösségi oldalak, blogok stb.) kínálja lehetőségeket kiaknázva olyan nyelven szól a célcsoportokhoz, amely megfelel a médiakonvergencia közegében mind nagyobb teret kapó képiesség kritériumának, és ezáltal a mediatizált közösségek tagjai körében elfogadott nyelvhasználati szokásoknak. Emellett kellően interaktív, és jól gazdálkodik a tömegmédia kínálta látványos, gyors, lüktető, a komolyabb témákat, ismeretterjesztő tartalmakat fogyasztható, szórakoztató formában közvetítő, ún. „kevert” műfajokkal is.

² A Z generáció megváltozott gondolkodásmódjával és tanulási szokásaival kapcsolatban lásd például Prensky, 2006.

Ez tudományos kommunikáció külső célközönségeinek megnyerésére irányuló törekvés ugyanakkor nem hagyja érintetlenül magának a tudománynak a nyelvét sem. A Web-alapú média egyre elterjedtebb használata ugyanis felgyorsította a tudománykommunikációs szférák között korábban kialakult határok erózióját. Miként arra a több, a kérdéskört kutató szerző is rávilágít, az internethasználatnak a tudománykommunikációra gyakorolt talán legérdekesebb és bizonyos értelemben legellentmondásosabb hatása a szakmai és nyilvános kommunikációs szférák mind erőteljesebb összefonódásában rejlik.³ A fontosabb információk megosztásakor ma már számos tudományos intézmény él azzal a nyilvános kommunikációs modellel, amelyet a tömegmédia keretében átalakuló újságírói gyakorlat fejlesztett ki. Különösen érdekessé teszi ezt a fejleményt az a Brian Trench által megfigyelt jelenség, hogy a tudományos intézmények nem csupán a kutatási eredmények, felfedezések laikus célközönség számára való bemutatásakor alkalmazzák a tömegmédia keretében kiérlelt újságírói stílust, de akkor is, amikor szakmai forrásokból származó információkat szakmai közönség számára kívánnak eljuttatni (Trench, 2007, 2008). Nem véletlen, hogy mind több kutatóintézet, tudományos központ, egyetem és más felsőoktatási intézmény alkalmaz olyan professzionális tudomány-kommunikátorokat és tudományos szerzőket, akik képesek hozzáférhető, laikusok számára is érthető és ezáltal a tömegkommunikációs csatornákon – főként az interneten - eredményesen közvetíthető összefoglalásokat készíteni a kutatási eredményekről, tudományos felfedezésekről. Ily módon a tudományos intézmények disszeminációs tevékenységük során bizonyos mértékig átveszik a tömegmédiában dolgozó újságírók értelmező szerepét. Ez az internethasználat révén egyre általánosabbá váló tudománykommunikációs gyakorlat tehát mindinkább a szakmai és nyilvános kommunikáció közötti műfaji határvonalak elmosódásához vezet, és új megvilágításba helyezi azt a Jürgen Habermas által már az 1970-es elején megfigyelt jelenséget, hogy a tudományos közösségek az egymással folytatott kommunikációjuk során is felhasználják az általános hírmédiát (Habermas, 1971).

Ez a tudományos kommunikáció eszközeit meghatározó műfaji konvergencia is jelzi tehát, hogy az internethasználat miként teszi mind általánosabbá azt a televíziózással kibontakozó jelenséget, amit a tudomány mediatisálódásaként írunk le. Mint láttuk, az interneten folytatott kommunikáció két alapvető irányból járul hozzá a mediatisáció folyamatának felgyorsulásához a tudományos kommunikáció gyakorlatában. Egyrészt a kutatási együttműködések és rendszerek, szakmai nyilvánosságok és információs bázisok belül, az egymással kommunikáló tudományos közösségek mediatisá-

³ A tudománykommunikáció különböző szféráinak egymásra hatásáról lásd Bucchi, 1998.

lódásának fokozásával, másrészt a tudománykommunikáció laikus célközönségével az új média révén kialakított, tágabb közösségek mediatizációjának felerősítésével. Azaz a tudomány mediatizálódásának az ad lendületet az új média korában, hogy a tudományos kommunikáció célcsoportjai maguk is mediatizált közösségek tagjaiként fogadják be és dolgozzák fel a tudományos eredményekkel kapcsolatos információkat. A mediatizáció eredményeképp körvonalazódó tudománykép a mediatizált közösségek közötti együttműködés új formáinak megszületésével halványítja el az egyes diszciplínák határait, illetve fűzi szorosabbra a tudomány és a társadalom közötti kötelékeket. Az új médiatér kínálta lehetőségek kihasználása a közvetített ismeretek újszerű összekapcsolásával eddig ismeretlen támpontokat kínál a tudományos kommunikációban érintett közösségek inter- és multidiszciplináris érdeklődésének elmélyítéséhez, a tudománnyal kapcsolatos új szemléleti módok és társadalmi elvárások megszületéséhez.

Irodalom

- Bucchi, M. (1998). *Science and Media – Alternative Routes to Science Communication*. London, Routledge.
- Collins, E. (2013). Social Media and Scholarly Communications: The More They Change, the More They Stay the Same? In D. Shorley & M. Jubb (Eds.), *The Future of Scholarly Communication* (pp. 89-102). London, Facet.
- Habermas, J. (1971). *Toward a Rational Society – Student Protest, Science and Politics*. London, Heinemann.
- Laki, J., & Palló, G. (2001). Projektvilág és informális hálózat a tudományban. In K. Nyíri (Ed.), *A 21. századi kommunikáció új útjai* (pp. 173-193). Budapest, MTA Filozófiai Kutatóintézete.
- Latour, B., & Woolgar, S. (1979). *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. London, Sage.
- Prensky, M. (2006). *Don't Bother Me Mom - I'm Learning*. St. Paul, MN, Paragon House.
- Roberts, D. F., Foehr, U. G., & Rideout, V. (2010). *Generation M2: Media in the Lives of 8-to 18-Year-Olds*. Menlo Park, Kaiser Family Foundation.
- Snow, C. P. (1965). *The Two Cultures: and a Second Look. An Expanded Version of the Two Cultures and the Scientific Revolution*. Cambridge, Cambridge University Press.
- de Solla Price, D. (1965). *Little Science, Big Science*. New York, Columbia University Press.
- Trench, B. (2007). How the Internet Changed Science Journalism. In M. Bauer & M. Bucchi (Eds.), *Journalism, Science and Society: Science Communication between News and Public Relations*. London, Routledge. pp. 133-142.

- Trench, B. (2008). Internet-Turning Science Communication Inside-Out? In M. Bucchi & B. Trench (Eds.), *Handbook of Public Communication of Science and Technology*, London & New York, Routledge. pp. 185-198.
- Wilson, E. O. (1999). *Consilience: The Unity of Knowledge*. New York, Vintage Books.

A szabadság rendje: az újraértelmezés mint részben filozófiai feladat

Bevezetés

Hegel több oldalról is megvilágította a filozófia fogalmát, s egyik meghatározása szerint a filozófia valójában „saját kora gondolatokban megragadva”.¹ A definíció, melynek értelmében a filozófia voltaképpen kortudat, de legalábbis korhoz kötött tudás, leíró jellegű, mindazonáltal van normatív tartalma is, benne rejlik egy feladatmegjelölés: a filozófiának az a dolga, vagy legalábbis az az egyik dolga, hogy megragadja és kifejezésre juttassa a saját korát.

Hegelnek ezt a filozófia-meghatározását, s a kimondatlanul is benne rejlő felszólítást talán nem felesleges szóba hozni egy filozófiai doktori iskola ünnepi konferenciáján. A definíció ugyanis helytálló, s így a benne foglalt felszólítás érvényesnek tűnik, ez pedig a doktori iskolát is emlékezteti a filozófia egyik fő feladatára.

Persze vannak a filozófiának olyan területei, amelyeket kevésbé érint ez a feladat; e területeken a filozófia inkább csak azzal fejezi ki a saját korát, hogy nem ugorja át e kort. Közvetlenebbül szólítja meg azonban a feladat például az etikát vagy a jog- és politikafilozófiát. A 19. századot például a benne élők gyakran nevezték a szabadság századának, s tükröződött ez a filozófiában is: maga Hegel például a szabadság végső kiteljesedésének koraként fogta fel az akkori jelent történelemfilozófiájában, s még inkább a szabadság korának tekintette e kort John Stuart Mill és Eötvös József; Mill, akinek a szabadságról szóló munkája klasszikusnak számít és Eötvös, aki kimondottan a 19. század uralkodó eszméiről értekezett fő művében.²

Eötvös szerint a 19. század uralkodó eszméi a szabadság, az egyenlőség és a nemzetiség eszméi, ezek befolyásolják és határozzák meg elsősorban az államot, s Eötvös a három eszme közül a szabadságnak adta az elsőséget,³ s ezt tette miniszterként is: 1868-ban, a nemzetiségi törvény országgyűlési vitájában például kijelentette, hogy a nemzetiségi kérdést is a szabadság elvéből kiindulva lehet és kell megoldani, s hogy az általa jegyzett törvényjavaslatnak épp ez a gondolat az alapja.⁴ Hozzáteszem, Magyarországon a kiegyezést

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: A jogfilozófia alapvonalai. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971. 21.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979; John Stuart Mill: *A szabadságról*. Magyar Helikon, 1980; Eötvös József: *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra*. Révai Testvérek, Budapest, 1902.

³ Megjegyzem, egy 19. századi recenzius, a francia akadémia tagja Eötvös munkáját magasabbra értékelte Millénél. Eduard Laboulaye: L' état et ses limites. Revue nationale et étrangère, Paris, 25 Novembre, 183.

⁴ „Az én meggyőződéseim szerint a nemzetiségi kérdés csak azon nagy szabadsági mozgalom egyik ágát képezi, mely korunkban oly nagy eredményekhez vezetett. Azon kor, mely a polgári jogok teljes egyenlőségét mondotta ki, mely minden vallásfelekezeti különbség nélkül a vallásoknak egyenlő szabadságát állapította meg, az a polgároknak nyelvök használatára

követő években szinte minden más törvényhozási területen is a szabadság jelentette a fő igazodási pontot. A szabadság, a modern értelemben vett szabadság tehát mintegy belső eszenciájává vált a jogrendnek, s intézményesült a legkülönbélebb irányokban. És persze nem csupán Magyarországon, hanem Európa nagy részén és egyes országokban már korábban, mint nálunk.

A szabadság megvalósuló rendje és e rend értelmezése

Annak, hogy a 19. században a szabadság lett az alapja jó néhány állam belső jogrendjének, jelentős hatása volt a szabadság értelmezésére: az értelmezés súlypontja áthelyeződött az elmélet, a filozófia, a jogfilozófia felől a gyakorlat, a gyakorló jogászok, a bírák, az ügyészek és az ügyvédek felé. A folyamat a 20. században tovább erősödött: ebben a században ugyanis megtörtént a szabadság, az egyenlő szabadság nemzetközi jogi elismerése is, főként az emberi jogok és alapvető szabadságok nemzetközi kodifikációjának formájában, melynek első nagy eredménye az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának (EJENY) 1948 decemberében történt elfogadása volt. A szabadság így módon elvileg mind általános eszményként, mind pedig bizonyos szabadságjogok formájában alapjává vált az államberendezkedésnek mindazokban az országokban, amelyek részes államaivá váltak a nagy emberi jogi egyezményeknek.

A szóban forgó nagy egyezményeket, így a Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmányát (PPJNE) és a Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmányát (GSZKJNE), valamint a regionális instrumentumokat, köztük az Emberi Jogok és Alapvető Szabadságok Európai Egyezményét (EJEE) persze nem minden részes állam tartja be, illetve nem minden állam tartja be maradéktalanul, ami olykor nyilvánvaló, olykor kevésbé az. Mindenesetre az összes egyezményhez hozzátartozik egy gyengébb vagy erősebb nemzetközi ellenőrzési mechanizmus, melynek keretében nemzetközi szervek felügyelik, hogy mennyiben érvényesülnek az egyezmények előírásai a részes államokban. Így aztán a szabadság és az egyenlőség értelmezése nemzetközi szinten is egyre inkább a gyakorló jogászok, az egyezmények érvényesülését felügyelő nemzetközi szervek szakértőinek kezébe csúszott át.

Összegezve, a 19-20 században az államok nagy részének belső joga és a nemzetközi jog is magáévá tette a kor nagy eszméjét, a szabadságot, kimunkálta ennek bizonyos részletszabályait az élet különböző szféráiban és rábízta a szabadság így kialakuló rendjének további finomítását részint a jogértelmezésre és jogalkalmazásra, részint a további jogalkotásra. S a szabadság e rendjét aztán megörökölte a 21. század is.

nézve is hasonló szabadságot követeli. Eötvös József: Miniszteri beszéd a nemzetiségi egyenjogúság tárgyáról szóló törvényjavaslat általános vitájában. Az 1865/68. évi Országgyűlés Képviselőházának Naplója. XI. kötet, 32.

A szabadság e rendje nem teljesen kidolgozott még és ellentmondások is feszítik: e rend alapja ugyanis az egyenlő szabadság eszméje, s ennek értelmében az egyes emberek szabadsága fő szabályként addig terjed, amíg nem sérti mások ugyanezen szabadságát. Az így keletkező konfliktusok azonban nem szükségképp járnak együtt az érintettek szabadságának vagy szabadságigényének korlátozásával. Vannak például, akik ruha nélkül szeretnének strandolni, másokat azonban ez zavarna: nem szeretnének meztelen emberek látványára kényszerülni a strandon, s ha ez megtörténne, abban szabadságuk igazságtalan korlátozását látnák. Ez esetben megoldást jelenthet és jelent is a hagyományos strand mellett egy új típusú strand létesítése, a nudista vagy más elnevezésű strandé, ahol viszont a ruha nélküli tartózkodás a szabály. Ily módon az intézmények lehetővé teszik a kényszer elkerülését, más szóval a szabadság korlátozását. A szabadság tehát sok esetben intézmények révén érvényesül és az ilyesfajta intézményesülés lehetőségét mindig érdemes számításba venni, vagyis érdemes megvizsgálni, hogy valóban szükség van-e adott esetben a szabadság valamilyen korlátozására.

Előfordul azonban, hogy nem egy és ugyanazon szabadság, hanem különböző szabadságok tekintetében ütközik az egyes emberek szabadsága: tegyük fel például, hogy emberek egy csoportja rendszeresen tüntetést tart egy ismert személy ellen annak háza előtt, ahol a résztvevők hangosodnak, beszédekert mondanak, mindez pedig zavarja az ismert személyt és családját. Ez esetben a gyülekezés és a kifejezés szabadsága (a tüntető személyeké) ütközik a magánélet szabadságával (az ismert személy és családtagjai magánéleti szabadságával) és itt már kevés lehetőség nyílik a szabadság korlátozásának elkerülésére valamilyen intézményesítés révén: választani kell, s rendszerint csak az eset összes körülményei alapján lehet megnyugtatóan eldönteni, melyik szabadság és milyen mértékben élvezve élvezzen előnyt.

Vannak aztán a szabadság határait másként érintő nehézségek is: belefér-e a szabadságba az öngyilkosság, az eutanázia, az abortusz, vagy megfosztható-e valaki az életétől például halálbüntetéssel? Régi nagy vitatémák ezek, s máig nem jutottak nyugvópontra. És vannak újabb és ugyancsak nagy társadalmi vitákat kiváltó kérdések is: meddig terjed a szabadság a szexualitás körében? Megválaszthatják-e az emberek a nemüket (legalábbis társadalmi nemüket) biológiai nemük ellenére is? Aztán kiterjed-e a szabadság arra, hogy megválasszuk, mely országban kívánunk élni, azaz szabadságunkban áll-e ki- és bevándorolni és nem elavult fogalom-e az államhatár? S ha már van bevándorlás, éspedig jelentős mértékű, mire terjed ki a bevándorlók szabadsága a befogadó államokban és mire a honos személyeké például vallási, kulturális, oktatási vagy nyelvi tekintetben?

Ez a néhány példa is elegendő talán annak érzékeltetésére, hogy a szabadság rendje nem is olyan egyszerű, s ezért nem is csoda, hogy ez a rend még nem kristályosodott ki minden részletre kiterjedően, illetve hogy mivel időről időre új kérdések is felmerülnek, valószínű, hogy az értelmezés, az újragondolás nem is zárul majd le véglegesen. Amit azonban most ennek kapcsán ismételt hangsúlyozni szeretnék az az, hogy a szabadság értelmezése, mérvadó értelmezése és ezzel a szabadság rendjének csiszolása, alakítása is immár jó ideje nagyrészt a gyakorló jogászoktól függ, az ő hatáskörükbe tartozik. Van-e ezért olyan vélemények a nemzetközi és a hazai jogirodalomban, hogy a mai világhállapotot egyfajta jurisztokráciaként, s ezen belül főként bírói hatalomként lehet felfogni, s hogy ez komoly probléma.⁵ A gond természetesen nem az, hogy hatalom van a bírák kezében, vagy hogy a bírói hatalom képezi a modern államberendezkedés egyik hatalmi ágát, s hogy a nemzetközi bíróságok, kvázi bíróságok, a nemzetközi szerződések végrehajtását felügyelő nemzetközi szervek szintén rendelkeznek bizonyos hatalommal. A jurisztokrácia-elmélet azt kifogásolja, hogy a hatalom súlypontja egyre inkább áthelyeződik a törvényhozástól, a törvényhozó hatalomtól a bíróságokra, az egyes államokban az alkotmánybíróságokra, amelyek jogértelmezése egy idő után egy sajátos pseudoalkotmány létrejöttéhez vezet, amely már alig változtatható.⁶ Az elmélet az alkotmánybíróságok hatalmán túl kitér a „globális jurisztokrácia” kialakulására is.⁷

A filozófia és a szabadság rendjének értelmezése

Reflektál persze mindezen fejleményekre az elmélet is: a jogtudomány mindenekelőtt egy hatalmas kommentár-irodalommal, az emberi jogi okmányok, valamint a bírói, kvázi-bírói és egyezményfelügyeleti szervek jogértelmezésének és esetjogának elemzésével.⁸ A filozófia (illetve a téma iránt érdeklődő filozófusok többségének) figyelme egyelőre leginkább az egyik nagy okmányra, az EJENY-re irányul, s ennek kapcsán is főként arra, hogy milyen forrásból eredeztethetők az emberi jogok és alapvető szabadságok, illetve hogy levezethetők-e az emberi természetből, emberi lényegből, emberi mivoltból vagy az emberi méltóságból (ahogy azt az EJENY és még tisztábban a PPJNE és a GSKJNE kinyilvánítja).⁹

⁵ A nézet legismertebb hazai képviselője Pokol Béla egyetemi tanár, aki áttekintést ad a vonatkozó nemzetközi irodalomról is. Vö. Pokol Béla: A jurisztokratikus állam. Dialóg Campus Kiadó, Budapest, 2017.

⁶ Pokol Béla: i.m. 13-23.

⁷ Uo. 43-65.

⁸ Van köze a jurisztokratikus állam kialakulásához a filozófiának is, Pokol elsősorban Rawls és Habermas hatását emeli ki. Vö. Pokol: i.m. 35-37. és 133-147.

⁹ Cruft, Rowan – Liao, Matthew – Renzo, Massimo (szerk.): *Philosophical Foundations of Human Rights*. Oxford, Oxford University, 2015; Johannes Morsink: *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting and Intent*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1999; Johannes Morsink: *Inherent Human Rights. Philosophical Roots of the Universal Declaration*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2009.

Az, hogy a legtöbb filozófus érdeklődése egyelőre az EJENY-re összpontosul, érthető, hiszen az EJENY-nel kezdődött meg az emberi jogok nemzetközi kodifikálása, s amellet, hogy az EJENY szövegezésében filozófusok is közreműködtek,¹⁰ óriási intellektuális-filozófiai izgalom övezte ezt a munkát.¹¹ Tény továbbá, hogy az EJENY lett a további kodifikáció talpköve, s hogy az EJENY az egyik fő okmánya az Emberi Jogok Nemzetközi Törvényének (EJNT). Mindazonáltal az EJENY, szemben az EJNT-t alkotó másik két fő okmánnyal, a PPJNE-vel és a GSZKJNE-vel, valójában egy ENSZ-határozat, amely az ENSZ-et és szerveit ugyan köti, de nem kötelezi a tagállamokat, s még ha kötné is – azon az alapon, hogy (mint sokan állítják) az EJENY az ENSZ Alapokmányában szereplő absztrakt emberi jogi rendelkezések hiteles értelmezése, vagy hogy immár része a nemzetközi szokásjognak –, az EJENY-nek, a nagy emberi jogi egyezményektől eltérően, nincs végrehajtási mechanizmusa.

Úgy vélem tehát, hogy fontos lenne a filozófiai érdeklődés kiterjesztése legalább az EJNT egészére és (Európában) az EJEE-re, s az ezen okmányok kapcsán zajló elméleti jellegű vitákra, különösen az okmányok elméleti-filozófiai és filozófiatörténeti hátterére. Viták folynak például az emberi jogok egyetemességéről; az emberi jogokat ugyanis az emberi jogok elmélete vagy filozófiája háromszorosán is egyetemes jogokként fogja fel: a tétel úgy szól, hogy az emberi jogok minden embert megilletnek mindenhol és minden időben. Eszerint beszélhetünk az emberi jogok – ahogy én nevezem – személyi, területi és időbeli egyetemességéről.

Az emberi jogok időbeli egyetemességét élesen támadja például Charles Beitz oxfordi filozófus. Mint írja, „ezt a leírást nehéz összeegyeztetni a nemzetközi doktrína tartalmával. Sok fenyegetés, amelyek ellen e jogok védek (például a tisztességtelen fizetés, az oktatási lehetőségek és az orvosi ellátáshoz való hozzáférés hiánya, az állampolgárság elvesztése) jellegzetesen a modern vagy modernizálódó társadalmakban jelentkeznek. És Beitz hozzáteszi, hogy „a nemzetközi emberi jogok még a jövőre nézve sem időtlenek”¹². Ezek és a hasonló más felvetések persze nem újak, felmerültek már a 19. században is.¹³ A probléma mindenesetre az emberi jogok személyi egyetemességét is érinti. Ha ugyanis az emberi jogok a modern korhoz kötöttek, akkor nem áll, hogy az emberi jogok minden embert megilletnek, hiszen a modern kor előtt

¹⁰ Közülük különösen nagy szerepet játszott Charles Malik libanoni természetjogász tomista filozófus, és Peng Chun Chang kínai küldött, konfucianus filozófus. Vö. John P. Humphrey: *Human Rights and the United Nations: a great adventure*. Transnational Publishers, Dobbs Ferry, New York, 1984. 23 és 29.

¹¹ Kiemelkedő személyisége volt ennek a háttér-eszmecsere J. Maritain francia katolikus filozófus, aki később, visszatekintve erre az időszakra, fontos emlékeket elevenített fel. Jacques Maritain: *Man and the State*. The University of Chicago Press, 1963. 77.

¹² Charles Beitz: *The Idea of Human Rights*. OUP, Oxford, 2009. 30, 56 és 58.

¹³ Andrassy György: *Nyelvszabadság*. Dialóg Campus Kiadó, Budapest – Pécs, 2013. 83-87.

is éltek emberek. Erre a kérdésre újabban néhány filozófus úgy válaszol, hogy „az emberi jogok szinkronikusan egyetemeseek, ami azt jelenti, hogy megilletik a ma élő valamennyi embert,”¹⁴ vagy, mint egy másik teoretikus írja, az emberi jogok „egyetemesek – számunkra, ma”.¹⁵ Kritikák érik persze az emberi jogok területi egyetemességét is, főleg a kulturális relativizmus jegyében, s ilyen kritika már az EJENY szövegezése idején is megfogalmazódott.¹⁶

Az emberi jogok nagy nemzetközi okmányai, s ezen belül az EJNT-t alkotó okmányok csak az emberi jogok személyi és területi egyetemességére utalnak, az időbeli egyetemességre nem. Az emberi jogok elméletének vagy filozófiájának hatását mindazonáltal jól mutatja, hogy az ENSZ egyik volt emberi jogi főbiztosa, Zeid Ra’ad Al Hussein úgyszólván magától értetődő igazsággként szögezte le, hogy az emberi jogok “[...] elidegeníthetetlen jogosultságai mindenkinek, minden időben és minden helyen”.¹⁷

Az emberi jogok személyi és területi egyetemessége az EJNT okmányai

Azt, hogy az EJNT okmányai szerint az emberi jogok személyileg egyetemes jogok, könnyű észrevenni: szinte az összes jog szövegezése úgy kezdődik, hogy „mindenkinek joga van”, hogy „minden személynek joga van”, vagy hogy „senkit sem lehet” stb., azaz a jogalanyok meghatározása egyértelműen jelzi a jogok személyi egyetemességét. A területi egyetemességre az egyes jogok szövegezése csak két esetben utal: az egyik utalás értelmében „[m]indenkinek joga van ahhoz, hogy jogalanyiságát *mindenhol* elismerjék”, illetve, hogy „[m]indenkinek joga van arra, hogy *mindenütt* jogképesnek ismerjék el” (EJENY 6 és PPJNE 16. cikk),¹⁸ a másik utalás pedig a vélemény és a kifejezés szabadságához való jog szövegében található, amennyiben e jog mindenkit megillet „határokon tekintet nélkül” (EJENY 19 és PPJNE 19. cikk). A PPJNE-ben azonban van egy további rendelkezés is, amely fontos a területi egyetemesség szempontjából. A rendelkezés, a PPJNE 2. cikkének (1) bekezdése így hangzik: „Az Egyezségokmány minden egyes részes állama kötelezi magát, hogy tiszteletben tartja és biztosítja a területén tartózkodó és joghatósága alá tartozó minden egyén számára az Egyezségokmányban elismert jogokat, minden megkülönböztetés nélkül, mint amilyen a faj, szín, nem, nyelv, vallás, politikai vagy más vélemény, nemzeti vagy társadalmi származás, vagyon, születési vagy

¹⁴ Joseph Raz: Human Rights in the Emerging World Order. In: Cruft – Liao – Renzo (szerk.): i.m. 225.

¹⁵ Jack Donnelly: The Relative Universality of Human Rights. *Human Rights Quarterly*, 2007. 2. 288.

¹⁶ The Executive Board of American Anthropological Association: Statement on Human Rights. *American Anthropologist*, 49. (1947) 4. 539-543.

¹⁷ Zeid Ra’ad Al Hussein: Foreword. In: Universal Declaration of Human Rights. United Nations, 2015. <https://www.un.org/en/udhrbook/foreword.shtml>

¹⁸ Vö. Kovács István – Szabó Imre: Az emberi jogok dokumentumokban. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1980. 387 és az 1976. évi 8. tvr. (*kiemelés – A. Gy.*).

egyéb helyzet.”¹⁹ Nos, ebből elég egyértelműen következik, hogy a PPJNE által elismert jogok mindenkit megilletnek mindenhol, de legalábbis minden részes államban, más szóval hogy a szóban forgó jogok és szabadságok területileg egyetemeseek.

Van egy rendelkezés a GSZKJNE-ben is, amely a területi egyetemességet érinti: „A fejlődő országok, kellő figyelemmel az emberi jogokra és saját nemzetgazdaságukra, maguk határozhatják meg, hogy milyen mértékben biztosítják az Egyezségokmányban elismert gazdasági jogokat azok számára, akik nem állampolgáraik.” (GSZKJNE, 2. cikk 3. bekezdés.)²⁰ Eszerint a GSZKJNE-ben elismert jogok szintén egyetemeseek területi szempontból, azaz mindenkit megilletnek minden részes államban, a különbség PPJNE-hez képest annyi, hogy a GSZKJNE 2. cikke e téren egyes részes államok számára könnyítéseket enged.²¹

Mindazonáltal a PPJNE érvényesülését felügyelő ENSZ szerv, az Emberi Jogi Bizottság (EJB) talált két kivételt a PPJNE 2. cikkének (1) bekezdésében foglalt „általános szabály” alól. Az egyiket a PPJNE 25. cikkében elismert politikai (részvételi) jogok képezik, a másikat a PPJNE 13. cikkében elismert jog, amely a külföldieket védi az önkényes kiutasítás ellen. A 25. cikkben elismert jogok alanyait a cikk a „minden állampolgár” fordulattal határozza meg, a 13. cikk pedig az ebben elismert jog alanyait „az Egyezségokmányban részes valamely állam területén jogosan tartózkodó külföldi” körülírással. Az EJB e két jog kivételes jellegéről a következőket írta: „Az általános szabály... az, hogy az Egyezségokmányban elismert minden egyes jogot biztosítani kell az állampolgárok és az idegenek közötti megkülönböztetés nélkül... Kivételesen néhány, az Egyezségokmányban elismert jog kifejezetten csak az állampolgároknak alkalmazható (25. cikk), míg a 13. cikk csak a külföldiekre.”²²

Véleményem szerint az EJB-nek ez az értelmezése nem teljesen kielégítő. Ami a 25. cikk „minden állampolgár” jogalany-meghatározását illeti, ezt – ahogy én látom – minden emberre kiterjeszti (legalábbis potenciálisan) a PPJNE 24. cikke, mely elismeri minden gyermek jogát egy állampolgárság megszerzéséhez. Az EJB ugyanakkor a 25. cikkben elismert politikai jogokat úgy értelmezi, hogy ezek a részes államokban csak az adott részes állam állampolgárait illetik meg, más államok ott tartózkodó polgárait nem. Osztom az EJB-nek ezt a véleményét, de felteszem a kérdést: hogyan lehetséges, hogy egy

¹⁹ 1976. évi 8. törvényerejű rendelet. A fordítást pontosítottam.

²⁰ 1976. évi 9. törvényerejű rendelet

²¹ Megjegyzem, az EJENY 2. cikkéből is el lehet jutni az EJENY-ben elismert jogok és szabadságok területi egyetemességéhez, de már nem olyan egyértelműen, mint a PPJNE és a GSZKJNE eseténben.

²² CCPR General Comment No. 15, 1-2. bek. (*Kiemelés – A. Gj.*)

potenciálisan mindenkit megillető jog az egyes államokban nem illet meg mindenkit? Nos, úgy, és csakis úgy, hogy a jog területéhez kötött, azaz nem a személyi, hanem a területi egyetemesség alól jelent kivételt.

Nézzük most a 13. cikket; ez így hangzik: „Az Egyezségokmányban részes valamely állam területén jogosan tartózkodó külföldit csak a törvénynek megfelelően hozott határozat alapján lehet kiutasítani, és feltéve, hogy kényszerítő állambiztonsági okok nem szólnak ellene, lehetővé kell tenni számára, hogy előterjeszthesse azokat az érveket, amelyek a kiutasítása ellen szólnak és azt, hogy ügyét az illetékes hatóság vagy e hatóság által külön erre a célra kijelölt egy vagy több személy felülvizsgálja, és az eljárásban képviseltethesse magát.”²³

Mint láttuk, az EJB szerint a szóban forgó jog „csak a külföldiekre vonatkozik,” az állampolgárookra nem.²⁴ Ebben is egyetértek az EJB-vel, de úgy vélem, az értelmezés nem teljes. A képhez ugyanis hozzátartozik, hogy bárki lehet külföldi, hiszen ehhez elég, ha elhagyja a saját országát, amihez pedig a PPJNE 12. cikkének (2) bekezdése értelmében mindenkinek joga is van. Az tehát igaz, hogy a 13. cikkben elismert jog a részes államokban csak az ott jogszerűen tartózkodó külföldieket illeti meg, maga a 13. cikkben elismert jog személyileg mégis egyetemes, mindenkit megillet. Miként lehetséges azonban, hogy egy mindenkit megillető jog nem illet meg mindenkit az egyes országokban? Nos, úgy, hogy ez a jog is területéhez kötött: mindenkit megillet, ám csak azokban az államokban, ahol külföldinek minősül.

A 13. cikkben elismert jognak az EJB által adott értelmezése ily módon nem hibás, csak hiányos, nincs átgondolva például a 12. cikk (2) bekezdésében foglalt joggal összefüggésben, s ezért azt a látszatot keltheti és sajnos kelti is, hogy a 13. cikk által elismert jog személyileg nem egyetemes, nem minden embert megillető jog, holott a jog területileg nem egyetemes.

Az emberi jogok területi tagoltsága és a filozófiai háttér vizsgálatának szükségessége

Azt követően, hogy felismertem: mind a PPJE 25., mind a PPJNE 13. cikkében kinyilvánított jogok a területi egyetemesség alól, s nem a személyi egyetemesség alól jelentenek kivételt, alaposabban is áttanulmányoztam az EJNT által elismert jogokat és szabadságokat és azt találtam, hogy a PPJNE 25. és 13. cikkében, valamint más cikkeiben elismert hasonló jogok nem egyszerűen kivételek az általános szabály, vagyis a mindenkit mindenhol megillető jogok alól, hanem ezekkel egyenrangú jogok. Felismertem továbbá, hogy az EJNT-ben kinyilvánított jogok között vannak olyanok is, amelyek részben egyetemese-

²³ 1976. évi 8. tvr.

²⁴ CCPR General Comment No. 15, 2. bek.

területi szempontból, részben azonban nem. Ilyen például a mozgásszabadsághoz való jog (PPJNE 12. cikk). A cikk (2) bekezdése szerint ugyanis „mindenki szabadon elhagyhat bármely országot, ideértve a saját országát is”, a (4) bekezdés szerint pedig „senkit sem lehet önkényesen megfosztani attól a jogától, hogy saját országába beléphessen”. A (2) bekezdésben elismert részjog területileg egyetemes, mindenkit megillet mindenhol, a (4) bekezdésben elismert részjog azonban területileg nem egyetemes: mindenkinek csak a saját országába van joga belépni, illetve senkit sem lehet e jogától önkényesen megfosztani.

Végül arra az eredményre jutottam, hogy az emberi jogok terület szerint is tagolódnak, éspedig három egyenrangú jogcsoportra: a) területileg egyetemes, azaz területhez nem kötött jogokra, amelyek mindenkit megilletnek mindenhol, az egész világon, b) területhez kötött jogokra, amelyek mindenkit megilletnek, de nem mindenhol a világon, és c) részben területhez kötött jogokra, amelyek mindenkit megilletnek részben mindenhol, részben csak valahol a világon.²⁵ Ami e jogok megoszlását illeti, az eddigi vizsgálódás szerint az EJNT által elismert jogok legalább 40%-a részben vagy egészben a területhez kötött jogok közé tartozik.²⁶

Ha elemzésem helyes (és úgy gondolom, helyes), akkor érdemes lenne megvizsgálni az emberi jogok háromszoros egyetemességére vonatkozó elméleti-filozófiai tézis filozófiatörténeti hátterét, s közelebbről nézve azt, hogy hol és miért csúszott félre az emberi jogoknak a természetjog filozófiai és jogtudományi hagyományából kibontakozó elmélete a jogok területi egyetemességének kérdésében. Az bizonyosnak látszik, hogy a szálak a messzi múltba vezetnek, hiszen már Cicero leszögezte: „... Rómában sem lesz más törvény, s megint más Athénban, s ismét más most, majd megint más később, hanem valamennyi népet mindenkor ugyanaz az örök és változatlan törvény fogja irányítani.”²⁷

Cicerónál persze még nem emberi jogokról, még csak nem is természetes jogokról, hanem a természeti törvényekről, illetve az ezeknek majdan megfelelő ember alkotta törvényekről esik szó, mivel azonban a természetjog hagyományában később a természetes jogokat a természeti törvénnyel vagy törvényekkel szoros összefüggésben fogták fel, (gyakran e törvényekből is eredeztették), Cicero megállapítása nyilván releváns témánk szempontjából. Magam, különösebb filozófiatörténeti kutakodások nélkül, inkább csak Cicero idézett művéből kiindulva úgy vélem, egyáltalán nem biztos, hogy Cicero arra gon-

²⁵ A részleteket I. Andrassy György: Az emberi jogok területi tagoltsága és új, területi tipológiája. *Acta Humana*, 9. (2021) 3. 7-56.

²⁶ Uo. 44-45.

²⁷ Marcus T. Cicero: *Az állam*. Budapest, Akadémiai, 1995. Harmadik könyv, 22 (33).

dolt, hogy az a bizonyos örök és változatlan törvény majd egyszer a római polgárt is feljogosítja például arra, hogy Athénban is legyen szavazati joga és fordítva, hogy az athéni polgárt éppígy feljogosítja majd, hogy Rómában is élvezze a szavazati jogot. Véleményem szerint Cicero inkább arra gondolhattott, hogy ugyanazok a szabályok fognak vonatkozni Rómában és Athénban is egyebek közt arra, hogy az adott (város)államokban kik rendelkeznek szavazati joggal. És ez igen nagy különbség.

A témába vág Kantnak az örök békéről szóló írása is, különösen a harmadik végleges cikkely, melynek fő tétele szerint „a világpolgári jog az általános hospitalitás föltételeire kell, hogy korlátozódjék”.²⁸ Ez a bizonyos hospitalitás „a látogathatás joga, vagyis az idegennek az a joga, hogy ha másnak a földjére lép, ezért még ne bánjanak vele ellenségesen. Nem vendégjog, amire igényt tarthat az idegen (ehhez megkíváncsiatná, hogy külön jótékony egyezség őt egy időre a háznéphez tartozóvá tegye), hanem a látogatás joga, amely minden embert megillet, és fölhatalmaz rá, hogy magát társaságként fölkínálja, pusztán annak jogán, hogy a Föld felszíne közös birtok, s rajta mint gömbfelületen nem szóródhatnak szét a végtelenségig az emberek, hanem végül is meg kell tűrniük egymást, és senkinek sincs eredendően több joga, hogy a Föld valamely helyén legyen, mint bárki másnak.”²⁹ Véleményem szerint azt, hogy senkinek sincs eredendően több joga, hogy a Föld valamely helyén legyen, mint bárki másnak, Kant úgy értette, hogy ez csak eredendően igaz (valahogy úgy, mint Locke filozófiájában az, hogy Isten „közös adta az embereknek a világot”³⁰), máskülönben a cikkely nem korlátozódnék a látogathatás jogára. Nem véletlen, hogy Kant a bölcsesség jeleként fogta fel, hogy Kína „megengedte ugyan az odalátogatást, ám a bevándorlást nem”.³¹

Mindez szorosan összefügg a PPJNE 12. cikkében elismert mozgásszabadsággal, s annak a fentiekben már idézett két bekezdésével. Nekem úgy tűnik, Kant formulája jobb, igazságosabb, mint a 12. cikké, mely utóbbi szerint ugyan mindenkinek joga van bármely országot elhagyni, de e jog gyakorlásához mindenkinek szüksége van arra, hogy egy másik ország be is engedje őt a területére. Más kérdés, hogy a külföldi turisták fogadása olyan érdek, amelyről az államok nem szoktak lemondani, s így az eredmény csaknem ugyanaz, mint amit a látogatási jog adna.

Egészében véve úgy vélem, a fentiekben körvonalazott filozófiai-jogfilozófiai feladat fontos és elvégzése (ha kellő körülményekkel történik) hozzájárulhat korunk nagy emberi jogi kérdéseinek megoldásához, s ezzel ahhoz is,

²⁸ Immanuel Kant: *Az örök békéről. Filozófiai tervezet*. In: Immanuel Kant: Történetfilozófiai írások. Ictus. 274.

²⁹ Uo. 274-75.

³⁰ John Locke: *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1986. 57-73.

³¹ Kant: i.m. 276.

hogy a filozófia jobban megfeleljen azon hivatásának, hogy legyen – miként Hegel írta – „saját kora gondolatokban megragadva”.

Irodalom

- Andrássy, Gy. (2013). *Nyelvszabadság*. Budapest - Pécs, Dialóg Campus Kiadó.
- Andrássy, Gy. (2021). Az emberi jogok területi tagoltsága és új, területi tipológiája. *Acta Humana*, 9(3), 7-56.
- Beitz, C. (2009). *The Idea of Human Rights*. Oxford, Oxford University Press.
- Cicero, M. T. (1995). *Az állam*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Cruft, R., Liao, M., & Renzo, M. (Eds.). (2015). *Philosophical Foundations of Human Rights*. Oxford, Oxford University Press.
- Donnelly, J. (2007). *The Relative Universality of Human Rights*. *Human Rights Quarterly*, 29(2), 288.
- Eötvös, J. (1865/68). *Miniszteri beszéd a nemzetiségi egyenjogúság tárgyáról szóló törvényjavaslat általános vitájában*. Az 1865/68. évi Országgyűlés Képviselőházának Naplója, XI. kötet.
- Eötvös, J. (1902). *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra*. Budapest, Révai Testvérek.
- Hegel, G. W. F. (1971). *A jogfilozófia alapvonalai*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, G. W. F. (1979). *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Humphrey, J. P. (1984). *Human Rights and the United Nations, A Great Adventure*. Dobbs Ferry, New York, Transnational Publishers.
- Kant, I. (274). Az örök békéről. Filozófiai tervezet. In I. Kant (Ed.), *Történetfilozófiai írások*.
- Kovács, I., & Szabó, I. (1980). *Az emberi jogok dokumentumokban*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Laboulaye, E. (183). *L'état et ses limites*. Paris, Revue nationale et étrangere.
- Locke, J. (1986). *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Maritain, J. (1963). *Man and the State*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Mill, J. S. (1980). *A szabadságról*. Budapest, Magyar Helikon.
- Morsink, J. (1999). *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting and Intent*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Morsink, J. (2009). *Inherent Human Rights. Philosophical Roots of the Universal Declaration*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Pokol, B. (2017). *A jurisztokratikus állam*. Budapest, Dialóg Campus Kiadó.

- Raz, J. (2015). Human Rights in the Emerging World Order. In R. Cruft, M. Liao, & M. Renzo (Eds.), *Philosophical Foundations of Human Rights* (p. 225). Oxford, Oxford University Press.
- The Executive Board of American Anthropological Association. (1947). *Statement on Human Rights*. *American Anthropologist*, 49(4), 539-543.
- Zeid Ra'ad Al Hussein. (2015). *Foreword*. In *Universal Declaration of Human Rights*. United Nations.

Hegel a vallás és társadalom viszonyáról

Vallás és állam.

Hegel meglehetősen hosszan foglalkozik az állam és a vallás kapcsolatával, mégpedig először a *Szellem fenomenológiájában* (1807), aztán az *Enciklopédia* III. kötetében (1816), a *Jogfilozófiában* (1921), s végül a halála után előadásaiból összeállított *Előadások világtörténet filozófiájából*ban (1837). Meghatározása szerint: „A vallás az abszolútumhoz való viszony az érzés, a képzelet, a hit formájában”(Jogfilozófia.279.). Ez polemikusan azt akarja mondani, hogy nem filozófia, hanem a tudatfejlődés első fokozatába tartozik, melynek fokozati rendje: képzet, értelem, ész. Az Enciklopédia III. kötetben így helyezi el a vallást: „magának az erkölcsiségnek és az államnak szubsztancialitása pedig: a vallás...Így a vallás az öntudat számára az erkölcsiség és az állam alapja. Korunk roppant tévedése volt –mondja – úgy tekinteni ezeket az elválaszthatatlanokat, mintha el lehetne választani őket egymástól, sőt mintha közömbösek lennének egymás iránt. Így a vallásnak az államhoz való viszonyát úgy vették, mintha az állam már különben is és valamilyen hatalomból és erőből léteznék magában, s a vallás az egyének szubjektív elemeként az ő megszilárdítására, teszem, valami kíváncsatos lenne, hogy hozzájáruljon, vagy közömbös is – az állam erkölcsisége pedig, azaz ésszerű jog és alkotmány, szilárdan megáll magában a saját talaján. (Enciklopédia III.337.).

Nos, ez a tézis, amit ma már elavultnak lehet tekinteni a posztmodern szkepticizmus anything goes jelszavú világában. Ma minden és a mindennek ellenkezője, a semmi is, legitim módon képviselhető nemcsak a közbeszédben, de a tudományban és filozófiában is. Ha hinni akarunk Jean-Francois Lyotard-nak: ma már vége van a Nagy Narratívának, vagyis a globális világmagyarázatoknak, s agonisztikus harcok zajlanak a világban és a tudományban is, sőt Paul Feyerabend szerint még az is állítható, hogy soha nem cáfolták meg a boszorkányok létezését, vagy az, hogy a társadalom szövetének legkisebb kapillárisaiban, azaz mindenütt hatalom van (Michel Foucault), sőt azt is, hogy a személyiség eltűnt (Nietzsche-Foucault); hogy már a nyelv konvencionálisan elsajátított beszédében is erőszak van (Jaques Derrida), sőt még az is, hogy – közelebb jövőn témámhoz – lehetségesek olyan etikák, melyeket az észből lehet levezetni, s nincs szüksége semmilyen transzcendens megerősítésre (Kant-tól Rawlsig), nem beszélve a jogról, amelynek kötelezőségét pusztán az alkotmányra vezetik vissza, még ha csak hipotetikus is (Hans Kelsen=hipotetikus

alapnorma, és nyomában Herbert Hart). Habermas pedig egy metafizika nélküli kommunikatív cselekvéseméletben találja meg a sértetlen interszubjektivitás felé vezető utat, noha azt nem szabad filozófiának felvázolni.

Röviden: az ember úr lett önmaga, a társadalom és állam felett. Sőt a természetet is le lehet győzni, valahogy olyanképpen, mint amikor a Rákosi időkben narancsfákat terveztek a Balaton partjára vagy gumipitypangot az Alföldre, mert ma már születési nemünkhöz sem vagyunk hozzákötve: bárki alávetheti magát egy nem-változtató műtétnek (kivéve Magyarországon a kiskorúakat).

Nos, mikor az „Isten halott” Nietzsche-i filozófiai tétele kezd a hétköznapi életbe is uralkodóvá válni: mi szükség van még egy olyan elmélet felelevenítésére, amely az állam és vallás, sőt a vallás és erkölcs széttephetetlen kapcsolatát affirmálja? Mikor a filozófiai gondolkodásban maga probléma is passzúnak látszik (kivéve persze a hivatásos teológusokat és néhány keresztény gondolkodót, (mint pl. MacIntyre). Miközben a nyugati világban diadalmaszkodni látszik a totális szekularizáció, s a vallási piacon, ha van még egyáltalán valami vágy, a - ahogy Habermas kifejezi: „a nem-hétköznapiság deflációja” közepette – transzcendencia iránt, az is bizonyosan a történelmi egyházak hatókörén kívül jelentkezik, s hangsúlyozza vallásmentességét.

Tudom, persze, hogy vannak számosan, akik a szekularizációt csak Európára korlátozzák, míg másutt vallás felvirágzást érzékelnek (Peter Berger: evangélikál közösség); vagy a Weber-i funkcionális differenciáció ellenére, mely kiszorítja a testvériség etikát az életből, s annak ellenére, hogy vallásos világértelmezések már csak „kognitív kisebbségre” szűkülnek, még látnak reményt vallásos megújulásra, mivel a szekularizációs nézetek meghátrálnak, amikor szembe kerülnek a világtörténet kontingenciájával (Wolfgang Schluchter); vagy Charles Taylor szerint, miközben egyre többen, még magukat „maguk módján vallásosként” jellemzik is és az úgynevezett „barkácsoló vallásosságot” választják, s miközben egyre többen vallják magukat ateistának, agnosztikusnak vagy egyszerűen vallástalannak Európában, Ausztráliában és Amerikában: mégis visszatérést pillant meg a keresztény civilizációhoz. Epstein szerint pl. egy poszt-ateista korszak kezdődik a volt kommunista országokban, ahol évtizedekig elnyomták a vallást, s kifejlődik egy „minimum vallásosság”, amely mivel „vaden nőtt” az ateista környezetben, spontánul ökumenikusabb, s amelyben a spiritualitás és ima formái természetesebbek, sőt elvezethetnek akár a tételes vallásokig is.

Ám ha közelebbről megvizsgáljuk az előbb idézett posztmodern, vagy anti-posztmodern (Habermas) gondolkodókat, szinte mindenkinél megjelenik egyfajta gyökértelen, mert levezetetlen, töredék „metanarratíva”, sőt kife-

jezett utalások találhatók a keresztény vallásra is, noha vallástalanul. Így például Jean-Francois Lyotard, aki dühösen elveti még a Habermas-féle „befejezetlen projektumot” is a felvilágosodásnak, egyszer csak váratlanul megjegyzi, hogy mi igaz és mi az igazságos, az nem avult el. Az „igaz” itt a tudomány legitimitációjának problémája utal, hogy ugyanis csupán nyelvjátékok végén lehet elérni mikro-konszenzusokat., amelyeknek csak lokális érvénye van, ennek eszköze a paralógia, a folytonos egyet-nem értés a tudomány haladásában, ahol legfeljebb „ideiglenes szerződések köttetnek”, s ezt nevezi ő paralógiának. Ezzel láthatatlanul az ún. konfliktus elméletekhez csatlakozik a tudományban, amelynek pozitív megoldását Polányi Mihály ún. poszt-kritikai tudományelmélet már kidolgozta, amiről Lyotard, persze, nem hallott.

De mi a helyzet az igazságossággal? A tanulmánya végén azt állítja, kirajzolódik egy olyan politika, amely min az igazságosság, mind az ismeretlen iránti vágyat tiszteli. Mi ez a társadalmi igazságosság? Honnan veszi? Egyáltalán: mi ez? - merül fel a kételkedő gondolkodóban a kérdés. Nos, erre nincs itt válasz. Egy másik polemikus írásában (*A történelem egyetemessége és a kultúrák közötti különbségek*) elveti, hogy a vallás visszatérhetne, mivel a mítosz nem hozható vissza onnan, ahová a pozitivista és a demitologizáló hozzáállás sodorta. Előzőleg utalásokat tett a történelem kegyetlenségére (Auschwitz, 1956: Budapest, 1968: Prága, 1980: Lengyelország), ami szerinte a modernitás és racionalitás bukását példázzák, meg azt, hogy a történelemnek nem lehet szubjektuma, mivel az ma már partikularizálódott. Ezt jelenti a nagy elbeszélés alkonya. A történelemben kontingencia van és „sebezhetőség”, s ezt a modernitás „antimitologizáló” módszerével kellene feldolgozni. Ezen nem segített az *Emberi jogok deklarációja* sem, mivel a francia népre hivatkozva kezdődött, vagyis egy partikuláris népet nevezett meg az Egyetemes jogok alányának. De hasonlóan végezte 1914-ben a munkások internacionalizmusa, akik pártjai lelkesen megszavazták mind Francia-, mind Németországban a hadihiteleket, s Sztálin, aki előnyben részesítette a nemzeti tulajdonnevet a szovjet névhez képest. Sőt a második világháború utáni függetlenségi harcok nyomán létrejött új nemzetek elnevezése is azt mutatja, hogy miközben erősödnek a helyi legitimitások, az emancipáció gyengül. A világpiac sem hoz létre a modernség értelmében vett egyetemes történetet, s olyan értelmiségiek, mint Voltaire, Zola és Sartre eltűnőben vannak, már meg sem hallgatják őket, ha a katedráról a politika porondjára lépnek.

Nos, ez a diagnózis, és Lyotard csak addig megy el, hogy felhív ennek a ma még láthatatlan új, antimitologizáló és a vallást kikerülő alternatíva kidolgozására. Mindenesetre Lyotard, aki még részt vett a '68-as diáklázadásban, láthatóan elveszítette a marxizmus nagy elbeszélését, s nem akar egy másikat, legyen az akár a felvilágosodás vagy visszatérés egy valláshoz. De látható, hogy

egy fragmentumot megőrzött ebből: a társadalmi igazságosságot. De hol van ennek a gyökere –merül fel a kérdés. Mielőtt megkísérelnénk válaszolni, menjünk tovább, egy másik nagyhatású posztmodern gondolkodóhoz, Richard Rortyhoz. Ő a jelenkori zűrzavarból kikerülésre a posztmodern burzsoá liberalizmust javasolja nekünk követni. Mi ez, röviden: Nem kétséges, hogy lejárt a nagy elbeszélések kora: nincs szuperközösség, mellyel mindenki azonosulna. Helyette vannak partikuláris „anekdoták”, amelyek egy-egy közösséget koherálnak. Ezek lehetnek egyházak, nemzetek, akik magukat másokkal összehasonlítják, de ezek gyakorlatát morális normák és nem filozófiai metanarratívák tartják össze, hanem „történeti elbeszélések”, amelyek nem filozófiára, de művészetekre, a hősök megbecsülésére, színjátékokra támaszkodnak. Ebből jön egy amerikai identitás, amely elfogadja a közösség hitrendszereit, amivel mi gazdag amerikai polgárok egyetértünk. Ezért burzsoá. Ez nem jelent mentséget arra, hogy idegen népeket legyilkoljunk, különben is mi vagyunk azok, akik az idegeneket befogadják és felruházzák méltósággal. Ezt a nézetet megtámadta Clifford Geertz azzal, hogy etnocentrikus. De Rorty megvédte magát mondván, hogy a kasinavát (egy képzelt törzs), ha megsérül, mégiscsak az amerikai egészségügyi rendszer látja el. A mi közösségünk, mondja, befogadja a minden méltóságától megfosztott embereket is és felruházza méltósággal, sőt – és itt megjelenik valami látszólag transzcendens hivatkozás, amennyiben a zsidó-keresztény hagyományra utal. De gyorsan hozzá teszi, hogy ennek a méltósággal felruházó bánásmódnak nincs köze sem az emberi jogokhoz, sőt Isten létezéséhez sem.

Nos, ilyen helyzetben, amikor a világ vezető filozófusai elvetik a vallással komolyan foglalkozásnak még a csíráját is, nos, mit közünk lehet még a valláshoz ma. Ha persze eltekintünk azoktól a nagy vallásoktól, legyen az a hinduizmus, buddhizmus, a tao vagy shinto, amelyek belülről sohasem termeltek ki autochton vallástagadást; ez csak keresztény talajon, Európában sarjad ki.

Tehát mielőtt megfontolnánk a kérdést: Van-e értelme ma a Nyugati világban a vallás és társadalom és állam viszonyát taglalni, menjünk vissza Hegelhez, s próbáljuk megérteni: miért a vallás az állam alapja, és mégis miért s miben rendelődik alá az államnak.

Irodalom

Hegel, G. W. F. (1807). *Szellem fenomenológiája*.

Hegel, G. W. F. (1816). *Enciklopédia III. kötet*.

Hegel, G. W. F. (1837). *Előadások a világtörténet filozófiájáról*.

Hegel, G. W. F. (1921). *Jogfilozófia*.

Mi a megismerés viselkedéses megkülönböztető jegye?

A természetes fizikai tárgyak - például kavicsok, bolygók, atomok – reagálnak az őket érő, külső hatásokra, és ebből a szempontból egyáltalán nem különböznek az emberektől és az állatoktól. A mindennapi megfigyeléseink ugyanakkor mintha azt sejtetnék, hogy vannak lényeges különbségek között, ahogyan a fizikai tárgyak válaszolnak az őket ért ingerekre, és között, ahogyan ezt az emberek és a fejlettebb állatok teszik. Ahogy mondani szokás, a fizikai tárgyak pusztán a legközvetlenebb hatásokra reagálnak, és azokra is csak mechanikusan, míg az állatok és az emberek érzékelik is a környezetüket, sőt emlékezni és tanulni is képesek, amit az ember esetében még a gondolkodás képessége is kiegészít, és mindez befolyással bír az állatok / emberek viselkedésére. Ahhoz, hogy e közkeletű vélekedés igazságtartalmának utána járhasunk, legelőször egy olyan viselkedéselemzési módszerre van szükség, amely emberekre, állatokra és fizikai tárgyakra egyaránt alkalmazható, vagyis amely teljes mértékben figyelmen kívül hagyja a viselkedéses válaszok biológiai, szociológiai és társas vonatkozásait, valamint teljes mértékben kizárja a népi pszichológiát és a mentális jelenségekre utaló fogalmak mindenfajta használatát. Más szóval, a *módszertani behaviorizmus* és a *módszertani fizikalizmus* együttes alkalmazásával nyílhat csak esély arra¹, hogy kiderítsük, vajon tényleg van-e valamilyen minőségi, és nem csupán fokozati különbség a természetes fizikai tárgyak és az olyan lények viselkedése között, amelyek képesek bizonyos ingerhatásokat érzékelési információk formájában feldolgozni és felhasználni, vagy akár ennek segítségével valamiféle tudást a környezetükről kialakítani.

Az igenlő válasz a fenti kérdésre azt előfeltételezi, hogy meg tudjuk válaszolni a következő filozófiai kérdést: milyennek kell lennie egy entitás fizikai terminusokkal leírt viselkedésének ahhoz, hogy a viselkedés megfigyelője pusztán ez alapján, jó indokkal következtessen arra - méghozzá elméleti, és nem csupán gyakorlati megfontolásból -, hogy a megfigyelt entitás megismerő képességgel rendelkezik, vagy legalábbis képes valamilyen kognitív tevékenység végzésére. Az egyik legnagyobb kivívás e kérdés kapcsán az, hogy jelenleg nem világos, pontosan mit is kellene 'megismerő képesség' vagy 'kognitív tevékenység' alatt értenünk, mert jelenleg sem a kognítív tudományokban, sem a filozófiai ismeretelméletben nem elérhető egy ennek tisztázására alkalmas,

¹ A módszertani behaviorizmus a kísérleti pszichológiában jelenleg is kifejezetten népszerű kutatási irányzat, amelynek ugyanakkor több értelmezése is létezik - lásd ehhez Moore, 2013. Bár a módszertan behaviorizmus klasszikus változata értelmezhető úgy, mint amely maga után vonja a módszertani fizikalizmust, a kettő explicit különválasztását az egyértelműség igényén túlmenően a jelen tanulmány témája is indokolja.

és több-kevésbé konszenzussal elfogadott elméleti keretrendszer. Sőt, jó érvek hozhatók a 'megismerés' fogalmának pluralisztikus felfogása mellett, vagyis a mellett, hogy azt elegendő egy olyan, „ernyő” terminusként értelmezni, amely alá sok, különféle képesség besorolható anélkül, hogy ezeknek a különböző tudományos magyarázatokat igénylő képességeknek lenne valamilyen egységes fogalmi keretben megragadható, közös tulajdonsága (Shea, 2013; Allen, 2017).

Ha pedig megvizsgáljuk a mindennapi, intuitív vélekedéseinket arról, hogy mit is jelent érzékelni a külvilágot, felismerni dolgokat, múltbeli észleleteket felhasználni, vagy bármilyen más, kognitív tevékenységet végezni, akkor azt látjuk, hogy ezekben az elmélet előtti vélekedésekben többnyire olyan, introspektív tapasztalatok és megfigyelések is szerepet játszanak, amelyekkel minden ember rendelkezik a saját elmeműködésére vonatkozóan, az ahhoz való egyéni és közvetlen hozzáférése révén. Az ilyen intuitív nézetek tehát alapvetően emberközpontúak, ami a hagyományosnak nevezhető ismeretelméletekre szintén igaz, hiszen azoknak a döntő többsége, bizonyos mértékig, szintén épített az emberi elmeműködés „népi” felfogására, ráadásul azokban a nyelvi viselkedés, a fogalmi gondolkodás és a racionalitás tanulmányozása kiütköztetett, paradigmameghatározó jelentőséggel bírt. Az utóbbi évtizedekben azonban egyre több szerző és kutatási program kérdőjelezte meg ezt az antropocentrikus elméletalkotási stratégiát, és fordult ennek alternatívájaként ahhoz a megközelítéshez, amely szerint (1) a megismerés elsődlegesen biológiai jelenség, és (2) a megismeréssel kapcsolatos kérdések adekvátan vizsgálhatók és megválaszolhatók az élő rendszerek átfogó megértésére alapozva (Lyon, 2006; Adams, 2018; Keijzer, 2021). Ezt az utóbbi elméletalkotási stratégiát Pamela Lyon *biogenikus* megközelítésnek nevezte el, szembe állítva azt a hagyományos, *antropogenikus* megközelítéssel. Mindezzel összhangban, a kognitív tudományok alá sorolt empirikus kutatások célterülete is jelentősen kibővült az elmúlt évtizedekben (Keijzer, 2021), aminek következtében manapság már nem számít tudománytalan, pusztán metaforikus fogalomhasználatnak, amikor szerzők növényekkel, vagy egysejtű organizmusokkal, például baktériumokkal kapcsolatban írnak intelligens viselkedésről, memóriahasználatról, vagy anticipációról (lásd például: Mancuso & Viola, 2015; van Loon, 2016; Westerhoff és mtsai, 2014; Lyon, 2015). Az ilyen kutatások, illetve az azokhoz kapcsolódó elméleti megfontolások jó alapot nyújtanak ahhoz a még erősebb állásponthoz is, amely szerint az élő rendszerek lényegi tulajdonsága a környezethez alkalmazkodó önszervezettség (*self-organization*) és önalakító képesség (*autopoiesis*), amiből kifolyólag minden élőlény kognitív entitásnak tekinthető (Maturana & Varela, 1980; Maturana, 2002; lásd még: Van Duijn és mtsai, 2006).

A másik alapvető kivívás a *kognitív viselkedés* meghatározása kapcsán az, hogy egy entitás viselkedéséből csak akkor következtethet valaki az entitás megismerő képességére jó indokkal, elméleti megfontolásokat követve, és pusztán a megfigyelt viselkedéses jellemzők alapján, ha ez utóbbiak *elégséges* empirikus evidenciával szolgálnak a mellett, hogy a viselkedésre adható *legjobb* magyarázatnak valamilyen módon utalnia kell egy olyan, kognitív tevékenységre, amely független a megfigyelő saját kognitív aktivitásától. Erős érvek támogatják azonban azt a nézetet, amely szerint bizonyos mértékig mindenképpen ismerni kell, hogy milyen folyamatok zajlanak egy megfigyelt entitáson belül, mert e nélkül nem lehet egy entitás viselkedéséről eldönteni, hogy annak kialakulásában szerepet játszottak-e olyan, belső folyamatok, amelyek indokoltan jellemezhetők kognitív tevékenység végzéseként. (lásd ehhez: Barandiaran & Moreno, 2006; Adams & Garrison, 2013). Kizárólag viselkedéses evidenciák alapján, például, nem tűnik megkülönböztethetőnek a pusztán imitált, vagy a mások által előre beprogramozott, és a tényleges (genuin) kognitív viselkedés.

Egy hasonlóan alapvető és tisztázandó problémát jelent az, hogy ha egy viselkedést kizárólag fizikai terminusokkal írunk le, akkor ez által egy fizikai jelenséget azonosítunk, amelyről mindaddig jó indokkal feltételezhető, hogy adható rá egy teljes egészében fizikai magyarázat, amíg ez nem cáfolható empirikus evidenciák segítségével. A tudományos relevanciával bíró és konszenzussal elfogadott jelenkori, fizikai magyarázatok azonban nem tartalmaznak kognitív folyamatokra explicit módon utaló fogalmakat. sem pedig ilyen fogalmakkal operáló rendszer- vagy kölcsönhatás-leírásokat, vagy ha mégis, akkor csakis a mérést végző, azaz a megfigyelő szerepére vonatkozókat. A természetes fizikai tárgyak viselkedése, a jelenleg ismereteink szerint, nem is teszi szükségessé az ettől eltérő magyarázati stratégiák alkalmazását. A kognitív viselkedés meghatározásához azonban éppen azt kellene tudni kimutatni, hogy bizonyos fizikai rendszerek viselkedése, bizonyos esetekben, *jobban* magyarázható akkor, ha elméleti megfontolásokat követve, valamilyen kognitív tudományi vagy elmefilozófiai terminológiát is beemelünk a magyarázatba úgy, hogy ezzel nem csupán a viselkedés lehetséges külső megfigyelőire utalunk. Ebből viszont az következik, hogy a kognitív viselkedésnek valamiféle anomáliának kell lennie a jelenkori fizikában, vagy legalábbis olyan tulajdonságokkal kell rendelkeznie, amelyek magyarázatához már nem alkalmazhatóak kielégítő módon azok a tudományos magyarázati stratégiák, amelyek segítségével a természetes fizikai tárgyak viselkedése megfelelően magyarázható.

Az eddig említett nehézségeket figyelembe véve, a megismerő rendszerek viselkedéses azonosíthatóságának a kérdését a legcélszerűbb egy olyan fajtájú viselkedés elemzésével kezdeni, amely alapján, intuitív módon, kognitív

tevékenységet szoktunk tulajdonítani az így viselkedő entitásoknak anélkül, hogy ezzel együtt magasabb szintű kognitív képességeket, vagy bármilyen szintű racionalitást is tulajdonítanánk nekik. Vagyis az előzetes teoretikus elköteleződéseket megkerülendő, a megismerés-tulajdonítás egy elmélet előtti, ugyanakkor a lehető legkevésbé emberközpontú módját érdemes legelőször megvizsgálni. Ez különösképpen akkor igaz, ha a megismerés-tulajdonítás egy olyan, mindennapi gyakorlatáról van szó, amelyről ugyan könnyű belátni, hogy következetesen nem alkalmazható, de amelynek bizonyos alkalmazásai mellett még jó filozófiai érvek is hozhatók. A következőkben egy ilyen típusú viselkedés szabályszerűségről lesz szó.

A megbízható és megkülönböztető válasz-diszpozíció

Függetlenül attól, hogy mit gondolunk a behaviorizmusról, mint pszichológiai-elmefilozófiai állásponttól, ahhoz kétség sem férhet, hogy nem csak a kísérleti pszichológiában, de a filozófia jó néhány területén is lényeges elméleti hozadéka lehet annak a kérdésnek, hogy elmefilozófiai relevanciával bíró fogalmak miként ragadhatók meg viselkedés terminusokkal. A filozófia egyik olyan területét, ahol a módszertani behaviorizmus elméletalkotási implikációkkal rendelkezhet, azok a jelentésemlekek alkotják, amelyek a személyközi, publikus nyelvhasználat gyakorlati-pragmatikai jellemzőire szeretnék visszavezetni a nyelvi jelenségek jelentésemleleti szempontból lényeges (szemantikai) tulajdonságait. Mivel Robert Brandom filozófiája is ezek közé a szemantikai megközelítések közé tartozik, ezért így nem véletlen, hogy Brandom a legfőbb műveiben rendszeresen kitér egy viselkedéses fogalom elemzéséhez,² és ennek kognítív tudományi fontosságára egy külön cikkben fel is hívja a figyelmet (Brandom, 2009)

A brandomi elmélet kiinduló kérdését Wilfried Sellars inspirálta - egészen pontosan az, amit Sellars az egyik legnagyobb hatású művében, az *Empiricism and the Philosophy of Mind*-ban, a megfigyeléses tudásról írt (Sellars, 1956).³ A kérdés, kissé leegyszerűsítve, úgy rekonstruálható, vannak-e olyan fajta viselkedéses, kommunikációs megnyilvánulások, például szóbeli megnyilatkozások, amelyek állítási aktusoknak tekinthetők, és amelyeknek így fogalmi jelentés is tulajdonítható, pusztán azért, mert az ilyen típusú megnyilvánulások megfelelő viselkedéses válaszok külső ingerekre? Mivel a megfigyelési beszámolók alkotják a külvilágra referáló kijelentések legegyszerűbb fajtáját, ezért Brandom, a megbízhatósági tudáselméleteket alapul véve, bevezeti a *megbízható és megkülönböztető válaszdiszpozíció* fogalmát, és ennek kapcsán vizsgálja a fenti kérdést: ha bizonyos viselkedéses megnyilvánulások

² Lásd például: *Making it Explicit*, 206-228. o. (Brandom, 1994).

³ Johanna Seibt megfogalmazásában, Brandom számára ez volt Sellars „mestergondolata” (Seibt, 2016).

megbízhatóan különböztetnek meg külső ingereket, akkor ez elégséges lehet-e ahhoz, hogy bizonyos kommunikációs helyzetekben állítási aktusoknak tart-suk őket? Például, ha valamire rámutatva azt mondom, hogy „ez piros”, és mindig csak olyan tárgyra mutatva használom ezt a kifejezést, amelyek ténylegesen nagyjából piros színűek, és sohasem mondom ezt más színű tárgyak esetében, akkor ezek a szóbeli megnyilatkozásaim tekinthetők-e úgy, mint melyekhez azért társítható valamilyen fogalmi jelentést, mert olyan viselkedéses válaszok az ingerkörnyezet bizonyos jellemzőire, amelyek megbízhatóan különböztetnek meg színeket? A kérdés tétje Brandom számára elsődlegesen az, hogy ha kimutatható, hogy a publikus nyelvhasználat pragmatikai jellemzői még a legegyszerűbb megfigyelési beszámolók esetében sem ragadhatók meg kielégítően a ’viselkedéses szabályszerűség’ terminusaival, akkor ez jó alapként szolgál a jelentéstulajdonítás egy alternatív, nem viselkedéses és nem is referencia-alapú magyarázata mellett.

Brandom érvei közül, amelyeket az elemzéseiben felhasznál, a jelen témánk szempontjából az egyik különösen fontos – e szerint, a fenti példában is látott viselkedéses szabályszerűség már csak azért sem adhat magyarázatot a jelentéstulajdonításra, mert az ilyen viselkedés túlságos széleskörben megfigyelhető jelenség. Egy vastömb, például, oxigén és víz jelenlétében mindig rozsdásodni kezd, egy klasszikus hőmérő higanyszála a környezeti hőmérséklet emelkedésére a higanyszint megemelkedésével reagál, ezeket a reakciókat mégsem tartjuk fogalmi jelentéssel bírónak, bármilyen körülmények között is legyenek kivitelezve, noha ezek is olyan viselkedéses válaszok, amelyek megbízhatóan különböztetnek meg környezeti ingereket. Egy valami azonban, Brandom szerint, hiányzik az ilyen reakciók esetében: azok nem adnak alapot arra a feltételezésre, hogy az így viselkedő valamilyen módon felelősséget is vállal (és így felelősséggel tartozik) a viselkedéses válaszáért. Ezzel szemben, ha egy magyarul beszélő ember valamire rámutatva azt mondja, hogy „ez piros”, akkor ezután már el *kell* fogadnia, ha egy másik jelenlévő azt állítja, hogy „ez színes”, mint ahogy valamilyen megfelelő választ *kell* tudni adnia arra is, ha valaki úgy reagál, hogy „ez nem is piros, hanem bordó”. Brandom jelentéselméletének a központi tézise az, hogy az ilyen és az ezekhez hasonló *következtetési normák* tulajdonítása és tulajdoníthatósága szüksége feltétele annak, hogy megnyilatkozásokat állítási aktusoknak tekinthessünk.⁴

Brandom tehát magyarázattal szolgál arra, hogy a megbízható és megkülönböztető válaszreakciók önmagukban miért nem nyújthatnak elégséges alapot

⁴ Természetesen ebből nem következik, hogy például chatbotok beszédének ne tulajdoníthatnánk jelentést, ahhoz hasonlóan, ahogyan írásos szövegeket is megértünk, függetlenül attól, hogy ismert-e egyáltalán azok szerzője. Az ilyen típusú esetek azonban, Brandom szerint, csak származtatott módjai a jelentéstulajdonításnak, vagyis ilyenkor, bizonyos gyakorlati indokok miatt, úgy járunk el, *mintha* egy jelenlévő ember megnyilatkozásait hallgatnánk vagy olvasnánk.

ahhoz, hogy fogalmi jelentést társítsunk hozzájuk. Egy elmefilozófiai és kognitív tudományi szempontból egyaránt fontos kérdés azonban megválaszolatlan marad Brandom műveiben: mi magyarázza, hogy még nem-fogalmi kognitív tevékenységet sem tulajdoníthatunk szükségképpen egy olyan entitásnak, amely pedig megbízhatóan képes különbséget tenni különböző típusú környezeti ingerek között, vagyis amely képes – ahogyan ezt több helyen Brandom nevezi – osztályozó (*classificatory*), vagy felcímkéző (*labelling*) viselkedésre? Érdemes például csak abba belegondolni, hogy amikor egy csecsemő elkezd jól tetten érhetően máshogyan reagálni az anyja hangjára vagy vizuális jelenlétére, mint a másokéra, akkor azt mondjuk, hogy a csecsemő már felismeri az anyját, vagy amikor egy kutya szisztematikusan máshogyan reagál a gazdjára, mint az idegenekre, akkor ezt úgy tekintjük, mint egyértelmű jelét annak, hogy a kutya felismeri a gazdáját. A megbízható és megkülönböztető reakciók tehát hordoznak egyfajta *reprezentációs adekvátságot*, és sok esetben elmélet előtti megismerés-tulajdonítás alapjául szolgálnak, ráadásul olykor még a kognitív tudományi kutatások is a minimális kognitív tevékenység jelének tekintik az ilyen típusú válaszok adásának a képességét (lásd például Beer, 2003). Ennek ellenére, ez a viselkedéses szabályszerűség, önmagában, még nem elegendő ahhoz, hogy az így viselkedő entításoknak – például rozsdásodó vasdaraboknak – automatikusan valamilyen szintű megismerő tevékenységet tulajdonítsunk, vagy legalábbis alapvető népszichológiai intuíciónak mondana ellent, ha így tennénk. Érdemes ennek kapcsán megemlíteni, hogy még a pánpszichizmus álláspontjából sem következik az⁵, hogy a fizikai tárgyak szükségszerűen megismerők (*cognizers*), hiszen elvileg elgondolhatók olyan entítások, amelyeknek vannak ugyan belső élményeik, de amelyek egyfajta „álmodók”, mert nem használják fel a saját mentális (fenomenális) állapotait a külvilág vagy önmaguk megismerésére. A pánpszichizmus tehát nem implikál *pánkognitivizmust*, és végképpen nem implikál viselkedéses pánkognitivizmust, amely – többek között – a mentális okozás lehetőségét és képességét is előfeltételezné.

(A tanulmány a szerző készülő monográfiájának a bevezető gondolatait mutatja be)

Irodalom

Adams, F. (2018). Cognition wars. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 68, 20-30.

⁵ A pánpszichizmus az a nézet, amely szerint bizonyos mentális tulajdonságok alapvető tulajdonságok a természetben, és ezért minden természeti entitáshoz valamiképpen hozzárendelhetők mentális állapotok és/vagy események (lásd: Goff és mtsai, 2022).

- Adams, F., & Garrison, R. (2013). The mark of the cognitive. *Minds and Machines*, 23(3), 339-352
- Allen, C. (2017). On (not) defining cognition. *Synthese*, 194(11), 4233-4249.
- Barandiaran, X., & Moreno, A. (2006). On what makes certain dynamical systems cognitive: A minimally cognitive organization program. *Adaptive Behavior*, 14(2), 171-185.
- Beer, R. D. (2003). The dynamics of active categorical perception in an evolved model agent. *Adaptive behavior*, 11(4), 209-243.
- Brandom, R. (1994). *Making it explicit: Reasoning, representing, and discursive commitment*. Harvard university press.
- Brandom, R. (2000). *Articulating reasons*. Harvard University Press.
- Brandom, R. (2009). How analytic philosophy has failed cognitive science. *TAP-2009 Towards an Analytic Pragmatism*, 121.
- Goff, Philip, William Seager, and Sean Allen-Hermanson. (2022). "Panpsychism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/panpsychism/>>.
- Keijzer, F. (2021). Demarcating cognition: the cognitive life sciences. *Synthese*, 198(1), 137-157.
- Lyon, P. (2006). The biogenic approach to cognition. *Cognitive Processing*, 7(1), 11-29.
- Lyon, P. (2015). The cognitive cell: bacterial behavior reconsidered. *Frontiers in microbiology*, 6, 264.
- Mancuso, S., & Viola, A. (2015). *Brilliant green: the surprising history and science of plant intelligence*. Island Press.
- Maturana, H. (2002). Autopoiesis, structural coupling and cognition: a history of these and other notions in the biology of cognition. *Cybernetics & human knowing*, 9(3-4), 5-34.
- Maturana, H. R., & Varela, F. (1980). *Autopoiesis and cognition: The realization of the living*. Boston: D. Reidel.
- Moore, J. (2013). Methodological behaviorism from the standpoint of a radical behaviorist. *The Behavior Analyst*, 36, 197-208.
- Seibt, J. (2016). How to Naturalize Intentionality and Sensory Consciousness within a Process Monism with Gradient Normativity--A Reading of Sellars.
- Sellars, W. (1956). Empiricism and the Philosophy of Mind. *Minnesota studies in the philosophy of science*, 1(19), 253-329.
- Shea, N. (2013). Naturalising representational content. *Philosophy Compass*, 8(5), 496-509.
- Van Duijn, M., Keijzer, F., & Franken, D. (2006). Principles of minimal cognition: Casting cognition as sensorimotor coordination. *Adaptive Behavior*, 14(2), 157-170.
- van Loon, L. C. (2016). The intelligent behavior of plants. *Trends in Plant Science*, 21(4), 286-294.

Westerhoff, H. V., Brooks, A. N., Simeonidis, E., García-Contreras, R., He, F., Boogerd, F. C., ... & Kolodkin, A. (2014). Macromolecular networks and intelligence in microorganisms. *Frontiers in microbiology*, 5, 379.

Hol a határ?

Ember és környezete

Írásom központi kérdése, mely természetesen számos egyebet is szül, a következőképpen néz ki: amennyiben technológiailag készen állunk rá, megtehetjük-e, hogy az emberiség számára veszélyes fajokat kipusztítsunk? Vajon kipusztíthatjuk-e a szúnyogokat?

Jelen történet akár egy mese is lehetne a parányi szúnyogról, akit üldöz az ember, mert csíp, szúr, majd viszket a helye és sok (akár életveszélyes) kellemetlenséget (is) okoz, és lényegében erről is fog szólni a tanulmány, mégis olyan perspektívából elemezve a problémát, amely morális dilemmák felállításával a 'hogyan cselekedjünk' kérdést több oldalról is körül járja.

Napjainkban a géntechnológia nemcsak egy népszerű tudomány, de különböző eljárásai által bámulatos eredményeket érhetünk el. Akár az embert érintő genetikai beavatkozás révén, akár a környezetünk élővilágát érintők esetében. Ebben az elemzésben pedig az egyes fajokat érintő genetikai módosításról és lehetséges hatásainak vizsgálatáról kaphatunk egy bővebb képet.

Bevezetés

2022 elején bejelentették, az USA engedélyezi jelentős mennyiségű, genetikailag módosított szúnyog szabadon engedését azzal a céllal, hogy az általuk terjesztett betegségeket vissza lehessen szorítani.¹ Ez esetben Kalifornia és Florida államokban mintegy 2 milliárd genetikailag szerkesztett egyed kiengedését jelentené. A szúnyogok évente nagyjából egymillió ember életét követelik különböző betegségek terjesztése miatt, mint például a Dengue-láz, a sárgaláz, és a hazánkban is – ugyan egyelőre minimális esetben – feltűnő Zika vírus is. Ezek a vírusok az emberi szervezetbe kerülve gyakran halálos kimenetelűek, ráadásul olyan gyakoriak, hogy jelentős mértékben kockáztatják az adott térségben élő emberek egészségét, épségét. Ezek a területek napjainkban főként Észak-Amerika déli és keleti részét, Közép-Amerikát, Dél-Amerikát, Afrikát és Dél-Ázsiát veszélyezteti, de az éghajlatváltozással egyre nagyobb térségben jelent fenyegetést az Aedes aegypti nevű szúnyogfaj. A hagyományos szúnyogirtó, -ritkító eljárások a faj rezisztenssé válása miatt már közel sem olyan hatékonyak, mint a korábbi időszakokban, s így új eszközök kifejlesztésére és lehetséges alkalmazására kell a figyelmet fordítani. Ezen a ponton kerül a

¹ Fontos kiegészítés, hogy ez jóváhagyás még nem jelenti a technológia automatikus alkalmazását is, ugyanis az érintett államok maguk rendelkezhetnek ennek használatáról vagy sem. Az év eleji cikkben Kalifornia és Florida államok voltak ezek és hosszas vita, valamint ellenállás

képbe a genetikailag módosított szúnyogok, mint a saját populációjukat megtizedelő, és akár ki is pusztító fegyver.

Az Oxitec biotechnológia cég már viszonylag hosszú ideje foglalkozik azzal, hogy genetikailag módosított szúnyogokat hozzon létre, amelyek 'bevetésével' elérhető, hogy az adott szúnyogfaj saját maguk által drasztikusan csökkenjen, vagy akár ki is pusztuljon². Egy ilyen jellegű beavatkozásnál rendkívül fontos tényező a biztonságosság, amelyet az eljárás logikája is erősíteni látszik, ugyanis mivel csak a nőstény szúnyogok csípnek és így terjeszthetnek betegséget, ezért a genetikai módosítás csak a hím szúnyogon végzik. Ezeket úgy módosítják, hogy a reprodukció során nemzőképtelen utódokat hozzanak majd létre, mely abban merül ki, hogy az utódok az ivarérett kor előtt elpusztulnak. Ez gyakorlatilag a faj adott térségben való akár teljes kipusztítására is alkalmas lehet, amennyiben megfelelően működik.

2019-ben már az úgynevezett első generációs genetikailag módosított szúnyogokkal – noha nem ilyen nagy számú egyed szabadon engedésével – tettek néhány kísérletet többek között Brazíliában, a Kajmán-szigeteken, Panamában és Indiában. Az akkori eredmények ugyan nem voltak tökéletesek, mégis ígéretesnek tűntek, ugyanis sikeresen csökkent az adott térségben a célzott populáció nagysága, és miután már nem engedtek szabadon újabb módosított szúnyogokat rövid idő alatt visszaállt a beavatkozás előtti szintre a faj nagysága. Ez jól mutatja, hogy ha nem pusztítjuk ki teljes mértékben az adott fajt, akkor folyamatosan bizonyos mennyiségben újabb és újabb beavatkozásokat igényel a szinten tartás, a kontrollálás. A 2019-es tapasztalatok ugyanakkor aggodalomra is okot adhatnak, ugyanis kiderült, hogy nem 100%-os az eljárás, vagyis nem minden esetben működött sikeresen, ugyanis találtak olyan szúnyog utódokat, amelyek nem pusztultak el ivarérett koruk előtt, ami pedig azt a veszélyt hordozza magában, hogy a módosított fajok a vad fajokkal találkozva új, ismeretlen genetikai variációjú, és akár még inkább rezisztens, vagy éppen invazívabb faj kialakulását segíti elő, ami pont az ellentéte az eredeti célnak. Ezen a ponton pedig a biztonságosság szükséges garanciája kicsit meginogni látszik, még akkor is, ha nem egyetlen egyed, hanem nagyobb számú szükséges a faji jellemzők mutálódásához, evolúció szintű fejlődéséhez, átalakulásához.

Problémák és kérdések – az egyes beavatkozások lehetséges következményei

Ahogy a fentiekből is látható, a technológia gyakorlatilag már a rendelkezésünkre áll, azonban ennek egyre nagyobb mértékű alkalmazása az, ami elgondolkodtató lehet. Milyen mértékben szabad ezt megtennünk? Szabad-e akár

² Ez a genetikai módosítás csak ezt az adott fajt érinti, más fajok genetikai anyagára nem jelent veszélyt.

ennek a szűnyogfajnak a kipusztítása egy adott térségben? Szabad-e akár globális szinten kiirtanunk, hiszen a klímaváltozásnak is köszönhetően egyre nagyobb területek válnak ideális környezetté számukra, s így az ott élő embereket veszélyeztető új fajként teret hódíthatnak? Milyen eszközökkel és milyen következmények vállalásával védekezhetünk a negatív hatások ellen?

Ezek a kérdések mind a környezet és az ember viszonyában értelmezendők, amely során érdemes szem előtt tartani, hogy az emberiség történetében haladva a szerves együttélés fontosságának megértése a 20. század környékére csúcsosodott ki. A korábbi elképzelések, miszerint az ember minden felett áll, és minden azért létezik körülötte a világon, hogy az ő érdekeit, igényeit szolgálja más nem állja meg a helyét. Ez a végtelen antropocentrikus szemlélet bizonyítottan és tapasztalhatóan nem tartható. Gondoljunk csak bele, ha nem vigyázunk a környezetünkre, és példának okáért a klímaváltozást nem próbáljuk megfékezni, mérsékelni, az emberi szervezet alkalmazkodóképességének határait egyszer csak el fogjuk érni, és nem leszünk képesek adaptálódni a szélsőséges időjárási, hőmérsékleti viszonyokhoz, illetve ahhoz, amit ezek közvetetten is okoznak. Eltűnhet az emberiség. De a bolygó nem feltétlenül szűnik meg tovább élni. Sőt, ha úgy vesszük, az emberi tényező megszűnésével fel is lélegezhet, és normalizálódhat működése. Vagyis – az emberiség oldaláról vizsgálva – a környezet (a természet, amiben élünk) és az ember nem különíthető el egymástól, ugyanis a természet erőforrásai teszik lehetővé, hogy biztosítsuk mindennapi életünket és fennmaradásunkat. Fordítva azonban nem kell feltételeznünk a függőségi viszonyt, hiszen a természet, bolygónk nélkülünk is képes tovább élni, működni.

Három scenárió

A következőkben lássunk néhány scenáriót, amelyek a fent vázolt problémára néhány megoldási verziót tárgyal.

Mi történik, ha csak az adott térségben kontrolláljuk a szűnyogpopuláció méretét?

Ebben az esetben állandó, genetikailag módosított szűnyogok szabadon engedésre lenne szüksége. Eredménye pedig rengeteg emberi élet megmentése lenne. Az érintett szűnyogfajt még a mikrokörnyezetben sem pusztítjuk ki teljesen, ugyanakkor az lehetséges túlélők a mesterségesen generált genetikai mutációk továbbadásával, annak esetlegesen egyre nagyobb mértékben való megjelenésével újabb veszélyeket okozhatunk, melyeket a korábbiakban is említettem. (Invazívabb, rezisztens, vagy éppen eddig ismeretlen tulajdonságokkal rendelkező faj kialakulása stb.)

A pozitív kimenetel hozzávetőlegesen nagyobb, mint a jelenleg belátható kár. Rövid távon működőképes, hosszú távon azonban megjósolhatatlan

a genetikai mutációk által tartogatott veszélyek mértéke. A morális kérdés pedig ezt a bizonytalansági faktort érinti, mely mentén a megfogalmazódó kérdés: vállaljuk-e ezt a kockázatot? Illetve, egy további kérdés lehet: hogyan tudnánk még biztonságosabbá tenni a technológiát, hogy ezzel a rizikóval ne kelljen foglalkozni? (Ez utóbbi természetesen inkább a biotechnológiai kutatás módszertanára és technológiájára, mintsem a morális vetületre értendő.)

Mi történik, ha nem csak az adott térségben, hanem globális szinten kiirtjuk a szúnyogokat?

Először is nézzük meg mi hasznunk származna belőle? Miért lehetne jó?

A szúnyogok, noha nem mindenütt terjesztenek magas letalitású betegséget, bolygónk jelentős részében kellemetlenséget okoznak többek között csípésükkel, nagy méretű populációjukkal.

Ha csak a hazánkban megtalálható szúnyogfajok által terjeszthető betegségeket nézzük, jelenleg a maláriát és a nyugat-nílusi lázat terjesztők honosak, összességében azonban huszonöt, járványügyi szempontból is figyelmet érdemlőről beszélhetünk. Az éghajlatváltozás eredményeképpen pedig újabb invazív fajok megjelenésével tovább növekedhetnek az egészségügyi veszélyek.

A szúnyogfélék teljes kiirtásával szignifikánsan csökkenne minden általuk terjeszthető betegség embereket veszélyeztető jelenléte, s általa évente több, mint egymillió ember életét lehetne megmenteni globális szinten.

A morális kérdés a következő: amennyiben rendelkezésünkre áll a technológia, hogy csakis a szúnyogféléket, de abból a családból minden egyes fajt kiirtsunk, általa pedig rengeteg ember életét megmentünk, kötelességünk-e azt megtenni, amennyiben az a szúnyogfaj tényleges és az emberi érdekek mentén annak végleges kipusztításával járna?

Ha a kérdést az emberi élet védendősége felől közelítjük meg, a kötelességek tana alapján, mindenkinek joga van az élethez és az egészséghez. Amennyiben ennek biztosítására képes eszközökkel rendelkezünk, kötelességünk alkalmazni azt, s ezen érvet követve elviekben akár a végletekig is elme-
hetünk. (Természetesen szélsőséges alkalmazását az adott dilemma értékelése, szerezhető haszon – okozható kár relációja is jelentős mértékben befolyásolja.)

Az emberi élet értéke és a szúnyog életének értéke összehasonlítva extrémén végletesnek tűnhet. Azonban itt több egyéb faktort is érdemes körüljárni.

Ha kiirtunk egy fajt az emberi életek megmentése érdekében vajon minden körülmények között elfogadható, megengedhető? Hiszen ezzel a cselekedettel gyakorlatilag úgynevezett szuperölést hajtunk végre, amely többek között azt is jelenti, hogy „nem egyetlen egyed pusztul el – tevékenységünk

során és szándékunk, valamint érdekünk szerint – hanem az adott faj lehetséges egyedeinek szinte végtelen száma”³. Így az emberi tevékenység az, ami közvetlenül is felelőssé válik a szúnyogfélék kihalásáért.

A rövidtávú következménye ezen elv követésének a megmenthető (elsősorban) emberi életek és a kipusztított szúnyogfélék áldozata.

Hosszú távon azonban további hatásokkal is lehet számolni, amelyet vannak tudósok, akik nem tartanak valószínűnek vagy jelentősnek⁴, azonban vannak, akik igenis súlyos, a bioszférát érintő következményeket feltételeznek. Egy láncreakciószerű folyamat elindítása is lehet ennek eredménye, ugyanis több élőlénynek az elsődleges élelemforrásai a szúnyogfélék. Ilyenek például a rovarok, pókok, szalamandrák, hüllők, békák. Ha eltűnne ez a forrásuk át kellene alakulnia étkezési szokásaiknak, amely az egyes fajok populációjának csökkenéséhez vezetne, mivel több élőlénynek kellene osztoznia ugyanazon mennyiségű táplálékon, ez pedig az őket fogyasztók csökkenéséhez is vezetne és így tovább, végső soron pedig az ökológiai piramis tetején álló emberre is közvetett negatív hatást gyakorolva. Vagy akár egy másik faj közvetlen kipusztulása is lehet eredménye: például a szúnyoghal (*Gambusia affinis*), mely elég beszédes nevű, ugyanis egy speciális ragadózó, amely szúnyogokat, és lárváit fogyasztja, a rizsföldeken a kártevőirtásért felelős.

Noha a szúnyogfélék kipusztításával megmenthetünk milliónyi emberi életet, mégis az élelem- és egyéb forrás csökkenése ránk is hatással lenne, s így a rövidtávon megmentett életek és a hosszútávon elvesztettek ugyanúgy jelentős szerepet kapnak. Így felelőtlenség lenne figyelmen kívül hagyni ennek a forgatókönyvnek az esetleges bekövetkezését és annak hatásait az egész ökoszisztéma szintjén. Még úgy is, hogy megbízható, nagy valószínűségű jóslatokat jelenleg nem tudunk tenni, ugyanis túl sok a változó ebben az egyenletben.

Hogyan ítéld meg, ha nem avatkozunk bele a természetbe és nem kontrolláljuk a betegségeket terjesztő szúnyog populációk nagyságát?

A biodiverzitás szempontjából indokolt jelentős mértékben nem beavatkozni a természet működésébe és tiszteletben tartanunk minden élő szervezet élethez való jogát. (Ez környezeti etikai szempontból gyakorlatilag az ökocentrikus szemléletet képviseli, amely a korábban megnevezett antropocentrizmussal szöges ellentétben van a védendő életek értékének függvényében.) De vajon emberekként, akik bizonyos mértékben képesek vagyunk uralni a természetet az emberi élet védendőségét és megmentését háttérbe helyezhetjük-e, amennyiben a teljes rendszer egyensúlyának, vagy megfelelő működésének a fenntartását őriznénk meg be nem avatkozásunkkal?

³ Kovács (2008) 75.

⁴ Lásd bővebben: Fang, J. (2010) 432-434.

Ez a megközelítés aligha nyerhet támogatást, amely többek között azért is érthető, mivel ebben a scenárióban méretében kicsi, de jelentős egyed-számú, ugyanakkor a filogenetikus rendszerben is alacsonyan elhelyezkedő élőlények az érintettek szemben az ember legmagasabb szintű 'státuszával', melyet még az embernek tulajdonítható teljes, vagy speciális morális státusz tételezése is tovább erősít.

Továbbá, ha a nem beavatkozás mellett köteleződünk el, akkor a tudomány segítségével megmenthető emberi életek ellen is cselekszünk a nem cselekvéssel. Ez pedig egyfajta kötelelességmulasztással lenne egyenlő. A saját fajunk iránti kötelelességünk elmulasztásával, ezen a ponton pedig a szpéciesizmus singeri interpretációja is markánsan megjelenik, amely a fajsovinizmus-sal azonosítható és állat – ember viszonylatban is relevánsan értelmezhető alsóbbrendű – felsőbbrendű jelentéssel bír.⁵

Összességében belátható, hogy ez a nem cselekvés teljességgel elfogadhatatlan a fenti és számos egyéb faktor, illetve elv miatt, mégis ennek következményeinek megvilágításával is meg kell vizsgálni a lehetséges eredményeket. Ennek értelmében egyáltalán nem avatkozhatnánk be a környezetünkbe olyan eszközzel, amely 'szerkezetileg' megváltoztathatná azt, vagy a fajok kipusztításával, vagy 'csak' a genetikailag módosítottak populáció-kontrollra való alkalmazásával, s így a természet működését sem befolyásoljuk mesterséges eszközeinkkel.

Mind a három scenárió eltérő perspektívából közelítette meg a felvázolt dilemmát, és egyikre sem tudjuk azt mondani nyugodt szívvel, hogy a, vagy b lenne a helyes. Leginkább azt láthatjuk ezekből, hogy mennyi mindenre lehet hatással az, hogy miként cselekszünk, vagy éppen nem cselekszünk.

Egyéb dilemma

Mielőtt zárnám témám elemzését, néhány gondolat erejéig ki kell térni a csúszós lejtő érvéhez, amely a genetikailag módosított szúnyogok megfékezésére, kontrollálására használt módja mentén aggodalomra is okot adhat. Ugyanis az érv alapvetően azt mondja ki, hogy egy gyakorlat megengedéséből logikailag szükségszerűen következik egy másik gyakorlat megengedése, holott ez utóbbit már etikailag elfogadhatatlannak tartjuk. Amennyiben tehát, bármelyik célú alkalmazási módját is elfogadhatónak tartjuk, az előbb vagy utóbb egy újabb, ennél súlyosabb beavatkozás elvégzését is legitimálhatja logikai szinten, miközben morálisan nem szabadna akként vélekedni róla. Ezt érthetjük az előbb(i) kontrollra, majd pedig kiirtásra való alkalmazás esetében is, de tovább is lehet vinni a gyakorlati kivitelezést és egyéb, az emberiség számára

⁵ Singer, 1995.

szintén veszélyes, vagy – az elv követésével akár csak– kellemetlen, nem kívánatos faj kiirtását is eredményezheti ezt a logikai szükségszerűséget követve.

Konklúzió

A fenti megközelítések levezetése után egy gondolat erejéig térjünk vissza a nyitó kérdéshez:

Amennyiben technológiailag készen állunk rá, vajon megtehetjük-e, hogy az emberiség számára veszélyes fajokat kipusztítsunk? Kipusztíthatjuk-e a szúnyogokat?

Amennyiben felelősségteljesen akarunk cselekedni igen is meg nem is. Láttuk, hogy feltehetően milyen pozitívummal és milyen negatívummal járna egyik – másik forgatókönyv, és azt is, hogy – mint szinte az esetek legnagyobb többségében, itt is – az arany középut lenne a morálisan is legjobban indokolható, védhető, amennyiben a bioszféra, az összes élőlény érdeke is szem előtt van tartva és az evolúció alakulásába sem akarnánk drasztikusan belenyúlni. Ugyanakkor az itt vázolt köztes megoldás, vagyis a *Aedes aegypti* szúnyogfaj populáció-kontrolljára való alkalmazása a genetikailag módosított szúnyogoknak a biztonságosság és az eljárás tökéletes működése szempontjából sem kifogástalan.

A dilemmát éppen ezért nem is szándékom feloldani, és nem is ezt a feladatot tűztem ki tanulmányom céljául, hanem inkább arra szerettem volna rávilágítani, hogy mennyire komplex egy ilyen jellegű eset, és milyen akadályokkal szembesülve kell mérlegelni a legfőbb jót és az élet védelmét képviselve.

Ahogy láttuk, számos elv segítségül szolgálhat, ugyanakkor legalább annyi korlátozhat is a döntések meghozatalában, de azzal, hogy vannak kerekeink, határaink, még nem leszünk tehetetlenek, csak bizonyos értelemben nem olyan hatékonyak, mégis etikusak. Attól, hogy rendelkezésünkre áll egy technológia, ez nem jelenti azt, hogy kötelező azt alkalmazni is átlépve egy addig ugyan láthatatlan, mégis létező határt.

Irodalom

- Brady, J. O., & Hay, I. S. (2020). The Global Expansion of Dengue: How *Aedes aegypti* Mosquitoes Enable the First Pandemic Arbovirus. *Annual Review of Entomology*, 65, 181-208.
- Cara. (2022). 2 Billion Genetically Modified Mosquitoes Cleared for Release in California and Florida. Gizmodo. <https://gizmodo.com/2-billion-genetically-modified-mosquitoes-cleared-for-r-1848630797>

- Carrington, D. (2022, May 5). Flying insect numbers have plunged by 60% since 2004, GB survey finds. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/environment/2022/may/05/flying-insect-numbers-have-plunged-by-60-since-2004-gb-survey-finds>
- Evans, B. R., et al. (2020, March 24). Editorial Expression of Concern: Transgenic *Aedes aegypti* Mosquitoes Transfer Genes into a Natural Population. *Nature*. <https://www.nature.com/articles/s41598-020-62398-w>
- Fang, J. (2010). Ecology: A World Without Mosquitoes. *Nature*, 466, 432-434.
- Hussain, S. S. A., & Dhiman, R. C. (2022). Distribution Expansion of Dengue Vectors and Climate Change in India. *GeoHealth*, 6(6). <https://doi.org/10.1029/2021GH000477>
- Dr. Kovács, J. (2006). *A modern orvosi etika alapjai*. Budapest: Medicina.
- Kovács, J. (2008). Környezeti etika. *Világosság*, 2008(9-10), 75-108.
- Moritz, U. G., Kraemer, et al. (2019). Past and future spread of the arbovirus vectors *Aedes aegypti* and *Aedes albopictus*. *Nature Microbiology*, 4, 854-863. <https://www.nature.com/articles/s41564-019-0376-y>

Cselekvés, felelősség, és értékek

Első éves filozófus hallgatók gyakran kérdezik a metafizikaibb irányultságú óráimon, hogy milyen – a megértés örömén túlmutató – hozadéka van annak ha elsajátítják az események, az okság, vagy a létezés különböző filozófiai nézeteit. Mint egy alapvetően erkölcsi-etikai, politikai és művészeti kérdésekben érdekelt ember teljes mértékben megértem a kérdésüket. Azonban amire a filozófia megtanított, az az, hogy sokszor a látszólag egyszerű kérdések olyan előfeltevéseken nyugszanak, vagy olyan ötleteket fogadnak el hitelesként, melyek valójában problémásak és további kérdésekhez vezetnek. A cselekvésekkel, felelősséggel és erkölcsökkel kapcsolatos – közéleti, gazdasági, politikai, személyes – kérdések eldöntésében és helyes megítélésében meglepően nagy szerepet játszik az, hogy mit gondolunk arról, hogy az emberi cselekvők cselekvései micsodák – okozások, folyamatok vagy események – és hogy mik maguk az cselekvők? A felelősséggel kapcsolatos kérdésekre adható válaszok mezsgyéjét behatárolja, hogy mik az okságról és az embereknek az univerzumban elfoglalt helyéről alkotott nézeteink. És nehéz lenne megérteni, hogy mik az értékek, ha nem kezelnénk őket tényekként: másképpen miért fogadnánk el őket indokokként és a cselekvéseink miértjére adott tényszerű magyarázatok magyarázó elemeként? Ám azt, hogy a tények és a motiváció hogyan kapcsolódnak egymáshoz, és hogy miféle tények az értékek nem egyszerű megmondani – arra vonatkozó tényeké, hogy egy adott személynek egy adott helyzetben mit van indoka megtenni, önmagukban álló személyektől független objektív tények, vagy olyan tények melyek létezése az egyén pszichológiai állapottai által okozott racionális mérlegeléséből következő konklúziók terméke, esetleg valami másféle dolgok?

Ezek a kérdések akkor kerültek először a látókörömbé amikor Garai Zsolt *Etika és Erkölc* kurzusán Arisztotelész *Nikhomakoszi Etikáját* és Bernard Williamsnak az elosztó igazságosság arisztotelészi értelmezését rekonstruáló nagyszerű cikkét olvastam, és akkor kezdtem el velük komolyabban foglalkozni mikor a *Gyakorlati észhasználat* kurzuson Hume, Kant, Mill, és Davidson írásait olvastuk.

A legjobban az érdekelt, hogy mik az emberi cselekvések: a vezető vélekedés az magasan iskolázott európaiak körében az, hogy az emberek biológiai organizmusok melyek az anyagi univerzum részei. Ilyenként a természeti törvények, és a sajátosan az embereket jellemző biológiai-pszichológiai-társadalmi jellegek összjátéka határozza meg a viselkedésünket. Ez a nézet kézenfekvőnek tűnik a szabad akaratra vonatkozóan és egy kompatibilista vagy ke-

mény determinista nézettel egyeztethető össze legkönnyebben. Akármelyik álláspontot is képviseljük a szabad akarat kérdésével kapcsolatban, ez a téma számos fontos az emberi cselekvésekre vonatkozó kérdést megválaszolatlanul hagy. A cselekvésfilozófia többek közt a további kérdések megválaszolására is törekszik:

1 Mi a különbség cselekvők aktivitása és passzivitása közt, azaz a közt amikor teszünk valamit és amikor történik velünk valami?

2 Mi a különbség szándékosság és szándékolatlanság közt?

3 Mi a különbség akaratlagosság és akaratlanság közt?

4 Hogyan illeszkednek a cselekvések a világ szövetébe? Események, folyamatok, okozások, vagy más jellegű dolgok?

5 A cselekvés magyarázatok oksági magyarázatok vagy más jellegű magyarázati igényeknek tesznek eleget? Mit várunk egy cselekvés magyarázatától?

A doktoris munkámat Boros Jánossal és Garai Zsolttal kezdtem meg Pécsen, majd Constantine Sandissal és Mark Cainnel folytattam az Oxford Brookeson.¹ A munkám során elsősorban azt szerettem volna megérteni, hogy egyáltalán mik a cselekvések? A szakirodalomban többféle megközelítése van ennek a problémának – gondolhatunk Wittgenstein kérdésére a *Filozófiai vizsgálódások* §621-ben: „was ist das, was übrigbleibt, wenn ich von der Tatsache, daß ich meinen Arm hebe, die abziehe, daß mein Arm sich hebt?”² vagy Davidsonnak a mondatok logikai szerkezetét feltáró módszerére – és fontos volt, hogy megtaláljam a megfelelő megközelítést.

Kutatásom során két módszert ötvöztem: John Dupré biológiai fajokkal kapcsolatos pluralizmusát párosítottam Wittgenstein, Ryle, és Anscombe hétköznapi nyelvhasználatnak fontos szerepet tulajdonító felfogásával. Ez lehetővé tette, hogy az emberi viselkedést – és így az emberi cselekvéseket is – a világ részeinek tekinthessem, mint biológiai organizmusok viselkedését melyek elemezhetőek a cselekvőket jellemző képességek és a képességek megnyilvánulásainak tükrében. Így a cselekvők és cselekvések különböző megismerő vállalkozások számára fontos aspektusainak leírása során támaszkodhattam a hétköznapi gyakorlatainkban használt fogalmakra. A cselekvések olyan normatív jellemzői – mint akaratlagosságuk, racionalitásuk vagy szándékosságuk – leírhatóvá válnak, mint a cselekvések adott megnyilvánulásának, a cselekvő pszichológiai állapotainak, és társadalmi kontextusának függvénye. A cselek-

¹ Sandis professzort később a University of Hertfordshire szerződtette, és mivel az ő vezetésével akartam befejezni a munkámat, én is egyetemet váltottam. Ennek az az előre nem látott következménye lett, hogy egy a matematikai igazságok pluralista felfogása mellett érvelő filozófus, Brendan Larvor lett a másod-témavezetőm és belső opponensem.

² Neumer Katalin fordításában “mi marad akkor, ha abból a tényből, hogy felemelem a karomat, leszámítom azt, hogy a karom felemelkedik?”

vés ilyen megközelítéséből következik, hogy a cselekvők skálája széles: minden, ami rendelkezik olyan képességgel melynek a megnyilvánulása változást idéz elő cselekvő, így például a Nap, az óceánok, a baktériumok vagy a mesterséges intelligenciák is.³ Azt *mi* egy cselekvő – ember, panda vagy robot például – részben az dönti el hogy milyen az anyagi és szellemi szerkezete melynek révén rendelkezik a képességeivel, vagyis hogy milyen képességek és viselkedés jellemzik.

Ennek a pluralista megközelítésnek az egyik előnye, hogy a cselekvések különböző filozófiai felfogásainak erősségeit egy adott pontig képes kombinálni és egymást kiegészítőnek tekinteni. Egyes álláspontok, például hogy a cselekvések események, illetve az hogy a cselekvések folyamatok, leginkább egymást kiegészítő, komplementer nézetnek tekinthetők, és mind a két nézet hasznos belátásaira támaszkodhatunk, ha el tudjuk dönteni melyik esetek mely aspektusaira vonatkoznak.

Természetesen nem minden vita látszólagos, nem minden egymással ütköző álláspont összeegyeztethető. Még ha az általam képviselt pluralista megközelítés, miszerint a cselekvések eltérő felfogásai egyszerűen más aspektusaikban érdekeltek igaz is, akkor is lesznek ütközések egymást részben lefedő aspektusokban érdekelt nézetek közt. Azt például el kell döntenünk, hogy egy cselekvés egy történézés-e, vagy egy olyan oksági viszony mely akkor áll fenn, ha egy cselekvő a megfelelő kapcsolatban áll az általa okozott következményekkel. Erre vonatkozóan a nézetem amellet érvel, hogy a cselekvések események: egyes cselekvések szerkezete egyszerű, a cselekvő egy képességének megnyilvánulásával azonosak, míg más cselekvések összetettek, és egy vagy több képesség megnyilvánulásának az eseményével azonosak, valamint az ezek közti viszonyok és egyes a megnyilvánulások sikerességének kritériumait kitevő eredmények is alkotóelemeik.

Újabban a pluralista nézetem egy hozadékanak a feltérképezése érdekel: a cselekvőkkel és cselekvésekkel kapcsolatos metafizikai és fogalmi kérdések tisztázása lehetővé teszi, hogy ne csak egyes embereket, hanem csoportokat, intézményeket, állatokat, és más megfelelő szerkezettel rendelkező létezőket is cselekvőknek tekintsünk. Ennek a jelentősége, hogy a csoportokat, a csoportos cselekvést, és a csoportos felelősséget, nem kell visszavezetnünk az egyénekre és az egyének cselekvéseire ahhoz, hogy megértsük őket, ill. nem csak egyéneknek tulajdoníthatunk felelősséget, hanem egyéneknek és csoportoknak is. A cselekvőkről és cselekvésről alkotott nézetemből következik, hogy

³ A cselekvők nagy része nem tud szándékosan vagy akaratlagosan cselekedni: nincsenek meg a megfelelői képességei. Például egy tájfun nem okozhat áradást akaratlanul, mert nincsenek tudásállapotai és értékei így nem lehetséges, hogy tudatlansága vagy kényszer miatt okozta az áradást. Egy autógyári összeszerelő robotkar nem cselekedhet szándékosan, mert nincsenek céljai vagy arra vonatkozó reprezentációs elmeállapotai, hogy mit szeretne elérni.

ha egy adott csoport a szerkezete révén olyan képességekkel rendelkezik melyekkel a csoportot alkotó egyének vagy kisebb csoportok nem, akkor egy tényleges cselekvőről beszélhetünk. Például egy egyetem rendelkezik olyan képességekkel mellyel tagjai nem: diplomát állíthat ki, egyetemi kurzusokat kínálhat és így tovább. Ezekért a tevékenységekért nem csak az egyetem tagjai és konkrét pozíciói felelősek, hanem maga az egyetem is.

Nézetem egyik előnye, hogy magyarázza miért tarthatunk valakit felelősnek egyénként is, és egy csoport alkotó részeseként is – például hogy egy politikusnak vagy vállalati vezetőnek miért van több felelőssége mint másoknak: a státuszukból adódóan olyan képességeik vannak melyekkel mások nem rendelkeznek, és ezeket bizonyos esetekben egyénenként használják, bizonyos esetekben pedig a státuszukból adódóan lehetővé teszik csoportos cselekvőknek hogy olyasmit tegyenek amit az adott pozícióval rendelkező cselekvő részvétele nélkül nem lettek volna képesek megtenni. Az tehát hogy valaki egy csoport vagy intézmény – kormány, cég, befektetési alap, hadsereg, egyetem és így tovább – tagja volt, nem jelenti, hogy *vagy* őt, *vagy* a csoportos cselekvőt tartjuk felelősnek. Éppen ellenkezőleg, azt jelenti, hogy mind az egyénnek, mind a csoportnak nagyobb felelőssége van, mint az egyén részvétele nélkül és mind az egyéni cselekvőt mind a csoportost meg lehet ítélni, azaz cselekvéseik, szándékaik, és a többi releváns tény fényében jutalmazhatjuk vagy büntethetjük őket.

Ezt azt is jelenti, hogy egyes politikai, erkölcsi, társadalmi, jogi, történeti, és gazdasági kérdések megítélése során mind egyéneket, mind csoportokat felelősségre lehet vonni. Ily módon ez az álláspont befolyásolja azt hogyan értékeljük nemzetek viszonyát, azt, hogy milyen tehervállalási modelleket fogadunk el, vagy hogy büntetjük-e nagy súlyú vállalatok rövid távon gondolkozó vezetőit. További hasonló kérdések is felvethetők és tárgyalhatók ezen a kereten belül. Néhány konkrét kérdés melyeknek a végig gondolása érdekes lehet például, hogy

1: mikor változik egy állam olyan mértékben, hogy már nem tekinthető azonosnak egy az adott területen korábban létező állammal és nem tartható felelősnek annak tetteiért? Például terheli-e a mai Japán államot felelősség a Birodalmi Japán második világháborús tetteiért, ha teljesen eltér az alkotmányuk, a hadseregük, a jogszabályaik, a politikai irányelveik, tényleges szerepvállalásuk, és a főbb társadalmi jellemzőik?

2: Egy további érdekes kérdés, hogy ha egy személy felelős szerepet vállal egy intézmény vezetésében, akkor milyen esetekben van személyes felelőssége is az intézmény tetteiért és azoknak következményeiként? A 2007-es pénzügyi világválság kiváltásában jelentős szerepet játszó, kockázatos pénzügyim biztosítási, és befektetési termékeket forgalomba hozó pénzügyi cégek

magasrangú vezetői közül senkit nem vontak felelősségre személy szerint. Intézményekre róttak ki államok különböző büntetéseket, illetve korlátozták a működésük bizonyos vonatkozásait, de a mérhetetlen társadalmi károkozás és bizonyos termékek nyilvánvaló kockázatos volta ellenére sem számoltattak el egyéneket. Úgy tűnik, hogy ebben az esetben az az elképzelés vezérelte a jogalkalmazókat, hogy vagy az egyén a felelős, vagy a csoport, és mivel az intézmények – a csoportos cselekvők – felelőssége egyértelmű volt, csak ezeket számoltatták el. Az általam képviselt nézet itt egy kielégítőbb és hatékonyabb – az elrettentés és a méltányos büntetés fontos társadalmi funkcióinak ellátását segítő – gyakorlatot támogatott volna, miszerint a vezetőket személyes ismereteik és tetteik alapján szintén el kell számoltatni.

A jövőben remélem ezekről a kérdésekről lesz majd lehetőségem részletesebben írni jelenlegi japáni munkahelyemen, és az metafizikai és etikai pozícióm segítségével hozzájárulhatok a közösségek számára is fontos kérdések eldöntéséhez és bonyolult esetek tisztázásához. A pécsi indulás, a sokszínű oktatói és kutatói csapat, a Kerényi Szakkollégiumi tagság és az angol és pedagógiai képzés mind hozzájárultak ahhoz, hogy jobban megérthettem és feltérképezhettem azokat a kérdéseket és témákat melyek érdekeltek.

Irodalom

- Anscombe, G. E. M. (1963). *Intention*. Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Arisztotelész. (1997). *Nikomakhoszi Etika* (M. Szabó, Trans.). Budapest, Európa Kiadó.
- Davidson, D. (1980). *Essays on Actions and Events*. Oxford, Clarendon Press.
- Dupré, J. (2016). Realism, Pluralism, and Naturalism in Biology. In N. Cartwright & K. Ward (Eds.), *Rethinking Order, After the Laws of Nature*. London, Bloomsbury.
- Hyman, J. (2015). *Action, Knowledge, and Will*. New York, Oxford University Press.
- Kant, I. (1998). *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* (G. Berényi, Trans.; L. Tengelyi, Ed.). Budapest, Múra Bölcsélet.
- List, C., & Pettit, P. (2011). *Group Agency*. New York, Oxford University Press.
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. Chicago, University of Chicago Press.
- Williams, B. (1980). Justice as Virtue. In A. O. Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press.
- Wittgenstein, L. (1992). *Filozófiai vizsgálódások* (K. Neumer, Trans.). Budapest, Atlantisz Kiadó.
- Singer, P. (1995). *Animal liberation* (2nd ed.). Pimlico.
- Szebik, I. (2005). Az emberi génterápia etikai kérdései. *Világosság*, 2005/I, 25-38.
- Centers for Disease Control and Prevention. (n.d.). Genetically modified (GM) mosquitoes. Retrieved June 30, 2022, from <https://www.cdc.gov/mosquitoes/mosquito-control/community/sit/genetically-modified-mosquitoes.html>
- Oxitec. (n.d.). Oxitec's New Friendly Aedes aegypti Mosquito Technology Receives Full Biosafety Approval in Brazil. Retrieved June 30, 2022, from <https://www.oxitec.com/en/news/oxitecs-new-friendly-aedes-aegypti-mosquito-technology-receives-full-biosafety-approval-in-brazil>

Pannónia Központ. (n.d.). Retrieved June 30, 2022, from <http://www.pkkft.axelero.net/szunyog/cikk/szunyogbetegsegeki.htm>

Somerset Wildlife Trust. (n.d.). Retrieved June 30, 2022, from <https://www.somersetwildlife.org/what-we-do/restore-somerset-nature/campaign-nature/action-insects>

Újabb kísérlet a megtestesültség szemléletének megértésére

Definíció nélkül, homályosan

A megtestesültség (*embodiment*) szemléletének térhódítása a kognitív tudomány utóbbi harminc évének egyik legfigyelemreméltóbb fejleménye. A megtestesültség ez idő alatt mint szemlélet, alapelv, hipotézis, tézis, új paradigma és kutatási program is megfogalmazódott. Ez már önmagában is azt mutatja, hogy nehéz egyértelműen megállapítani, miről is szól az újító szemlélet, emiatt pedig nehéz megállapítani, hogy mekkora súlya van a versengő tudományos elméletek között. Ha megpróbálunk segítségül hívni egy jó magyarázó erővel bíró, széles körben elfogadott definíciót a megtestesültség fogalmának értelmezéséhez, aligha kerülünk könnyebb helyzetbe, ugyanis nem fogunk ilyet találni. Ez a sajnálatos tény nem csak hátráltatja a megtestesült szemlélet megértését, hanem annak tudományos jelentőségét is megkérdőjelezheti: miféle szemlélet, tézis, vagy paradigma-jelölt az, amit nem lehet kielégítően definiálni? Miről szól a megtestesült kogníció tudománya, ha azt sem tudjuk világosan megfogalmazni, hogy mi a megtestesült kogníció? Vajon e fogalom valamilyen oknál fogva meghatározhatatlan? Baj, hogy meghatározhatatlan, vagy ki lehet találni valamit a “mentségére”? Vagy e definiálhatatlanság az új szemlélet kudarcára világít rá? Egy adekvát definíció nélkül a megtestesült szemléletet könnyen aposztrofálhatjuk úgy, mint “sok húhó semmiért” - ahogy erre Tőzsér János és Balogh Zsuzsanna (2013) is rávilágított.

A kognitív tudomány fejleményeit követő és elemző elmefilozófusok észlelték ezt a problémát. Közülük néhányan úgy próbálták megoldani, hogy nem is egy, hanem rögtön négy, vagy több (remélhetőleg) könnyebben definiálható fogalommal cserélték ki a megtestesültség terminust. Richard Menary (2008), például a megtestesültség terminus elhagyását, helyette a 4E terminus bevezetését szorgalmazta. A 4E rövidítés mára széles körben elterjedt, használata a megtestesültség szemléletének “kiforrottabb”, kortárs verzióját jelöli. A 4E lényegében egy teoretikus fogalom-gyűjteményre mutat, vagy ha úgy tetszik, egyfajta értelmező fogalmi keretet kínál. A 4 db. “E” egyenként a 4E szakirodalmának tükrében általában a kogníció (és nem az elme) jellemző tulajdonságait jelöli és arra utal, hogy a kogníció megtestesült (*embodied*), testbe beágyazott (*embedded*), alakított (*enacted*) és kiterjedt (*extended*). A 4E kogníció hívei úgy gondolják, hogy e négy fogalom mindegyike a kogníció egy-egy jellemző tulajdonságának adekvát leíráshoz juttat. A kognitív tudomány megújulására utaló, “e” betűvel kezdődő fogalmak

– élükön az *embodied* terminussal – miatt szokás e megújulást “e-fordulatként” is emlegetni. Sőt. vannak még “e” betűvel kezdődő szavak, amik csatlakozhatnak az “e” fogalmak “bokrétájába”. Menary-hoz képest Mark Johnson (2017) például a négy E-hez még hozzá tesz három fogalmat: a kogníció evolúciós (*evolutional*), érzelmi (*emotional*) és exaptációs (*exaptative*), létrehozva a 7E terminust. Az is előfordul, hogy valaki a 4E közül az elméletalkotáshoz kiválaszt egynéhányat és amellett érvel, hogy ezekre támaszkodva védhetőbb elméletet alkothat a kognícióról (Rowlands, 2010; R. A. Wilson, 2004). Ezek a törekvések világossá teszik, hogy a megtestesült kogníció jelentése inkább egy teoretikus “egységcsomag” (Clark, 2016) irányából közelíthető meg, mintsem egy tézisszerűen, önállóan definiálható fogalom lenne. Azt is könnyen beláthatjuk, hogy ugyan a bevezetett fogalmgyűjtemény hasznára lehet megértésünknek, érthető módon nem mindenki szándékozik négy, vagy hét – köztük több, szintén nehezen definiálható – fogalom megértésén keresztül menni a megtestesültség szemléletének kedvéért. A megtestesültség definíciós problémái nem csak e szemlélet megértését hátráltatják, hanem azoknak a filozófusoknak is megnehezítik a dolgát, akik hajlamosak lennének magukévá tenni és konkrét filozófiai problémák megoldásának érdekében alkalmazni a megtestesültség szemléletét.

Mi az, ami megtestesült?

A címben feltett kérdés megválaszolásához induljunk ki abból, hogy megtestesültség nem hipotézis, nem tézis, nem paradigma, hanem *valaminek a szemlélete*. Mit mond nekünk ez a szemlélet, mi az, ami megtestesült? Alapvetően két válasz fordul elő erre a kérdésre. Az egyik az, hogy az *elme* megtestesült, a másik pedig az, hogy a *kogníció* megtestesült. Figyelemreméltó módon az elme (*mind*) megtestesültségét hajlamosabb eme szemlélet fenomenológiához közeli ága állítani¹, míg a kogníció (*cognition*) megtestesültségét inkább az analitikus filozófiához közelebbi állítja². A világ megismerését lehetővé tevő kogníció és a világot megismerő, illetve a megismerésnek tudatában levő elme nyilvánvalóan nem elválasztható. Valamilyen viszonyt tételeznünk kell köztük, hacsak nem e két fogalom egyazon érem két oldalát jelöli, vagy netán azonosak egymással. Ahhoz, hogy e viszonyt megállapítsuk, szerencsés lenne a kogníciót és az elmét valahogyan meghatároznunk.

¹ Lásd: Varela, Thompson és Rosch: *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (1991), illetve Zahvi-Gallagher: *A fenomenológiai elme. Bevezetés az elmefilozófiába és a kognitív tudományba* (2008).

² Lásd: Andy Clark: *Being There - Putting Brain, Body and World Together Again* (1997), illetve Lawrence Shapiro: *Embodied Cognition* (2019).

Azonban a kogníció szintén nem egy könnyen definiálható fogalom. Általánosságban a világ megismerésére szolgáló legfontosabb képességeket jelöli, nevezetesen az érzékelést, a gondolkodást és a memóriát. Az érzeteknek, érzelmeknek, hangulatoknak (*feelings*) és a cselekvésnek (a motoros rendszernek) általában nem szokás konstitutív szerepet tulajdonítani a megismerésben. Sőt, a felsorolt képességek közül az érzékelés is általában inkább közvetítő csatornaként funkcionál, mely a világ felől érkező információt továbbítja a megismerést végző gondolkodás számára.

Amikor azonban nem a kognícióról, hanem a szintén nehezen definiálható elméről beszélünk, azt is bele kell értenünk, hogy a megismerő ágens nem csak érzékel, gondolkodik és emlékezik, hanem *tudatában van* annak, amit megismer. Ilyenkor tehát a tudatosság alapvető tulajdonságait, az intencionalitást és a fenomenális élmény-karaktert is bele kell foglalnunk mondandókba, illetve figyelembe kell vennünk érvelésünkben. Amikor például valaki azt állítja, hogy az elme megtestesült, akkor a test-elme metafizikai problematikáját implikálja és illik magyarázattal szolgálnia olyan aktuális (és nehéz) elmefilozófiai problémákra, mint a magyarázati szakadék, vagy a fenomenális élmény (Chalmers, 1996)³. A megtestesült elme kifejezés tehát metafizikai problémákkal terhelt és arra egyben arra utal, hogy e szemléletnek el kell köteleződnie valamilyen metafizikai tézis mellett (Sutyák, 2022). E szemlélet hazai irodalmában az *embodied* terminus megtestesültnek történő legáltalánosabb fordítása is arra utal, hogy az elme olyan valami, ami megtestesült. De ez többféleképpen is érthető, attól függően, hogy e kijelentést hogyan értelmezzük. Prima facie ez azt jelenti, hogy e szemlélet megpróbálja lezárni a test-elme problematikát és amellett érvel, hogy az elme nem különbözik a testtől. Már e szemlélet elnevezése is olyan álláspontra utal, ami nem az agyra redukálja az elmét, mivel nem azt állítja, hogy az elme “megagyasult”, hanem azt, hogy megtestesült. Ugyanakkor lehet úgy is értelmezni a megtestesült elme kifejezést, hogy van egy elme entitás, vagy szubsztancia, mely megtestesül, azaz a testtel fel tudja venni a kapcsolatot, a testbe “bele tud költözni” és hatással tud rá lenni. Ezt a szubsztanciadualista metafizikát implikáló értelmezést akarják azonban leginkább elkerülni a megtestesült elme védelmezői. Sőt, a szubsztanciadualizmus legismertebb kidolgozóját, René Descartes-t legfőbb opponenseinek tekintik magukat – lásd például Antonio Damasio, *Descartes tévedése* című könyvét (1996). Állításuk szerint – és ezzel nincsnek egyedül⁴ – a másik “ellenfelük”, a korai kognitív tudomány a karteziánus emberképet tükrözi. Továbbá úgy gondolják,

³ A megtestesült elme fenomenológusai ezt meg is teszik, lásd például: Francisco Varela: *Neurophenomenology - A Methodological Remedy for the Hard Problem* (1996).

⁴ Lásd Pléh: *A megismeréstudomány alapjai: Az embertől a gépig és vissza* (2013).

hogy éppen emiatt a korai kognitív tudomány szinte mindenben téved, ami a megismerő rendszerről történő modellalkotást és a kogníció tanulmányozására kidolgozott módszertanokat illeti.

A megtestesült szemlélet ismeretelméleti alapállása viszonylag egyszerűen megfogalmazható: sem a megismerő rendszer működése, sem a megismerést végző – sokszor az elmével azonosított – gondolkodás működése sem érthető meg a test figyelembevételével és a test megismerésben betöltött szerepének újragondolása nélkül. Márpedig a korai, avagy karteziánus (Rowlands, 2010; Hatfield, 2014) kognitív tudomány szerint az elme működése megérthető a test figyelembevételével is.

A megtestesültség szemléletének megértése felé haladva új perspektívát kapunk, ha megvizsgáljuk, hogy inkább a *megtestesült elmről*, avagy a *megtestesült kognícióról* szól. Ehhez elegendő azt a módszert alkalmaznunk, hogy feltérképezzük és megvizsgáljuk, hogy mit neveznek az újítók karteziánus kognitív tudománynak, miért nevezik annak és hogyan fogalmazzák meg magukat vele szemben. Eközben ugyanis azok az ontológiai és episztemológiai álláspontok is körvonalazódnak majd, ami alapján megállapíthatjuk, hogy miről is szól a megtestesültség szemlélete, illetve milyen újdonságokat tartogat.

A karteziánus kognitív tudománnyal szembeni rezisztencia

Akárcsak Descartes elmefilozófiáját, úgy a kognitív tudomány elmemodelljét is jelentős mértékben inspirálták a kor technológiai fejleményei. Nevezetesen a mechanikus, hidraulikus gépezetek (automaták) megjelenése Descartes idejében, illetve a számítógépek feltalálása a kognitív tudomány születésének hajnalán. Ahogy Schmal Dániel (2016) is rámutat, amennyiben a testek bizonyos tulajdonságai, mint például a mozgás magyarázhatók a mechanika segítségével, úgy a lélek, mint a testek mozgatója elveszti egyik legfontosabb funkcióját, a test “életre keltését”. Ugyanakkor a mechanika önmagában nem tudja magyarázni a mentális világ működését. A mentális világ lélek és mechanika nélkül magyarázandó részét fedi le az elme újkori fogalma, mely Descartes-nál teljesebb ki. Descartes elme fogalma metafizikai szempontból az elme és a test szubsztanciadualizmusába ágyazódik be. Az elme *res cogitans*, azaz gondolkodó dolog, ami a gondolkodás által valósítja meg a világ megismerését, illetve képes hatást kifejteni a testre is.

A korai kognitív tudomány (kb. 1950-1970-es évek) karteziánus jellege egyrészt az elme és a test szétválasztásának örökségét jelenti, másrészt az elmét, mint “tiszt kogníciót” (*pure cognition* - Farkas 2018) tételezi, mely a testtől függetlenül megérthető. A test szerepe a megismerésben passzív. A test feladata az információ közvetítése az elme számára, valamint cselekvések végrehajtása az elme parancsára. A Neumann-féle lineáris számítógépek

feltalálásának és Alan Turing komputáció modelljének erőteljes hatása alatt álló karteziánus kognitív tudomány a világot gondolkodás útján megismerő elmét absztrakt programokra cserélte fel. Továbbá azt feltételezte, hogy kognitív működését programok, algoritmusok vezérlik. Ezeket a programokat, vagy algoritmusokat a kognitív pszichológia módszerei igyekeztek azonosítani, majd a mesterséges intelligencia kutatói megkísérelték az azonosított viselkedésmintákat formális nyelvre "lefordítani". Ezzel a módszerrel vitathatatlan, a mai napig ható, elévülhetetlen sikereket értek el.

A karteziánus kognitív tudomány egyik alappillére az elme mesterséges létrehozásába vetett rendületlen hit, ami azon alapul, hogy az elme megfelelő formális nyelvi "fordítása" egy kellően szofisztikált számítógépen futtatva előbb-utóbb az emberi elme működésétől megkülönböztethetetlen elmeműködést eredményez. Az erős funkcionalista álláspontot (lásd: Searle 1980/1996) képviselő korai kognitív tudomány szerint ha valahol, valami elmeként funkcionál – például egy számítógépben, mint alkalmas fizikai hordozón – akkor ott elme is van (metafizikai értelemben). A kognitív tudományt inspiráló technikai fejlemények terminusaiban leírva az elme olyan szoftver, ami az agyon, mint hardveren fut. Ahogy Andy Clark (2001) szellemesen megjegyzi, az elmét úgy is nevezhetné a karteziánus kognitív tudomány, hogy *mindware*.

A korai kognitív tudomány védelmezői elmemodelljük karteziánus volta ellenére aligha voltak szubsztanciadualisták. Azt gondolták, hogy az elme az agytevékenysége redukálható és a fizikalista ontológián belül valamilyen azonosságelmélet mellett foglaltak állást - már azok, akik egyáltalán sürgették elméleteik metafizikai beágyazását. A korai idegtudomány kutatói például a kognitív pszichológiai által feltárt megismerés-irányító és információ feldolgozó algoritmusokat, valamint feltételezett funkcionális központokat igyekeztek lokalizálni az agyi aktivitás mérési eszközeinek segítségével, az agyban. Jellemző volt szemléletükre, hogy az emberi elme, mint számítógép modellből kiindulva a kogníciót lényegében információ-feldolgozó és viselkedés irányító rendszernek tartották. A szoftverhez hasonlatosan funkcionáló elme ugyanis a viselkedés irányítására is alkalmas, amit az *input-feldolgozás-terv-cselekvés* láncolat terminusaiban írtak le. Az elme-szoftver az érzékelt stimulusokat feldolgozza (reprezentálja), majd a megfelelő komputációs műveletek segítségével megtervezi a cselekvést és végrehajtja a tervet testtel. Ebből is látszik, hogy a kogníció működésének szempontjából a test szerepe passzív, semmiképpen sem konstitutív. Vagyis a test legfeljebb a kogníció hordozója lehet, és semmiképpen sem alkotóeleme. Ahogy a kognitív tudomány neves kritikusa, Hubert Dreyfus összegzi a karteziánus

kognitív tudomány apologetáinak egységes nézetét: „Azt gondolván, hogy a test nélkülözhető, ezek a gondolkodók megint csak azt a hagyományt követik, mely Platóntól kezdve Descartes-on át azt gondolta, hogy a test az intelligencia és gondolkodás útjában áll, ahelyett, hogy (a test) ez utóbbiaktól elválaszthatatlan.” (Dreyfus, 1994: 235)

Mielőtt tovább lépnénk, időzzünk el egy pillanatra Dreyfus megállapításainál! Valóban azt gondolta volna Descartes, hogy a test a gondolkodás útjában van? Ha kezünkbe vesszük A Lélek Szenvedélyei című kései Descartes művet, könnyen találunk olyan passzust, ami cáfolja Dreyfus állítását. Descartes valószínűleg egyetértene abban, hogy az intelligencia mentális természetű. Abban azonban nem, hogy a viselkedés irányítása kizárólag az elme privilégiuma. A lélek szenvedélyei XXXVIII. Cikkelyében például arról beszél, hogy az ún. életszellemek (*esprits animaux*) egy fenyegető állat látványára olyan agyi folyamatokat indítanak be, amik menekülőre késztetik az észlelőt (mozgásra késztetik izmait), emellett pedig a félelem, vagy ijedség érzetének aktiválásával jeleznek a léleknek, hogy fókuszáljon az aktuális helyzet megoldására, amiben a test már benne van. Ez a példa az elme, vagy lélek és a test *együttműködéséről* szól és arról tanúskodik, hogy Descartes számára nem minden viselkedés irányító kognitív feladat sorolható az elme “munkaköri leírásába”. Egyben ez a példa azt is láttatja, hogy Descartes szerint a test nem feltétlenül áll az intelligencia és a gondolkodás útjában, sőt, az intelligens (problémamegoldó) viselkedés irányítására a test bizonyos szintig magától is képes, továbbá a test és az elme *partnerek* is lehetnek a viselkedés irányításában.

Térjünk vissza a fenti Dreyfus idézet második felére, ami a kognitív tudomány szemléleti fordulatáról is elárul nekünk valamit. A kognitív tudomány fordulatát ugyanis éppen azért nevezik testi fordulatnak is, mert a különböző kognitív tudományos diszciplínák kutató egymástól függetlenül kezdték saját tudományos területeiken hangoztatni azt az álláspontot, miszerint a test a gondolkodástól és az intelligens viselkedéstől elválaszthatatlan. A megtestesült kogníció szemlélet legáltalánosabb jelentése az, hogy a kogníció a testet magában foglaló, vagy a testet involváló (Prinz, 2009). A gondolkodás a testet involválja, a következtetés, tervezés, döntéshozás kognitív folyamatai a testet involválják, a nyelv, a memória a testet involválja stb.

A test figyelembevételének, vagy involválásának jegyében zajló kognitív tudományos szemlélet a korai kognitivizmussal szemben értelemszerűen antikarteziánus kognitív tudományként is megfogalmazható (Rowlands, 2010). Azonban Gary Hatfield (2014) és Schmal Dániel (2022) is arra figyelmeztet minket, hogy bár a kognitív tudomány korai szakaszának

teóriáit helyénvaló Descartes-ra hivatkozva megfogalmazni, ugyanakkor nem Descartes az antikarteziánus (megtestesült) kognitív tudományos gondolkodás igazi opponense. A Lélek Szenvedélyeit olvasva kiderül, hogy a test kognícióban betöltött szerepét Descartes nem becsülte alá. Sőt, amellet sorol fel példákat, hogy az észlelésre, vagy a viselkedés irányítására vonatkozó kognitív feladatok egy részét a test (és az agy) is el tudja látni és a problémamegoldás tekintetében az elme partnere tud lenni. Pontosan ez a test-elme partnerség, amiről legtágabb értelemben a megtestesült szemlélet szól. A test és ez elme együttműködésének terepe pedig a világ megismerése és a viselkedés irányítása. Ennek érdekében hol az egyik involválja a másikat, hol pedig pont fordítva történik ugyanez. Az, hogy e partnerség megállapítása mellett valaki milyen metafizikai álláspontot képvisel, majdhogynem ízlés dolga. A megismeréssel és a viselkedéssel kapcsolatban tett megfigyelése ettől még általános módon érvényes lehet.

Eddigi vizsgálódásunk alapján úgy tűnik, hogy a megtestesültség inkább a kognícióról szóló, újító szemlélet, mintsem egy, az elme-test viszonyra vonatkozó metafizikai tézis. A megtestesült szemlélet nem a szubsztanciadualizmus végső felszámolásáról, hanem sokkal inkább a test episztemológiai szerepének újragondolásáról szól. Ahogy láthattuk, még a szubsztanciadualizmus legismertebb szószólója, Descartes is képviselheti a megtestesült szemléletet, vagy akár a 4E kogníció egyes téziseit (Schmal, 2022). A következőkben vizsgáljuk meg, mi újat állít a kognícióról a testi fordulatban megszülető, antikarteziánus kognitív tudomány!

A testi fordulat kogníció-szemlélete

A testi fordulat két fontos jellemzője már említésre került. Az egyiket úgy fogalmaztuk meg, mint a test “kognitív partnerré tevését”, a másikat pedig úgy, hogy a kognitív képességek működése involválja a testet. Mint láthattuk, a test, mint kognitív partner gondolata Descartes elmefilozófiájától sem idegen. Ez azt is jelenti, hogy amennyiben e “partnerséget” a megtestesültség szemléletének általános jellemzőjeként mutathatjuk fel, úgy nem biztos, hogy a karteziánus emberkép a megtestesült szemlélet “főellensége”. A megtestesültség szemlélete legtágabb értelemben ugyanis éppen az a szemlélet, miszerint a test és az elme a kognitív feladatokat “szövetségben” végzik el, szemben azzal, hogy e feladatok megoldása *kizárólag* az elme dolga lenne. Hatfield (2014) szerint, ha végre levetköznénk a Descartes irányába táplált “posztmodern ellenszenvet”, beláthatnánk, hogy a francia filozófus sok szempontból a megtestesült szemlélet előfutárának tekinthető. A karteziánus kognitív tudomány valószínűleg azért állítja, hogy az elme a test nélkül is megismerhető, mert nem Descartes, a kogníció működéséről tett – többnyire

meditatív, kontemplatív írásaiban feljegyzett – megfigyeléseit veszi alapul, hanem Descartes szubsztanciadualizmusa tükröződik módszertanában⁵.

Ha a partnerség gondolatához hozzáadjuk az involválás gondolatát, még egy tájékozódási ponthoz jutunk a megtestesültség jelentésének értelmezésében. Nem mindegy ugyanis, hogy test és megismerő partnere, az elme, illetve a testet involváló kognitív képességek és a test egyes aspektusai között milyen viszonyt állapítunk meg. Ez a viszony lehet például függő viszony – a partnerség fogalma is inkább ezt sugallja. Az az állítás, hogy a kognitív képességek függenek a testtől, például a hallás függ a fülek morfológiai elhelyezkedésétől, a fülek közötti távolságtól stb., a karteziánus kognitív tudománynak is természetes. A kogníció nyilvánvalóan függ a testtől, amiben benne, van. Egyáltalán nem mindegy a megismerés lehetőségeit tekintve, hogy a halláshoz két fül áll rendelkezésünkre, vagy három, illetve az sem mindegy, hogy a fülek milyen távolságban helyezkednek el egymástól, vagy milyen hangfrekvencia tartományt képesek továbbítani. A megtestesült kogníció védelmezőjének azonban – ha meggyőző érvelést akar felmutatni – nem azt kell bizonyítania, hogy a kogníció függ a testtől, hanem azt, hogy a testnek a megismerésben *konstitutív* szerepe van (M. Wilson, 2002). Amikor például a gondolkodás, vagy a nyelv működése állítása szerint involválja a testet, akkor amellett kell érvelnie, hogy bizonyos testi tulajdonságok, aspektusok, vagy képességek e működés folyamatainak szó szerint alkotóelemei. Ez a stratégia kifizetődő, sőt, Lawrence Shapiro (2019) szerint a megtestesültség melletti érvelés legnagyobb sikereit is ennek az irányzatnak köszönhetjük.

A konstitúciós hipotézis alapú elméletalkotás illusztrálására Kevin O'Reagan és Alva Noë (2001) szenzomotoros látásmodellje a legáltalánosabb és legszemléletesebb példa. O'Reagan és Noë szerint az információ transzformáló és gazdagító folyamatok valójában nem a belső, az agy által a retinán megjelenő kétdimenziós képhez hozzátett, komputációs tevékenység által keletkező többlet-információk létrehozásában érintettek⁶ – ahogy azt a korai kognitív tudomány szemléletében gyökerező látásmodellek állítják. Ezt az elképzelést – miszerint az agy fő feladata az információhoz többlet információ hozzátétele komputáció segítségével – nevezi Chemero (2009) szellemesen mentális gimnasztikának. A látás O'Reagan és Noë modelljében nem információfeldolgozás gyümölcse, hanem különböző szenzomotoros területek aktív összjátékában, egyidejűleg és közvetlenül valósul meg. Vagyis

⁵ Ahogy már utaltuk rá korábban is, ontológiai szempontból azonban az elmét nem tekinti a testtől különböző szubsztanciának, hanem redukcionalizmusa okán elmét a test egy részével az aggyal azonosítja. Továbbá azt feltételezi, hogy a test nélkül is megérthető elmeműködés megfigyelhető és lemodellezhető, valamint e modell implementációja az idegtudományok módszereivel az agyban tetten érhető.

⁶ Például azért, hogy a retinán megjelenő 2D kép geometriai alapú számításokat segítségével 3D képpé válhasson.

a látás nem közvetett (mentális gimnasztika eredménye), hanem közvetlen. Mit jelent az, hogy közvetlen? Azt, hogy a látás nem receptor felületeket érő stimulusok passzív továbbítása az agy irányába azért, hogy az agy "értelmezhető" reprezentációkká alakítsa a beérkező jeleket. A látás ehelyett közvetlen módon veszi ki részét a világról való tudás megszerzésében, méghozzá úgy, hogy a cselekvéstől – mellyel a világot a kognitív ágens felfedezi –, pontosabban a mozgástól sosem választható el. A mozgás a látás inherens része és kettejük kapcsolata egyfajta tapasztalási "loop-ban", vagy alapvető körkörösségben⁷ közvetlenül a környezet aktív felfedezésére irányul. A test mozgása által változó perspektívák a vizuális elrendezésben, például releváns információval járulnak hozzá egy háromdimenziós tárgy észleléséhez. Azzal, hogy a mozgás által transzformációk jelennek meg az optikai elrendezésben, újabb információkhoz jutunk a vizuális észleletről, mint például a mozgás láthatóvá teszi egy megfigyelt tárgy olyan oldalát, vagy élet, amit még addig nem láttunk. Egyszerűbben fogalmazva, amikor egy almát "felfedezünk", e tevékenységben a láttással egybefűzve, inherens módon vesz részt az alma megfogása, kézzel történő forgatása, közelítése, távolítása, sőt, a szemet és a nyakat mozgató izmok is, vagy akár az alma körüljárása is. A mozgás ez alapján tehát – a látás partnerségével – lehet nem csak pragmatikus, hanem *episztémikus cselekvés* is (Clark, 1997), vagyis a világ megismerő-felfedezésének, és világról való tudás megszerzésének közvetlen módja.

A látás képessége O'Reagan és Noë modellje alapján az organizmus és a környezet közti viszonyok felfedezését szolgálja. Egy tárgy felfedezése *cselekvő, dinamikus élmény*, amit a látás mellett egyszerre több testi aktivitás valósít meg, beleértve a motoros rendszert, azaz a szemek, a nyak, vagy akár az egész test mozgását is. Ez alapján a látás nem passzív információ feldolgozás, hanem egyfajta felfedező *cselekvési mód*. A megismerés eme *cselekvés-orientált* szemlélete arról tanúskodik, hogy O'Reagan és Noë látásmodellje valójában James Gibson ökológiai elméletébe ágyazott látásmodelljének továbbfejlesztett változata. Éppen ezért az ökológiai elmélet alapelveit is hordozza, ami a testi fordulat kogníció szemléletének szlogenjévé vált. Eszerint a kogníció nem az információfeldolgozásról, hanem *a cselekvésről* szól (*cognition is for action*). Talán ez utóbbi állítás jellemzi és hatja át leginkább a megtestesültség szemléletének egészét.

Megtestesültség, megismerés és tudás

A testi fordulat jellemzőit szemügyre véve eljutottunk egy, a megtestesült kogníció szemléletét átfogó, James Gibson (1979) ökológiai elméletében megfogalmazott téziséig, miszerint a kogníció a cselekvésről szól. A megismerés

⁷"fundamental circuitry" - lásd Varela-Thompson-Rosch (1991)

ebben a megközelítésben a világ cselekvő felfedezését jelenti (a fent említett módon), aminek célja a cselekvő ágens és a környezete közötti viszonyok feltérképezése. A élőlény, vagy ágens világa nem az “odakint” lévő világ reprezentációja, hanem a szignifikanciák világa, amikre az ágens a közvetlen környezettel interaktálva tesz szert. E szignifikanciák, vagy ha úgy tetszik, affordanciák⁸ Gibson szerint az érzékelés és a cselekvés egybefonódó, összekapcsolt rendszerében keletkeznek és alkalmasak a viselkedés irányítására is. A már felfedezett almával való újabb találkozás már tartalmazni fogja azt, hogy az almával mit lehet csinálni, ez a “know-how” pedig irányíthatja a valós idejű cselekvést az almával kapcsolatban - például jóízűen beleharapunk.

A megtestesült kogníció egyes képviselői, mint például az említett Kevin O'Reagan, Alva Noë, vagy Evan Thompson (2015) az ökológiai szemléletre támaszkodva azonban még ennél is többet állítanak. Úgy gondolják, hogy a környezet cselekvő, test általi felfedezése a jelentés forrása. Amit látunk, valójában nem jelentene számukra semmit, ha nem lenne a látvány inherens része a cselekvés, mivel a vizuális észlelésnek a cselekvés ad jelentést (Friston, Engel & Kragic, 2015). A cselekvés segítségével ugyanis egy sor további tapasztalatra is szert tehetünk. Az almába való harapás cselekvéssora által az alma ízének szubjektív élményére például. Az ilyen tapasztalatokkal kiegészülve az almáról való tudásunk spektruma kellően gazdag és specifikált lehet ahhoz, hogy kialakuljon, mit jelent számunkra az alma.

Az Evan Thompson által képviselt enaktivizmus fontos tézise, hogy *az organizmus világa olyan, amilyen jelentést ad környezetének*. Az élet fogalma Thompsonnál (2015) szorosan kötődik a jelentés fogalmához: az élet értelemadás, vagy jelentés-adás változó, veszélyes körülmények között (*sense-making in precarious conditions*). Az értelemadás szót most vonatkoztassuk el az emberi értelem fogalmától. Thompson szerint már az amőbának is meg kell tudnia különböztetnie valamilyen biokémiai mechanizmus által, hogy mi az, ami táplálék számára és mi az, ami nem, vagy mikor kell elmenekülni egy esetleges veszélyes szennyezés elől stb. Az amőbának tehát *döntéseket* kell hoznia valamilyen mechanizmus alapján. A jó döntések egész egyszerűen az életben maradásához nélkülözhetetlenek. A döntésekhez értékekre, szignifikanciára van szükség – a világ ugyanis az amőba számára (is) a szignifikanciák és az értékek helye. Az életben maradáshoz szükséges döntéseket csakis értékek alapján lehet meghozni, pontosabban az alapján, hogy az organizmus számára mi “értékes” és mi nem. A jelentés-adáshoz szükséges értékek azonban nem az odakint lévő, megismerhető dolgokban rejlenek, hanem a dolgokat a testével felfedező élőlény által konstituált szignifikanciák, melyek értékelésük szerint lehetnek az organizmus számára

⁸ Az affordanciák viszonyok az állatok egyes aspektusai és a környezet egyes aspektusai között.

hasznosak, károsak, vagy kellemesek. Emiatt a megszerzett szignifikanciák alapvetően meghatározzák az élőlény viselkedését bizonyos helyzetekben, különösen akkor, amikor döntéseket kell hoznia. Talán már sejthető volt az eddigiek alapján, hogy ebben a megközelítésben a kogníció arra hivatott, hogy hatékonyabbá tegye az eligazodást a szignifikanciák, értékek és jelentések bonyolult világában.

A környezet aktív, cselekvő felfedezéséből mindezek alapján a szignifikanciák, avagy az élőlény számára a thompsoni értelemben vett jelentések világa bontakozik ki⁹. A tudás és a jelentés fogalmi nyilvánvalóan összekapcsolódnak, ugyanakkor a megtestesült szemlélet alapján a tudás nem válik szét a tudni mit (*knowing that*) és tudni hogyan (*knowing how*) tudására. A tudás az eddig tárgyaltak alapján – különös tekintettel a szenzomotoros látásmodellre – inkább tekinthető *know-how*-nak, mely tudás elsődleges forrása a környezettel történő interakció.

A tudás, amihez a megismerés révén eljutunk, a megtestesültség szemléletében nem feltétlenül az érzékelés és következtetés (gondolkodás) gyümölcse, hanem legalább részben olyasvalami, amit a világ felfedezésének aktusaiban, testünkkel szerzünk meg. A test episztémikus szerepe nem a tudáshoz szükséges információ közvetítése, hanem a test a világ felfedezéséből nyert legalapvetőbb tudás tárháza, a szignifikanciák megszerzője és megőrzője. A cselekvő kogníció által megszerzett tudás legalapvetőbb szintje a szenzomotoros tudás - melyre a látást (szenzoros) és mozgást (motoros) összekapcsoló látásmodell kapcsán is említettük, amikor arról beszéltünk, hogy az alma látványa azt is jelenti, hogy megfogható, harapható, eldobható, gurítható, megehető, vagy például azt is, hogy ehetetlen (kicsi és éretlen). Erre a tudásra az alma (környezet) - ágens interakciók során teszünk szert, miközben kialakult, mit jelent az alma *számunkra*, mint ilyen és ilyen testtel rendelkező, ilyen és ilyen interakciókra alkalmas lények számára.

A kogníció újraegyesítésének tendenciái

A cselevés és érzékelés összekapcsolt rendszerként való értelmezése két fontos dolgot is megmutat nekünk. Az egyik az, hogy az újító szemlélet az *érzékelést és a cselekvést is szó szerint kognitívnek tartja*. Mint tudjuk, ezeket általában nem szokás a megismerés közvetlen aspektusainak tartani. A kognícióért a legtöbb elméletben kizárólag a gondolkodás felelős és mint már említettük, az érzékelés csak információt szállít, a cselekvés pedig csupán parancsokat követ. Ezzel az állítással a megtestesültség védelmezői szó szerint a “feje tetejére állítják” a korai kognitivisták szemléletét. Ugyanis nem az

⁹ Kognitív tudományos értelemben a jelentésadás így értelmezett módja az amőbánál kémiai folyamatok terminusaiban írható le, míg a fejlett idegrendszerrel rendelkező élőlényeknél bonyolult neurális folyamatok implementálják.

elméből (=gondolkodásból) kiindulva magyarázzák a megismerést, hanem a cselekvés és az érzékelés kapcsolatától indítva magyarázzák a kogníciót, az elmét pedig egy evolúciós szempontból későbbi képződménynek tartják (Clark, 1997; Damasio, 2010; Varela, Thompson & Rosch, 1991; Brooks, 2003; Johnson, 2017). Az emberi megismerés evolúciós fejlődésének, különösen a fejlett mimetikus és reprezentációs képességek megjelenésének időszakában (M. Wilson, 2002) az elme a már magas szinten működő kognitív funkciók működésének és főleg együttműködésének, szervezésének és rendezésének feladatára jön létre (Damasio, 2010). Vagyis a másik állítás, ami kiemelkedik a többi közül a megtestesültség szemléletében az, hogy fordítva közelíti meg a kogníció keletkezését, melyben a logikai elsőbbség a kogníció magyarázatában a környezettel történő interakciót illeti, amely a szignifikanciák felfedezéséről szól és az érzékelés és cselekvés összekapcsolt rendszere valósítja meg. Ez utóbbi a kogníció alapja és minimális feltétele egyben.

A megtestesültség hívei nem állnak meg a cselekvés és érzékelés rendszereinek egyesítésénél. Valóságos egyesítési hullámot figyelhetünk meg a 1990-es években hódító útjára induló új szemléletben, mely a mai napi folytatódik. Ebben az időszakban fogalmazódott meg explicit módon, hogy a kogníció nem egy szétválasztott, különböző modalitásokra, kognitív modulokra darabolt rendszer, melynek egységei között funkcióátadás zajlik. A kogníció valójában multimodális, együttműködő rendszer. Joseph LeDoux (1996) és Antonio Damasio (1996) agykutatók elsők között fogalmazták meg a mesterségesen szétdarabolt, modulokba "száműzött" kognitív képességek egyesítésének elvét. LeDoux és Damasio az érzeteket, érzelmeket, hangulatokat is szó szerint kognitívnak kezdték tekinteni. Úgy gondolták, hogy mindezek konstitutív részvétele nélkül az olyan komplex kognitív folyamatok sem tudnának funkcionálni, mint például a döntéshozás, a mérlegelés, vagy a tervezés. Mint említettük, az érzetek nélkülözhetetlen "értékelő" (*pricing*) szerepére hasonló módon Thompson is rávilágít, szerinte ugyanis a jelentés és a környezet aktív felfedezésével nyert szignifikanciák érzetekkel vannak "jelölve". Ezek alapján tudja eldönteni az élőlény, hogy számára mi az, ami hasznos, semleges, vagy káros. Máshogy fogalmazva, az érzetek "mondanak" valamit a világról, pontosabban jelentenek valamit az élőlény számára, ami ha kell, döntéseket tud hozni kognitív lehetőségeihez mérten.

Az újraegyesítés tendenciájának jól látható megvalósulása a nyelvi képesség és a szenzomotoros rendszer újraegyesítése. Ez a tendencia már az 1970-es évek végén elkezdődött, főként George Lakoff és Mark Johnson (1980) munkásságához köthető. Lakoff és Johnson elsők között vették észre, hogy a nyelvi kifejezéseink rendszerint testhasználatot implikálnak. Amellett

kezdték érvelni, hogy a testhasználat implikációjának kardinális szemantikai szerepe van. Ma már empirikus bizonyítékok is sorakoznak elméletük mellett, miszerint a nyelv és a szenzomotoros rendszer funkcionális egységet képez (Pulvemüller, 2005). Továbbá a megtestesült kogníció szemlélet reprezentációelmélete, mely a világról való tudást hordozó fogalmakat cselekvés-orientált, multimodális, perceptuális (Barsalou, 2008, 2009) reprezentációknak tekinti, védhetőbbé tette Lakoffék eredeti elméletét. Röviden, egy fogalom, mint perceptuális reprezentáció azt jelenti, hogy a fogalmak nem az elme által “gyártott” szimbólumok, melyek a világra vonatkoznak, hanem a világot megismerő helyzetek, vagy – a megtestesültség terminológiájában – *situációk* elemeinek, tapasztalatainak, cselekvési forgatókönyveinek (megszokott történéseinek, vagy “szokásainak”) multimodális reprezentációi (szimulációi). A kerékpár fogalma azonos a kerékpár-megismerő ágens situációkban történt tapasztalatok és felfedezések, cselekvési forgatókönyvek és introspekciók (milyen érzés kerékpározni) multimodális rekonstrukciójával. A kerékpár fogalma olyan prototípus, ami a kerékpárok felfedezéséből származó szenzomotoros tudást rögzíti. Ez a példa egyben rávilágít arra, hogy egy olyan fogalom felidézése, mint például a kerékpár, imaginatív folyamat, ami multimodális agyi szimuláció eredménye (Barsalou, 2009; Damasio, 2010), amit a memória reprezentatív folyamatai valósítanak meg (Prinz, 2002, 2005). A megtestesült szemlélet újításainak egyik legfontosabb tanulsága az, hogy a kogníció magas szintjeinek működése sokkal imaginatívabb, mint gondoltuk, továbbá az imagináció gyakran a perceptuális tapasztalás rekonstrukciójával azonos.

Az imagináció fogalmával eljutottunk ahhoz az egyesítő tendenciához, ami napjainkban egyre több elmefilozófust is foglalkoztat. Ez az elmélet abból indul ki, hogy a kogníció az érzékelés és a cselekvés mélyen egyesült rendszerében keletkezik (Kirchoff, 2018). Erre alapozva és az említett multimodális, agyi szimulációs elméletet integrálva azt állítja, hogy a percepció (mint érzékelés + cselekvés) és az imagináció képességei nem elválaszthatók. Amikor kogníciónk működése off-line módban imaginatív (szimulatív) folyamatokat involvál, ezek a folyamatok azokon a területeken implementálódnak, ahol az eredeti, valós idejű tapasztalás zajlik (az érzékelés + cselekvés szenzomotoros területei). A korai kognitívizmus modelljében imaginálni, avagy elképzelni valamit annyi, mint mentális reprezentációt formálni az elképzelt dologról, eseményről. Továbbá az imagináció különbözik más mentális állapotoktól, mint például az emlékezés, vagy az érzékelés állapotai. Ezzel szemben az érzékelés és cselekvés egyesült teóriája szerint az imagináció egyrészt sohasem távolodik el a valós idejű tapasztalás

modalitásaitól, másrészt a legtöbb magas szintű kognitív képesség működését is áthatja.

A percepció és imagináció egységes teóriája a megtestesültség szemléletétől függetlenül jött létre, ám e szemlélettel egyesülve egy progresszív, jó magyarázóerővel bíró, átfogó kortárs kogníció modellt láthatunk kibontakozni (Clark, 2016; Dennett, 2017; Hohwy, 2013). Ez a kogníció ún. bayesiánus modellje, ami alapján a kogníció sokkal “perceptuálisabb” és a percepció sokkal “kognitívabb”, mint gondoltuk. Ez a kogníció modell a megtestesült szemlélet támogatása mellett a neurobiológia legújabb fejleményeit is magában foglalja. Ennek tükrében az agy egy önszervező (*self-organizing*) rendszer, egyben egy predikció-tesztelő gépezet. Feladata a világ lehető legjobb jóslatát létrehozni minden pillanatban, illetve a bizonytalanság csökkentése (*surprise principle*) a lehető legjobb hipotézisek felállításával, melyek az adott szituációt magyarázzák. Mindebben az agy a korábbi tapasztalatok, megismerési szituációk szignifikanciáira, konklúzióira, affordanciáira cselekvési sémákra és az ezek nyomán kialakuló hitekre (*beliefs*), az ezeket integráló és reprezentáló fogalmakra támaszkodik. Amikor új stimulus éri a kognitív rendszert akkor az agy prediktív, *top-down* folyamatai az imént felsoroltakhoz, mint a világ lehetséges modelljeihez “méri”, viszonyítja az új stimulust, hogy a lehető leggyorsabban és megnyugtató módon tudja tudomásul venni, hogy pontosan mi zajlik a világban, vagy magyarázni, hogy mi történik az ágenssel. A prediktív modellt azért is nevezik bayesiánusnak, mert a komputációt a bayesiánus valószínűség számításra cseréli. Azaz a kognitív rendszer a “bevált jóslatokra” támaszkodva számítja ki, hogy a dolgok pillanatnyi állásában melyik bevált jóslat magyarázza a legmegnyugtatóbb módon azt, ami éppen történik. A hol pedig nincs megnyugtató válasz, ott a bizonytalanság csökkentésére a prediktív kognitív rendszer újabb hipotéziseket gyárt régi, bevált esemény forgatókönyvek, mint viszonyítási pontok segítségével, míg megnyugtató eredményre nem jut.

Mindezek alapján a megtestesült szemléletben összességében a következő lényeges tendenciákat állapíthatjuk meg:

- 1) cselekvésorientáltság (*cognition is for action*)
- 2) a kogníció határainak kiszélesítése (az érzékelés és a cselekvés is kognitív)
- 3) a kognitív rendszer evolúciós szemlélete (a kogníció az érzékelés és cselekvés mélyen egyesült rendszerében keletkezik)
- 4) a kognitív rendszer aspektusainak és képességeinek újraegyesítése (az érzékelés, a cselekvés, a memória, az érzetek, a nyelv, a

gondolkodás stb. mesterségesen szétválasztott rendszereinek újraegyesítése)

Egy mondatban megfogalmazva a négy pontot: a kogníció a cselekvésről szól, mely maga is szó szerint kognitív és az érzékeléssel összefonódva a kognitív rendszer evolúciós fejlődésének alapját biztosítja, mely rendszerben a később keletkező képességek sohasem különülnek el és sohasem távolodnak el teljesen az érzékelés és cselekvés felfedező rendszerétől. Ezek a tendenciák a kogníció, mint rendszer működéséről, a kognitív képességek keletkezéséről és viszonyáról, valamint a világról a test aktív közreműködésével szerzett tudás jelegéről mondanak nekünk valamit.

Megtestesült elme, vagy megtestesült kogníció?

A megtestesültség szemléletének jellemzőit és tendenciáit tárgyalva a kogníció új leírása bontakozott ki előttünk, mely teoretikus és módszertani szempontból szembehelyezkedik a korai kognitivizmussal. A test megismerő partnerré tevésének szándékától indulva a kognitív képességek és a test konstitutív viszonyának elemzésén keresztül eljutottunk a kogníció újraegyesítésének elvéig. De mi lett eközben az elmével? Mintha kikerült volna vizsgálódásunk fókuszából. Meglátásom szerint ez egyszerűen azért van, mert ha a megtestesültség szemléletét tanulmányozzunk, akkor sokkal több olyan elméletet, kísérletet, tézist, meglátást és újdonságot találunk, ami episztemológiai szempontból izgalmas, progresszív és előreutató, mintsem metafizikai szempontból lenne figyelemreméltó.

Ha a megtestesültség szemléletét az elme fogalma felől közelítjük meg, akkor a “megtestesült” jelentése az elme jelentéséhez igazodva azt sugallja, hogy a test-elme probléma megoldásról van szó és automatikusan a szubsztanciadualizmust problematikáját juttatja eszükbe. Mint láthattuk, a Descartes filozófiája több szempontból is áthatja a megtestesült szemlélettel szemben álló, korai kognitív tudományt. A korai, “karteziánus” kognitív tudomány a világ megismeréséért kizárólag a gondolkodást tette felelőssé. Számára az agy a gondolkodó dolog (de mint *res extensa*). Elmemodelljét elemezve rávilágítottunk, hogy ebben a szemléletben a mentális világ működtetése és a mentális állapotok létrehozása a gondolkodás feladata. A gondolkodást pedig le tudjuk “fordítani” programnyelvre, majd egy számítógépben implementálva abban reménykedhetünk, hogy előbb utóbb megjelennek azok az elme-tulajdonságok, melyet feltehetően a gondolkodás hoz létre. Azaz a mesterséges elme képes lesz tudatában lenni annak, amit tapasztal, amihez pedig intencionalitás és fenomenális élmény szükséges. A tudatosság azonban a mesterséges intelligencia neves kritikusai (Searle, 1996; Dreyfus, 1972, 1994) szerint egy számítógépben soha sem fog megvalósítani.

A korai kognitivisták is észlelték ezt a problémát, válaszuk azonban gyakran negatív, azt állítván például, hogy a tudatosság egy felesleges effektus csupán és tulajdonképpen nem jó semmire, avagy egyszerűen eliminálták a tudatosságot. A megtestesült szemlélet egyik legfontosabb művében, a *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*-ben a szerzőhármás igyekszik szembenézni ezzel a problémával és válaszul olyan módszertant dolgoztak ki, ami az első személyű és harmadik személyű perspektívát egyszerre, egymásra vonatkoztatva veszi figyelembe a kísérletek során. Ez a módszertan a neurofenomenológia (Varela, 1996), aminek már a nevében is benne van, hogy a fenomenális élményt nem hagyja ki módszertanából és nem teszi zárójelbe a tudatosság problematikáját. Ezek a kísérletek azonban nem tudják áthidalni a Chalmers által megfogalmazott magyarázati szakadékot (Rupert, 2015), legfeljebb egyfajta test-test problémává transzformálják azt és a biológiai test (*Körper*), valamint a megélt test (*Lieb*) közé helyezik át. Ez a neurobiológia fejleményeiből kinövő megtestesült kogníció irányzat részéről nem meglepő, mivel a kogníció működését az ember biológiai “részére” igyekeznek levezetni, amit egyben egy ön-szervező, autopoetikus, dinamikus rendszerként definiálnak.

Ha azonban zárójelbe tesszük az ontológiát és a megtestesült szemlélet inkább az episztemológia felől közelítjük meg, akkor sok újdonsággal találkozhatunk, melyekből a filozófiai vizsgálódás is széles körben hasznot húzhat. A megtestesültség szemléletének körülgjárása közben jóval több olyan meghatározó, vagy e szemléletre alapvetően jellemző elmélettel, elvvel, vagy állítással találkozunk, ami a kogníció rendszeréről a kialakulásáról és működéséről mond valami fontosat és újat. Ilyen például az érzékelés és cselekvés egyesítésének tárgyalásakor említett know-how tudásfogalom, mely rávilágít arra, hogy tudásról szenzomotoros értelemben is beszélhetünk. Ez a tudás fogalom az episztemológia érdeklődésére tarthat számot.

Az érzelmek és a gondolkodás összeolvasztásából többek között a “hogyan gondolkodunk?” kérdésre válaszokat kereső elmefilozófus lehet figyelmes, mivel az újító megközelítés más megvilágításba helyezi a döntéshozás, mérlegelés, tervezés mentális folyamatait is. Ez az új megközelítés megint csak a kogníció újraegyesítésének elvén nyugszik, mivel azt mondja ki, hogy a gondolkodás bizonyos folyamatai az érzelmek, érzetek rendszerei nélkül nem tudnának funkcionálni, vagyis egy döntést például több kognitív aspektus is konstituál, például az érzelmek és az érzetek is. Ha pedig a fentebb felsorolt mentális folyamatok működésének magyarázatát tanulmányozza valaki, akkor a kogníció imaginatív működésén alapuló bayesiánus kogníció modell, valamint a megtestesültség szemléletének

preceptuális, multimodális reprezentációelmélete a kortárs kognitív tudomány legújabb fejleményeire támaszkodó magyarázatokat kínál.

A nyelvfilozófus számára a nyelv és a szenzomotoros rendszer funkcionális kapcsolatának elmélete segíthet ama kérdés eldöntésében, hogy a nyelv elsősorban a megismerő rendszert szolgáló reprezentációs rendszer, vagy inkább a mentális állapotok kommunikálását segítő cselekvés. Ez a dilemma különösen érdekes egy olyan teoretikus kontextusba helyezve, amiben a nem csak a nyelv, hanem a megismerés maga is a cselekvésről szól, sőt, a kogníció olyasvalami, amit az ágens *csinál*. Emellett a nyelvi jelentés és a szenzomotoros és know-how tudás fogalmainak összekötése a nyelvi szemantika (Lakoff & Johnson, 1980, 1999) megújulását (Barsalou, 2009), sőt, védhetőbbé válását (Shapiro, 2019) eredményezi. Ez a fejlemény a nyelvi intencionalitás problémájától kezdve a nem szó szerinti jelentés problémáján át az interpretáció folyamatainak magyarázataig számos nyelvfilozófiai téma tárgyalását “rázhatja” fel.

Konklúzió

Összességében a megtestesültség szemléletének nagy vonalakban történő, de lényegretörő bemutatása után azt mondhatjuk, hogy a megtestesültség szemlélete egyelőre kevés metafizikai újdonságot tartogat. E szemlélet legfőbb jellemzőinek feltárása útján azonban kiderült, hogy az episztemológiai érdeklődésű kutatóknak és gondolkodóknak viszont annál többet kínál. A megismerés kutatásában a megtestesültség szemléletére építő módszertani és teoretikus eredmények számos filozófiai probléma új megvilágításba helyezésére is alkalmasak. Bár e szemlélet alighanem hozzájárulhat metafizikai problémák tárgyalásához is, összességében jobban járunk, és könnyebben megértjük, ha elsősorban nem metafizikai tézisként tekintünk rá, hanem az emberi megismerő rendszerről és a megismerés működéséről, továbbá a tudásról, a jelentésről és a mentális világ természetéről tett állításaira fókuszálunk. Azoknak a filozófusoknak, akik pedig hisznek abban, hogy a chalmersi nehéz probléma megoldása felé a kogníció magyarázatában is bőven fellelhető “könnyű problémák” megoldásán keresztül vezet az út, a megtestesült kogníció kutatása kifejezetten ajánlott.

Irodalom

- Barsalou, L. W. (2008). Simulation, situated conceptualization, and prediction. *Philosophical Transactions of the Royal Society, B Series, Biological Sciences*, 364(1251), 1281-9.
- Barsalou, L. W. (2009). Situating Concepts. In P. Robbins & M. Aydele (Eds.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition* (pp. 419-439). Cambridge, Cambridge University Press.

- Barsalou, L. W. (2010). Grounded Cognition, Past, Present and Future. *Topics in Cognitive Science*, 2(4), 236-264.
- Brooks, R. (2003). *Flesh and Machines*. New York, Vintage.
- Cain, M. J. (2016). *The Philosophy of Cognitive Science*. Cambridge, Polity Press.
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind. In Search of a Theory of Conscious Experience*. Oxford, Oxford University Press.
- Chemero, A. (2009). *Radical Embodied Cognitive Science*. Cambridge, MA, The MIT Press.
- Chemero, A., & Käufer, S. (2015). *Phenomenology, An Introduction*. Cambridge, Polity Press.
- Clark, A. (1997). *Being There, Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge, MA, The MIT Press.
- Clark, A., & Chalmers, D. (1998). The Extended Mind. *Analysis*, 58, 10-23.
- Clark, A. (2012). Embodied, embedded and extended cognition. In *The Cambridge Handbook of Cognitive Science* (pp. 275-291). Cambridge, Cambridge University Press.
- Clark, A. (2013). Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science. *Behavioral and Brain Sciences*, 36(3), 181-204.
- Clark, A. (2016). *Surfing Uncertainty, Prediction, Action and the Embodied Mind*. Oxford, Oxford University Press.
- Clark, A. (2001). *Mindware - An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science*. New York, Oxford University Press.
- Damasio, A. (2000). *The Feeling of what Happens, Body, Emotion and the Making of Consciousness*. London, Vintage Books.
- Damasio, A. (1996). *Descartes' Error, Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York, Putnam.
- Damasio, A. (2010). *Self Comes to Mind, Constructing the Conscious Brain*. London, William Heinemann.
- Dennett, D. C. (2017). *From Bacteria to Bach and Back, The Evolution of Minds*. New York, W. W. Norton & Company.
- Descartes, R. (2012). *A Lélek Szenvedélyei és Más Írások*. Budapest, L'Harmattan - Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék.
- Dreyfus, H. L. (2007). Why Heideggerian AI failed and how fixing it would require making it more Heideggerian. *Artificial Intelligence*, 171, 1137-1160.
- Dreyfus, H. L. (1972). *What Computers Can't Do, A Critique of Artificial Reason*. New York, Harper & Row.
- Dreyfus, H. L. (1994). *What Computers Still Can't Do, A Critique of Artificial Reason*. Cambridge, MA, The MIT Press.
- Farkas, K. (2018). The Boundaries of the Mind. In *The History of the Philosophy of Mind, Volume 6* (pp. 256-280). London, Routledge.
- Friston, K. J., Engel, A. K., & Kragic, D. (2015). Introduction, Where is the Action? In A. K. Engel, K. J. Friston, & D. Kragic (Eds.), *The Pragmatic Turn, Toward Action-Oriented Views in Cognitive Science*. Cambridge, MA, The MIT Press.
- Gallagher, S., & Zahavi, D. (2008). *A fenomenológiai elme. Bevezetés az elme filozófiába és a kognitív tudományba*. Budapest, Lélekben Otthon Kiadó.

- Gibson, J. J. (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston, Houghton Mifflin.
- Hatfield, G. (2014). Cognition. In L. Shapiro (Ed.), *The Routledge Handbook of Embodied Cognition* (pp. 361-374). London, Routledge.
- Hohwy, J. (2013). *The Predictive Mind*. Oxford, Oxford University Press.
- Johnson, M. (2017). *Embodied Mind, Meaning, and Reason, How Our Bodies Give Rise to Understanding*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Kirchoff, M. (2018). Predictive processing, perceiving and imagining, Is to perceive to imagine, or something close to it? *Philosophical Studies*, 175(3), 751-767.
- LeDoux, J. (1996). *The Emotional Brain*. New York, Simon & Schuster Paperbacks.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh, The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York, Basic Books.
- Menary, R. (2008). Embodied Narratives. *Journal of Consciousness Studies*, 16(6), 63-84.
- O'Regan, K., & Noë, A. (2001). A sensorimotor account of vision and visual consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, 24, 939-1031.
- Pléh, C. (2013). *A megismeréstudomány alapjai, Az embertől a gépig és vissza*. Budapest, Typotex.
- Prinz, J. J. (2009). Is consciousness embodied? In P. Robbins & M. Aydele (Eds.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition* (pp. 419-439). Cambridge, Cambridge University Press.
- Prinz, J. J. (2002). *Furnishing the Mind, Concepts and their Perceptual Basis*. Cambridge, MA, MIT Press.
- Prinz, J. J. (2005). The return of concept empiricism. In H. Cohen & C. Lefebvre (Eds.), *Categorization and Cognitive Science*. Amsterdam, Elsevier.
- Pulvermüller, F. (2005). Functional links between motor and language systems. *European Journal of Neuroscience*, 21, 793-797.
- Ramachandran, V. S. (2011). *The Tell-Tale Brain, A Neuroscientist's Quest for What Makes Us Human*. New York, W. W. Norton & Company.
- Rupert, R. D. (2015). Consciousness and Neurophenomenology. *Journal of Consciousness Studies*, 22(3-4), 148-180.
- Searle, J. R. (1996). Az elme, az agy és a programok világa. In C. Pléh (Ed.), *Kognitív tudomány* (pp. 136-151). Budapest, Osiris Kiadó.
- Shapiro, L. (2019). *Embodied Cognition* (2nd ed.). New York, Routledge.
- Stewart, J. (2010). Foundational Issues in Enaction as a Paradigm for Cognitive Science, From the Origin of Life to Consciousness of Writing. In *Enaction* (pp. 1-33). Cambridge, MA, The MIT Press.
- Schmal, D. (2016). *Az elme filozófiája a kora újkorban - A test-lélek probléma*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Schmal, D. (2022). A karteziánus dualizmus és a testesültség problémája. In J. Laki (Ed.), *A Megtestesült Elme a Filozófia Történetében*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

- Sutyák, T. (2022). Szituáció és test. In Z. Kondor (Ed.), *A Megtestesült Elme, Fókuszban a Test*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Szigeti, A. (2012). A tudatosság - rejtély vagy képesség? *Kellék*, 22, 81-122.
- Thompson, E. (2007). Look again, Phenomenology and mental imagery. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6, 137-170.
- Thompson, E. (2015). *Waking, Dreaming, Being, Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy*. New York, Columbia University Press.
- Tózsér, J., & Balogh, Z. (2013). Much Ado about Nothing, The Discarded Representations Revisited. In Z. Kondor (Ed.), *Enacting Images, Representation Revisited* (pp. 47-66). Köln, Herbert von Halem Verlag.
- Varela, F. (1996). Neurophenomenology - A Methodological Remedy for the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies*, 3(4), 330-349.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind, Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA, The MIT Press.
- Wilson, M. (2002). Six views of embodied cognition. *Psychonomic Bulletin & Review*, 9(4), 625-636.
- Wilson, R. A. (2004). *Boundaries of the Mind*. Cambridge, Cambridge University Press.

A dolgok egymásba szövése, önteremtés és az a „bizonyos kommunikálhatatlan magánjellegű boldogság”

2008-ban, itt Pécsen, a Rorty-émlékkonferencián tartottam kutatói létem egyik legelső és számomra meghatározó előadását, melyben kitértem Richard Rorty Proust-képére és *Az eltűnt idő nyomában* Rortyra gyakorolt hatására. Ekkoriban figyeltem fel a *Trockij és a vad orchideák*ban egy érdekes szókapcsolatra, mely sokáig foglalkoztatott: ez volt a „kommunikálhatatlan magánjellegű boldogság”. 1992-es önéletrajzában Rorty azt írja: „Hegellel történt megismerkedésem után jó ideig úgy gondoltam, hogy annak a fajnak, amelyhez magam is tartozom, a két legnagyobb teljesítménye *A szellem fenomenológiája* és *Az eltűnt idő nyomában*.”¹ Majd később úgy folytatja:

„Soha nem jöttem rá, vajon a platonikus filozófus célja a cáfolhatatlan érv megalkotásának képessége – olyan érvé, mely képessé teszi arra, hogy bármilyen vitázó ellenfelét meggyőzze arról, amiben hisz [...], vagy ehelyett inkább bizonyos kommunikálhatatlan, magánjellegű boldogság. [...] Az első cél nem más, mint argumentatív hatalmat szerezni mások felett..., a második cél pedig olyan állapotba kerülni, amelyben minden kétséged megszűnik, de már nem is kívánsz többé érvelni.”²

Rorty későbbi műveiben már nem tért vissza Proust vizsgálatához, ezért is különösen érdekes, hogy az önteremtő autonóm emberi élet egyik példaképeként éppen Proustot említi. Tanulmányomban megvizsgálom, hogy milyen összefüggés fedezhető fel Rorty Proustról alkotott véleménye és az önteremtésről vallott nézetei között, ugyanakkor ki szeretnék térni arra is, hogy milyen muníciót adott nekem az elmúlt években kutatómunkám alakításához az esetlegességekről és a „magánjellegű boldogság”-ról szóló elgondolása.

I. Átjárhatóság a filozófia és a kortárs tánc között – Proust, Deleuze és az átjárószerűség

Az elmúlt 14 évben számtalanszor elővettem Proust regényét, és különleges reveláció volt számomra Gilles Deleuze Proustról szóló tanulmánya éppen akkor, amikor 2019-ben felkérést kaptam Frenák Páltól, a kortárs tánc

¹ Richard Rorty, *Trockij és a vad orchideák*, In *Filozófia és társadalmi remény*, ford.: Krémer Sándor, (Budapest: L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, 2007), 41.

² *Im.*, 40.

művészetének egyik legmeghatározóbb koreográfusától, hogy segítsen új darabjának, a *Spid_erne* (Póknak) az elméleti előkészítését. Már hónapok óta gondolkodtam a pók-tematikán, mikor teljesen véletlenül (de mint tudjuk véletlenek nincsenek), elém került Deleuze Proustról szóló könyvének Pók-fejezete. Deleuze póknak nevezi a regény elbeszélőjét, aki minden apró jelre rezonál, s akinek „hálója maga a regény, amely minden újabb jel által megmozgatott szállal egyre tovább készül, tovább szövődik”.³ Újraolvasva az egész könyvet, felidéződött bennem Rorty Prousthoz fűződő viszonya, és kezdtem úgy érezni, hogy határozott hasonlóság figyelhető meg az amerikai és a francia filozófus elemzései között. Ekkor már én is éreztem ezt a bizonyos „kommunikálhatatlan magánjellegű boldogság”-ot, de a destabilizáció, az esetlegességek és az átjárhatóság fogalmainak kapcsolódási pontjai csak akkor kezdtek el kivilágosodni számomra, mikor nagytító alá vettem a Frenák Pál által oly gyakran emlegetett átjárhatóság, illetve a Deleuze által használt *transversalité* fogalmát, amit magyarra átjárószerszűségnek, vagy az átjáró dimenziójának fordítottak. Frenák munkáiban esztétikai (és etikai) kritériummá vált az átjárhatóság, aminek szükségességét gyakran megemlíti.⁴ 2008-ban, az *Instinct* című munkájával kapcsolatban úgy fogalmazott: „ha állandóan megmarad az átjárhatóság, akkor egy folyamatos »mystére«-jelleg is megmarad.”⁵ Vagy egy 2021-es interjújában, arra a kérdésemre, hogy mit is jelent számára az átjárhatóság, azt felelte, hogy amikor kicsit minden összeér, valamiféle „transparence”-jelleg.⁶ Frenák művészetében kifejezetten fontos, elsődleges szempont a sokféle olvasat és kapcsolódás lehetőségének fenntartása. Ez is része annak a destabilizációs folyamatnak, mely táncost és nézőt egyaránt magával ránt. Ugyanakkor a darabok mögötti egységes filozófia miatt Frenák különböző alkotásai között is biztosított az átjárás. A fragmentszerű⁷ építkezés miatt a paletta folyamatosan bővül, az értelmezési háló egyre kiterjedtebbé válik, de megvannak a biztos gondolati, eszmei alapok. Deleuze-nél az átjáró dimenziója biztosítja a különböző világok közti kapcsolódást, mely nem jár együtt egyesüléssel – különböző szempontok érintkeznek és hatolnak egymásba, a kiterjedés az időben valósul

³ Gilles Deleuze, *Proust*, ford.: JOHN Éva (Budapest: Atlantisz, 2002), 181. [a szerző kiemelése]

⁴ Frenák életének egyik legmeghatározóbb (filozófiai) élménye, Gilles Deleuze-höz kapcsolódik. Deleuze *L'Abécédaire* címmel rögzített beszélgetéssorozata Claire Parnet-val rendkívüli mértékben hozzájárult Frenák nyelvi fejlődéséhez. Saját bevallása szerint ezeken a felvételeken keresztül nemcsak francia nyelvtudása fejlődött, de kapcsolatba került egy olyan látásmóddal, mely a mai napig kiható koreográfusi tevékenységére.

⁵ Lásd Teszári Nóra Frenák Pállal készült interjút, in Kikötő, Duna TV, 2008. február 26.

⁶ Horváth Nóra, „Érző figyelem és folyamatos újraértékelés. Interjú Frenák Pállal és táncművészeivel a 2020-as *Spid_er* bemutatója kapcsán”, *Ambroozia webfolyóirat*, 1. sz. (2021), hozzáférés: 2021.03.29, <https://www.ambroozia.hu/A202101/interj%C3%BA/%C3%A9rz%C5%91-figyelem-%C3%A9s-folyamatos-%C3%BAjra%C3%A9rt%C3%A9kel%C3%A9s>.

⁷ Deleuze eredeti írásaiban a francia „fragment” fogalom szerepel, ez ugyanígy került be az angol szövegekbe. Mivel Frenák minden interjújában franciául, „fragment”-ként említi munkáinak bizonyos részeit, ezért írásaimban én is a fragment változatot használom a magyarban szokásos fragmentum helyett.

meg. Deleuze Proustról szóló könyvében bevallja, hogy a transversalité/átjárószerűség fogalmát a pszichológus Félix Guattaritól vette át, aki általa a tudattalan érintkezéseiről és kapcsolatairól ad számot.⁸ A mű saját nyelve összekapcsolódik más művekkel, és egy úgynevezett „kiegészítő kiterjedés” valósul meg.⁹ Deleuze szerint az átjáró dimenziója kapcsolja össze az alkotót az általa szeretett művekkel és művészekkel: „Mert ha egy műalkotás szólni tud a közönséghez, illetve ha létrehozza ezt a közönséget, ha érintkezik ugyanannak a művésznak más alkotásaival, és újabbakra ösztönöz, ha érintkezik más művészek más műveivel, és továbbiakra ösztönöz, az mindig [...] az átjárószerű dimenzióban történik [...]”.¹⁰

Az átjárhatóság dimenzióiról szól a deleuze-i leendés („devenir”)¹¹ fogalom is. A leendés, a valamivé alakulás küszöbterületén, az érzékelése a főszerep, ez az a vékony és pontosan nem körülhatárolható mezsgye, ahol a logika és az erkölcs ismert terminusaiban való gondolkodás nem ad megfelelő, kielégítő válaszokat. A leendések kiszélesítik az életlehetőségekről alkotott fogalmainkat, mert túlmutatnak a valódinak és az igaznak tekintett, limitált kategóriákon, azokon a sémákon, melyek a megváltoztathatatlanság látszatával korlátozzák a fantázia működését és a sokféleség valódi megismerését. Túlnyúlnak a korábban felállított határokon és rávilágítanak, hogy nem léteznek változatlan formában örökérvényű tények, csak értelmezések. Tulajdonképpen a köztes létet uralják, kétségbevonják a fekete vagy fehér alapú, radikális megkülönböztetés rugalmatlanságát. Azzal, hogy Frenák alapvetően fragmentben gondolkodik, felülkerekedik a kereteken, túllép a határokon. A fragment a valamivé válás/leendés állapota, de nem fejlődés. Örökös nyitottság, ugyanakkor önmagunk meghaladása is. A fragment kifejezetten a rétegzettség és hierarchikus szerveződés tagadása. Deleuze és Guattari közösen írt műveiben a plateaus/fennsík a *Mille plateaux*-ban a hierarchikus relációval szemben azt fejezi ki, ami a dolgok között mozog, ami az ÉS logikáját képviseli, hatálytalanítja a kezdetek és végek fogalmait. A dolgok közötti, egy lokalizálhatatlan reláció, akár azt is mondhatnánk, hogy az átjárhatóság megtestesülése. A plateau rizómatikus struktúra, mely egyik pontot összeköti a másikkal. Nem egységekből áll, hanem dimenziókból, mozgásban lévő irányzatokból.¹² Ennek a filozófiai elméletnek a szabad továbbgondolása és művészi adaptációja Frenák teljes életművét végigkíséri. Az átjárhatóság dimenzióit, a köztes lét zónáit villantja fel minden darabjában. Mivel a töredékek természetükből fakadóan kizárják a racionális szerveződés lehetőségét, nem alkotnak logikai

⁸ Deleuze, *Proust*, 168.

⁹ Uo.

¹⁰ Uo., 168–169.

¹¹ Az angol fordításokban „becoming”.

¹² V.ö.: Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, trans. Brian MASSUMI (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).

egységet. Az egység csak a mű hatásaként születik meg, Deleuze Proustra vonatkoztatott elmélete szerint, „a visszatekintő megvilágosodás fényében”.¹³ Egységet tehát csak utólag lehet érzékelni, mert hatásként jelenik meg. Ezzel szinte tökéletesen egybecseng Rorty azon megállapítása, mely szerint az esetlegességeknek csak visszatekintve van értelmük „és minden újraleírás alkalomával más értelmük van”.¹⁴ Rorty e gondolatot már több fejezettel korábban is bevezeti az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*ban, mikor azt írja: „Nem lehet befejezni, mivel nincs mit befejezni, csupán a viszonyok szövedékét kell újraszöni, amelyet minden nappal meghosszabbít az idő.”¹⁵ Nem véletlenül említettem meg végül éppen ezt a Rorty-idézetet Frenákról szóló könyvem előszavában.¹⁶ Rendkívül fontosnak tartom azt a megközelítésmódot – legyen filozófiai vagy művészi –, mely a megújulás és a fejlődés fogalmaival szemben újraszövéseben és újraleírásban gondolkodik. Frenák is azt vallja, hogy folyamatos megértésben kell kínlódnunk, mert amikor az ember már azt hiszi, hogy tud valamit, új információk és új lelki, illetve környezeti hatások miatt újra kell kezdenie. Idővel az első ránézésre nagyon különbözőnek tűnő dolgok összeérnek, mintha valami furcsa spirálban mozognánk végzetpontunk körül.

II. Önteremtés, autonómmá válás

A Rorty műveit olvasók között köztudott, hogy többször is kinyilvánította, az irodalomnak kellene a filozófia helyébe lépni. Egy 2001-es interjújában mondta, hogy olyan kultúrában élünk, ahol az irodalmon keresztül férfiak és nők különféle lehetséges emberi életek vízióit közvetítik nekünk, országuknak, a globális világközösségnek, s ha olyan kultúránk van, ahol képzeletbeli víziók által új lehetőségeket vázolnak nekünk, akkor nincs szükségünk „legfőbb tudományra, a filozófiára”. Az irodalmi kultúrában pedig nincs olyan egyetlen igazságfogalmunk, mely mindenki számára rendelkezésre állna, mivel „rendelkezünk az egyedenként különböző önteremtés fogalmával”.¹⁷

1989-ben, Rorty az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* első fejezetében csak annyit mond, hogy Heidegger, Foucault és Nietzsche azok, akikben uralkodik az önteremtés és a személyi autonómia utáni vágy, s ezért a szocializációt úgy látják, mint valami mélyen bennünk élő ellentétét. Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Heidegger, Nabokov és Proust lesznek a példák arra, hogy „milyen lehet a személyes tökéletesedés, mint önteremtő, autonóm emberi élet”.¹⁸ Dewey és Habermas a személyes tökéletesedés utáni vágyat irracionálisnak tartja. Rorty nem akar választani a szemben álló nézetek között,

¹³ Deleuze, *Proust*, 164.

¹⁴ Richard Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, ford. Boros János, Csordás Gábor, (Pécs: Jelenkor Kiadó, 1994), 117.

¹⁵ Im. 60. [a szerző kiemelése]

¹⁶ Horváth Nóra, *Frenák Pál Abécédáire-je* (Budapest: Kortárs Táncért és Jelelő Színházért Alapítvány, 2022), 15.

¹⁷ V.ö.: Ungár Tamás interjúja Richard Rortyval, In.: A demokrácia elemi vágya, *Népszabadság*, 2001 május 9-én

¹⁸ V.ö.: Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, 12.

hanem különböző célokra akarja őket használni. Hamar kiderül, hogy filozófiájának kardinális fogalma, a szolidaritás, örökre összemérhetetlen az önteremtés fogalmával, bár egyformán érvényesek. Az önmegvalósítás szótára magánjellegű.¹⁹ Egy ideális, liberális társadalomban a társadalmi szerveződés célja az lenne, hogy esélyt kapjon mindenki, a „képességei szerinti önteremtésre”.²⁰ Az iróniát veszi a védelmébe, és azt a magatartást, ami az irodalomkritikát vezető intellektuális tudományágnak tekinti. Amint írja: „Védem a magánjellegű és a nyilvános határozott megkülönböztetésén alapul.”²¹

Rorty szerint Proust azzal teremtette meg önmagát, hogy írt egy könyvet. Azzal a módszerrel vált autonómmá, hogy újra leírta azokat, akik leírták őt. Emberekre reagált, valóban élőkre, akikkel fizikailag is találkozott. Műve, az ironikus regény paradigmája. Amint Rorty írja: „az ironikus sikerét egyedül a múlthoz mérheti – nem úgy, hogy aszerint él, hanem úgy, hogy saját fogalmaival írja le újra...”²² Az önleírás válik a legfontosabbá. Nincs semmiféle nagy titok, vagy nagy igazság, amit fel akarna fedezni, csak újraleírással rendezhető dolgok vannak. Éppen ezért ő a tipikus nem-metafizikus. Rorty szerint: „ha tovább élt volna..., akkor több elrendezendő anyaga lett volna, és így újraleírásai mások volnának, azonban a helyes leírás soha nem jött volna létre.”²³

Úgy érzem az önteremtés fogalmához nagyon szorosan hozzátartoznak azok a fogalmak, amiket Rorty egy 2006-os írásában, *A nyugati értelmiség vándorútja, avagy a megváltó igazság hanyatlása és egy irodalmi kultúra felívelése* címűben fejtett ki részletesebben, ezek az „önkiterjesztés” és az „önmegváltás”. Ahhoz, hogy megértsük az önmegváltásról vallott nézeteit, először tudnunk kell, mit ért „megváltó igazság” alatt. A „megváltó igazság” azt az igényt elégítené ki, hogy mindent, minden egyes dolgot, személyt, eszményt egyetlen kontextusba helyezzünk. Ahhoz azonban, hogy magunk teremtsük önmagunkat, mindig több alternatívát kell látnunk, ezt pedig leginkább az olvasás által érhetjük el, ehhez viszont autonómnak kell lennünk.²⁴ Az utóbbi gondolatot, vagyis az autonómia szükségességét Rorty Harold Bloomtól veszi át, s azt mondja róla, hogy ez a jellegzetesen bloomi értelemben vett autonómia. Teljesen egyértelmű, hogy Rorty világából hiányzik valami olyan, ami valóságos vagy filozófiai megnevezéssel Isten vagy az Igazság, ami teljesen független az emberi szükségletektől. Az antiesszencializmusnak megfelelően nincs egy bizonyos kitüntetett leírása a dolgoknak, csak kísérletek vannak. Rorty szavaival: „Az irodalmi értelmiségiek olvasásmódját az különbözteti meg más

¹⁹ Uo.

²⁰ Im., 101.

²¹ Im., 100.

²² Im., 114.

²³ Uo.

²⁴ V.ö.: Richard Rorty, *A nyugati értelmiség vándorútja, avagy a megváltó igazság hanyatlása és egy irodalmi kultúra felívelése*, In *Jelenkor*, 2006. április, ford.: Boros János és Orbán Jolán, 2.

olvasásmódoktól, hogy az irodalmi kultúra lakója bármilyen könyvet is vegyen a kezébe, az olvasottakat, emberi szükségletekre válaszoló emberi kísérleteknek tekinti...”²⁵ Kitüntetett álláspont sincs, s éppen az teszi Proustot naggyá Rorty szemében, hogy a vázlatait különböző perspektívákból készíti el, nem akar felülkerekedni az időn. Meglepő gondolati hasonlóságot találunk, ha beolvasunk Proust *Saint-Beuve módszere* című írásába. Proust szerint „minden az egyénben rejlik, mindenki a saját számlájára kezdi újra a művészi vagy irodalmi kísérletezést; és az elődök életműve nem vezet valami végső igazsághoz, mint a tudományban, amiből majd okul a következő nemzedék.” Mindezt azután mondja, hogy Taine-nel kapcsolatban megállapítja, számára a tudományon kívül nem volt igazság.²⁶ Ha elolvassuk Rorty meghatározását az értelmiségiről, és ismerjük valamelyest Proust életrajzát, rá fogunk jönni, hogy Proust a tökéletes értelmiségi. Olyan ember, aki szerencsés, mert elegendő szabadideje és pénze van, vágyik a bloomi autonómiára és ezért tenni is képes, diplomákat, színházakat, múzeumokat látogat és főként, sok könyvet olvas.²⁷ De mi köze van ennek a megváltáshoz? A válasz egyszerű: Rorty az értelmiség útjáról értekezve megállapítja, hogy a „nyugati értelmiségiek a reneszánsz óta három stádiumon haladtak keresztül: először Istentől várták a megváltást, aztán a filozófiától, mostanában pedig az irodalomtól.”²⁸ Mára a filozófia és a vallás marginálissá vált, s napjaink magas kultúrájában az olvasók inkább a regényekben keresik a megváltást. A legfontosabb kérdés az, hogyan érhető el a megváltás az irodalmi kultúra tagjai számára. Rorty úgy véli, a megváltás „az emberi képzelőerő mindenkori határain érhető el”.²⁹ „Ennek a kultúrának az a premisszája, hogy bár a képzeletnek a jelenben vannak határai, ezek a határok folyamatosan kiterjeszthetők.”³⁰ Így fogja felváltani az önvizsgálat és az önismeret korábbi eszméit az önkiterjesztés, mely a képzelet segítségével egyre több alternatívát kínál ahhoz, hogyan lehet embernek maradni. Rorty azt sugallja, hogy aki felfogja saját és mások végességét, az magánjellegűvé teszi autonómiára való törekvését és elhárítja a kísértést, hogy azt gondolja, valami nagyobbba tagozódott bele.³¹

III. Regények mint esetlegességek háló(zata)i

Mikor Rorty azt írja, hogy „Proust regénye kis, egymást élénkítő esetlegességek hálózata”, egy új problémakört vet fel. Rorty úgy véli, Proust „azáltal vált autonómmá, hogy megmagyarázta magának, a többiek miért nem tekintélyek,

²⁵ U.o.

²⁶ Marcel Proust, *Sainte-Beuve módszere*, In *Álmok, szobák, nappalok*, ford.: Lóránt Zsuzsa (Budapest: Filum Kiadó, 1997), 75-76.

²⁷ Rorty, Im., 2.

²⁸ U.o.

²⁹ Im., 5.

³⁰ U.o.

³¹ V.ö., Rorty, *Esetlegesség...*, 122.

csupán hozzá hasonló esetlegességek.”³² Proust, ahogy Nietzsche is, Rorty véleménye szerint azért valószínűtlen, mert tudták, hogy maga az önteremtés folyamata esetlegességeken múlik, és nem foglalkoztak szabadság és determinizmus viszonyának metafizikus kérdéseivel.³³ Az esetlegességek sorának egyik legvékonyabb érve talán az, mikor Rorty azt mondja, hogy azok az emberek, akiket Proust a regényében újraleírt – szülők, szolgák, barátok – csak egy gyűjteményt alkotnak, akikbe Proust véletlenül belebotlott, s szótáraik nem kapcsolódnak belsőleg egymáshoz.³⁴ Azért, hogy kiiktathasson mindenféle vallási, vagy filozófiai teóriát, ami egységbe fogná a regényt, a szereplők közötti kapcsolatokat is elveti. A *Trockij és a vad orchideák*ban leírja, hogy azt csodálta Proustban a leginkább, hogy nem érzi szükségét a szereplők egymáshoz kapcsolásának. Nem kapcsolja össze a dolgokat, hanem *egymásba szövi őket*. Vagy, ahogy másutt írja, kirakja a mintát, mely minta csak attól függ, hogy a kirakója mikor hal meg, s mennyi minden fér bele a mintába.³⁵ Különböző szótárak használói ugyanúgy nem kapcsolhatók össze, mint Deleuze-nél a különböző jelrendszerek. A *Megismerés helyett remény* egyik passzusában Rorty azt mondja, semmit sem ismerhetünk meg a dolgokból „azon a nagy és folytonosan növekvő viszonszövedéken kívül, amely a többi tárgyhoz fűzi őket”³⁶, Deleuze pedig egy folyamatos tanulási folyamatként tekint a prousti mű jelrendszereivel való találkozásra.

Rorty erősen igyekszik tartani az elmélet és elbeszélés különbségét, mely megkülönböztetésben egyértelműen az elbeszélés mellé áll. Egy filozófia és vallás utáni kultúrában, a szolidaritás az elérendő cél, mely csak képzelőerővel jöhet létre. Növelnünk kell az érzékenységünket, s ez csak úgy lehetséges, ha részletesen leírunk másokat, s rájövünk, hogy akiket leírunk, azok nem pusztán „ők”, hanem közülünk valók. Ennek a leírásnak a legjobb módja pedig a regény, az elbeszélés. Ezek leírnak és újraleírnak. A regények emberekről szólnak, „az általános eszmével és a végső szótárakkal szemben ...időhöz”³⁷ kötöttek. Rorty piederstálra emeli az irodalmat, de nem minden irodalmat, hisz Thomas Mann Doktor Faustusát elveti, mert úgy véli, hogy abban a szereplők egyszerűen felöltöztetett általánosságok. Tehát, „a regényforma nem tudja önmagában biztosítani az esetlegesség érzékelését.”³⁸ Rorty Proust mellett szóló legfontosabb érve, hogy vázlatait különböző perspektívákból készíti el, s ezzel erősíti meg azt, hogy egyik sem foglal el kitüntetett álláspontot.³⁹ Az

³² Im., 119.

³³ V.ö.: Im., 115.

³⁴ V.ö.: Im., 117.

³⁵ V.ö.: Im., 122.

³⁶ Rorty, *Megismerés helyett remény*, 44.

³⁷ Rorty, *Esetlegesség*, 125.

³⁸ U.o.

³⁹ V.ö.: Im., 119.

*Esetlegesség, ironia és szolidaritás*ban írja, hogy Proust „élete végén úgy látta magát, mint aki visszatekint egy időbeli tengely mentén, színeket, hangokat, dolgokat és embereket figyel meg, amint helyükre kerülnek legutóbbi leírásának perspektívájában. [...] Perspektivista volt, akinek nem kellett azzal törődnie, hogy a perspektivizmus igaz teória-e.”⁴⁰ Proust azért volt számára példa, mert a regénye segített felismerni a viszonylagosságot és az esetlegességet.

IV. És végül – az a bizonyos „kommunikál-hatatlan, magánjellegű boldogság”

A magánjellegű, kommunikálhatatlan dolgok, többször is szerepelnek Rorty önéletrajzában. Gyermekkori érdeklődéséről szólva is azt mondja, hogy „magánjellegű, fura, sznob és kommunikálhatatlan dolgok iránt is” érdeklődött.⁴¹ Például ajándékot küldött a szintén gyermek Dalai Lámának, majd pedig jöttek az orchideák. A magánjellegű boldogság egyik legjobb példája azt hiszem éppen ez az orchideás történet. Megmutatja, hogy olyan dolog is lehet fontos számunkra, ami mások számára semmit nem jelent. Ez azonban nem szabad, hogy elbátortalanítson bennünket, s főleg nem szabad leértékelnünk ezeket a dolgokat és érzéseket. Teljesen egyet tudok érteni vele, mikor azt mondja, hogy „semmilyen automatikus privilégiummal nem bír az, amire nézve meg tudjuk szerezni mindenki egyetértését azzal szemben, amire nézve nem”.⁴² S van még valami, amit érthetnék a magánjellegű boldogság alatt, és ez úgy gondolom, igazán szoros kapcsolatban áll az önteremtéssel és önmegváltással. A vallási és filozófiai létrák, amiket az irodalmi kultúra kezdett elvetni, egy érési folyamat szakaszai voltak, mely folyamatnak a végén elérhettük a magunkra hagyatkozást. Úgy érzem, hogy ez a magunkra hagyatkozás, minden biztosíték elhagyása, minden bizonyosság elvetése, az esetlegességekbe való beletörődés boldogsághoz vezet Rorty világában. A korlátoktól való megszabadulás nem kétségbeesést eredményez, hanem boldogságot. Ezt sugallja, mikor azt mondja, hogy „újonnan megtalált irodalmi kultúránk nagy erénye, hogy azt közvetíti a fiatal értelmiségieknek, hogy a megváltás egyetlen forrása az emberi képzelet, ami inkább büszkeségre, semmint reménytelenségre ad okot.”⁴³ És ugyanezt érezhetjük a *Heidegger*, *Kundera*, *Dickens* című írásának Kundera-idézetét olvasva is: „De az ember éppen, hogy akkor lesz egyénné, mikor elveszíti bizonyosságát az igazságban és a többiek egyöntetű egyetértését.” Az általánosan elfogadott nézettel szemben tehát, akkor tudunk boldogok lenni, ha elvetettünk minden mankót.

⁴⁰ Im., 125.

⁴¹ Rorty, *Trockij és a vad orchideák*, 36.

⁴² Im., 44.

⁴³ Rorty, *A nyugati értelmiség vándorútja...*, 5.

S ha már oly sokat emlegettem az átjárhatóságot és a dolgok egymásba szövést, nem kerülhetem el, hogy meg ne említsem a destabilizált állapot boldogságát, vagy a rend megtörésének, a káosz elfogadásának/tételezésének, a káosszal való szembenézésnek a filozófiai gondolatát, melyek Deleuze és Frenák Pál életművében egyaránt kulcsszerepet töltenek be. Mindannyian a bizonytalan, esetleges, destabilizált állapotok pozitívumait hangsúlyozzák, melyek kivételes erőt adhatnak az embereknek. Sajnos ennek az erőnek a szükségessége mindig aktuális volt, mégis nehéz nélkülözhetetlenségét evidenciaként kezelni. Ennek története azonban már egy következő tanulmány témája lehetne.

Irodalom

- Deleuze, G. (2002). *Proust* (J. Éva, Trans.). Budapest, Atlantisz.
- Horváth, N. (2021). Érző figyelem és folyamatos újraértékelés. Interjú Frenák Pállal és táncművészeivel a 2020-as Spid_er bemutatója kapcsán. *Ambroozia web-folyóirat*, 1(1).
- Horváth, N. (2022). *Frenák Pál Abécédairé-je* (p. 15). Budapest, Kortárs Táncért és Jelelő Színházért Alapítvány.
- Rorty, R. (1994). *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* (fordította Boros János és Csordás Gábor). Pécs, Jelenkor Kiadó.
- Rorty, R. (2007). *Trockij és a vad orchideák*. In *Filozófia és társadalmi remény* (pp. 41). Budapest, L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság.
- Teszári, N. (2008, February 26). Frenák életének egyik legmeghatározóbb (filozófiai) élménye. *Kikötő*. Duna TV.

Tények és narratívák

Az apostolok cselekedeteinek 9. fejezete a farizeus Saulus történetét mondja el, aki megbízólevéllel a zsebében Jeruzsálemből Damaszkuszba tartott. A megbízólevélben az állt, hogy tartóztassa le a damaszkuszi zsinagógában Jézus követőit. Már Damaszkusz közelében járt, amikor nagy fényesség vette körül, megjelent neki Jézus, és megkérdezte tőle: „Saul, Saul, miért üldözöl?” E látomás, mint tudjuk, alapvetően változtatta meg Saul hitvilágát.

1900. december 14-én, Berlinben történt egy olyan esemény, ami a fizikusok tudományos hitvilágát rengette meg. Azok, akik akkor jelen voltak a Physikalische Gesellschaft ülésén még nem tudhatták, hogy az a táblára írt egyenlet a kvantummechanika születésének pillanatát jelezte, ami az egész fizikai gondolkodást új alapokra helyezte. Az előadó az a 42 éves Max Planck volt, akinek fizika iránti lelkesedését 20 évvel korábban professzora, Philip von Jolly még azzal a megjegyzéssel hűtötte le, hogy „ebben a tudományágban már szinte mindent felfedeztek, és már csak néhány jelentéktelen lyukat kell betömni”.

E történetek azt példázzák, hogy akár egyetlen esemény is képes lehet a régi hitvilágot lerombolni, és egyúttal egy új hitvilág lehetőségét megteremteni. Egy esemény megtörténte tény. A tények pedig – ahogy mondani szoktuk – magukért beszélnek. De valóban magukért beszélnek-e a tények?

Kontextus

Mindkét esemény – Saulus látomása és Max Planck előadása – történelemformáló volt, amelyek hatása messze túlmutatott azon, ami magukból az eseményekből kiolvasható. Mégpedig azért, mert nagyon speciális kontextusban történtek. Egy esemény azonban különböző kontextusokba helyezhető. Saulus látomását helyezhetjük bibliai, történelmi, vagy akár pszichoanalitikai kontextusba. Főleg ez utóbbiban teljesen elveszti egyedülálló jelentőségét: látomások, de még Jézus-látomások sem számítanak ritkaságnak a pszichoanalitikai praxisban. Hasonlóképpen, egy új fizikai elmélet és a hozzá kapcsolódó matematikai összefüggés bemutatása általában nem jelent egyúttal fizikai, sőt gondolkodásmódbeli forradalmat.

Nem csak az eseményeket leíró tényállításokat, de általában is állításokat csak kontextusba helyezve lehet értelmezni. Még egy olyan triviálisnak tűnő állítás, mint hogy „A hó fehér.” kontextustól függően más és más jelentést hordoz. Tudományos, fizikai kontextusban az állítás időtől és helytől függetlenül általános érvényességgel bír, feltéve, ha az állítás mindkét terminusának pontosan meghatározzuk a fizikai jelentését. Meg kell tehát mondanunk, hogy

a víz mely kristály módosulatát tekintjük hónak és milyen fényvisszaverési képességet tekintünk fehérnek. Másfelől lehet „A hó fehér.” állítás egy kontingensen igaz megfigyelési mondat, ami az adott kontextustól függően lehet igaz vagy hamis. Aki a gleccserek környékén látott már élénk kék színű félig hó, félig jégszerű víz módosulatot, vagy akár szaharai homokkal kevert narancsos színű havas esőt, az tudja, hogy „A hó fehér.” állítás igazságértéke lehet igaz, de lehet hamis is. A kontextus lehet például az, hogy tegnap szaharai homokkal színezett hó esett, és akkor elhangzott „A hó sárga.” mondat. A kontextust ekkor a hó színének kontrasztív fókusza (Menzies, 2009, 349) határozza meg.

A kontextusba helyezett eseményre különböző narratívák építhetők. Ugyanazt a fizikai jelenséget ugyanis teljesen másképp kell elmagyaráznunk középiskolásoknak, mint mérnök egyetemi hallgatónak, és megint másképp egy tudományos szimpóziumon.

A tények tehát nem beszélnek magukért, hanem inkább arról van szó, hogy okafogyottá válnak a régi narratívák, és megnyílik az út új narratívák számára. Ahogy Saulnak elfogytak az érvei a Krisztusban hívőkkel szemben, úgy a fizikusok sem érvelhettek többé azzal, hogy „már csak néhány jelentéktelen lyukat kell betömní”.

Az igazságkeresés hivatástudata

Hétköznapijainkban mi magunk is találkozunk olyan tényekkel, amik ellentmondanak vagy ellentmondani látszanak hiteinknek, meggyőződéseinknek. Így számunkra is felmerül a kérdés, hogy vajon adjuk-e fel korábbi meggyőződésünket, vagy inkább építjük-e be az ellentmondó tényeket meglevő narratíváinkba, vagy – urambocsá! – egyszerűen ignoráljuk őket. Nem is lehet kétséges, hogy többnyire az utóbbi két lehetőség valamelyikét választjuk, hiszen meggyőződésünk feladása identitási krízisbe sodorhat bennünket, ahogy Saulnak még a nevét is meg kellett változtatnia.

Julian Baggini, bestseller író-filozófus szerint¹ az emberek többsége nyitott gondolkodásúnak tartja magát, de számos kutatás azt mutatja, hogy húszas éveink elmúltával alapvető meggyőződéseinket nem nagyon szoktuk megváltoztatni, vagy ha mégis, akkor ez mindig egy lassú folyamat. Alapvető meggyőződéseink ugyanis nem elszigetelt állítások, hanem egymáshoz kapcsolódó hitek hálózata, amelyek egy többé-kevésbé koherens világlátássá állnak össze.

Filozófusok, akik hivatásból vagy inkább hivatástudatból az igazság keresését tartják legfontosabb feladatuknak, magukénak vallják azt az Arisztotelész Nikomachosi etikájából parafrázált mondást, ami szerint „Platón a barátom, de az igazság még inkább az.” Az igazság keresésének egy életen át tartó

¹<https://medium.com/the-philosophical-inquirer/the-art-of-changing-your-mind-76fb3bb75d1d>

folyamatában a hitvilág, a filozófiai alapállás megváltozása a filozófusoknál is gyakran tetten érhető. Platón esetében a kutatók három korszakot szoktak megkülönböztetni a korai, ún. szókratészi korszakot, a középsőt és a későit. Különböző korszakaiban keletkezett írásainak összevetése (Kraut, 2022) azt sugallja, hogy a klasszikus görög filozófia ezen óriása két, kiemelkedően fontos témában, a formákat és a politikát illetően is jelentősen megváltoztatatta véleményét. A sugall szó használata azért fontos, mert maga Platón írásaiban nem nyilatkozik meg saját nevében, hanem a gondolatokat, vagy talán inkább saját gondolatait a párbeszédek szereplőivel mondatja ki. Az Államban Szókratész mély ellenszenvvel tekint a többségi uralomra, a később keletkezett Törvényekben viszont az athéni látogató részletesen ismerteti azokat a törvényi kereteket, amelyekben a nem-filozófusok is jelentős szerepet kapnak a város-állami hatalom gyakorlásában.

Az igazság kereséséből adódó filozófiai alapállás megváltozásának talán legismertebb alakja Ludwig Wittgenstein, akinél a filozófiai irodalom élesen elkülöníti a korai és a késői korszakot. Annál is inkább, mert az 1921-ben írott *Tractatus Logico Philosophicus* és az 1945-ben írt *Filozófiai vizsgálódások* közötti lényegi különbségekre maga Wittgenstein mutat rá az utóbbi mű előszavában. Példaképp legyen elég megemlíteni, hogy a *Tractatus*-ban „A kép a valóság modellje.” (2.12), majd „A kép [így] kapcsolódik a valósághoz; elér hozzá.” (2.1511). A *Filozófiai vizsgálódások*ban már egy ettől alapvetően eltérő kép fogalmat ad meg: „... de a kép nem több, mint illusztráció egy történethez. Egyedül belőle többnyire semmit sem lehet kikövetkeztetni; az ember csak akkor tudja, mit kezdjen a képpel, ha ismeri a történetet.” (663. §)

Bertrand Russell gondolkodásában még egész fiatalon, a húszas évei végén történt egy nagy változás, amikor is elhagyta idealista alapállását. Utolsó nagy filozófiai művében – *Human Knowledge: Its Scope and Limits* –, amit 1948-ban, 76 évesen írt, az utolsó mondat mintegy válasz is a véleményváltozások okaira: „[...] minden emberi tudás bizonytalan, pontatlan és részleges. E doktrínának semmiféle korlátját sem találtuk.” Ez a szkeptikusan hangzó mondat azonban a legkevésbé sem gátolta Russelt abban, hogy egész hosszú életét az igazság keresésének szentelje.

A tudományos kutatás narratívája

Az ellentmondó tények kezelésének problémájával a tudományfilozófia is hangsúlyosan foglalkozik. Egyfelől létezik a Karl Popper nevéhez fűződő falszifikációs modell, amely szerint egyetlen cáfolat elegendő ahhoz, hogy hipotézisünket véglegesen elvessük; másfelől pedig létezik az a modell, amit Lakatos Imre (1978, 126) a kutatási programok metodológiájának nevez. Lakatos szerint a tudományos programok előre megtervezettek, és kettős védőöv óvja

meg őket a cáfolatok fenyegetéseitől. Az egyik védőöv, amit negatív heurisztikának nevez, megóvjá a kutatási program kemény magját a modus tollens, azaz falszifikáció fenyegetéseivel szemben azáltal, hogy a kemény magot ségedhipotézisek veszik körül, amelyeket lehet módosítani, vagy kicserélni, anélkül, hogy a kemény mag sérülne. A pozitív heurisztika ezzel szemben magának a kemény magnak a továbbfejlesztésére irányul, teljes egészében figyelmen kívül hagyva az esetleges cáfolatokat. Ezáltal: „[...] megóvjá a tudóst attól, hogy összezavarodjék a tengernyi anomália láttán.” A pozitív heurisztika példaként Lakatos Newton gravitációs elméletét említi, aki a pontszerű Nap és egyetlen pontszerű bolygó modelljétől több lépésben jutott el az egyenlítő táján kidomborodó, tengely körüli mozgást végző több bolygós modellig, ami az interplanetáris erőket is figyelembe vette.

Newton azonban amellet, hogy minden idők talán legjelentősebb fizikusa, a mechanika mellett igen nagy intenzitással foglalkozott teológiával és alkímiával is. Ez utóbbi a mechanikához hasonlóan, de attól alapvetően eltérő kontextusban, a XVII. században a természet végső titkainak feltárásával kecsegtette a kutatókat, írja Westfall (1980, 22). Newton az alkímiát is éppoly zsenialitással (294) művelte, mint az égi és földi mechanikát vagy az optikát, de ez sem óvta meg attól, hogy alkímiai vállalkozása sikertelennek bizonyult. Ennek okát – Lakatos terminológiáját használva – az alkímia kemény magjában kell keresnünk. A XVII. század embere számára az alkímia óriási jelentőséggel bírt, mégpedig azért, mert ugyan a mechanikai természetfilozófia sem tagadta Istent, mint Teremtőt, de a természet folyamatos működéséhez a léleknek nem volt szükség. Az alkímia ezzel szemben abból indult ki, azaz a kemény mag az volt, hogy a lélek nem csupán részt vesz a működésben, de a léleknek primátusa van az anyaggal szemben.

Fizikai elméletek kidolgozása nem ritkán egy kemény mag definiálásával kezdődik, ami nem feltétlenül nyugszik kísérleti eredményeken. Napjaink egyik legfontosabb, kidolgozás alatt álló fizikai elmélete a húr-elmélet abból a kísérletileg nem igazolt hipotézisből indul ki, hogy az anyag legkisebb részecskéi rezgő húrokként viselkednek. E sorok írásakor, 2022-ben nem tudható, vajon a húr-elmélet hoz-e egy szenzációs áttörést, vagy az alkímiához hasonló sorsra jut.

Az események közötti kapcsolat

A tények pillanatfelvételek: a dolgok állása a tér és az idő egy meghatározott helyén. Vajon mi tartja össze az időben egymás után következő tényeket? Hogyan áll össze a pillanatfelvételek sorozata mozgóképpé? Honnan van az a szabályosság, hogy a filmkockák egy kirakós játék elemeihez hasonlóan szabályosan illeszkednek egymáshoz?

A filozófia történetében elsőként David Hume tett fel effajta kérdéseket. Válasza, ami szerint nem találunk semmi olyasmit, ami a különálló eseményeket egymással szükségszerűen összekapcsolná, forradalmasította az okság filozófiáját. Hume egyúttal azt is állította, hogy empirikusan csupán az egymást követő események közötti szabályosságot tudjuk megfigyelni. Másképpen szólva két esemény között nincs szükséges kapcsolat (necessary connexion), de van az esemény típusok között szabályos együttjárás (constant conjunction). A szabályosság azonban nehezen definiálható fogalom, ezért ma is választóvonal van az oksággal foglalkozó filozófusok két csoportja – a szingularisták és anti-szingularisták – között. Előbbiek szerint minden esemény egyedi, míg utóbbiak szerint az események típusokba sorolhatók.

Immanuel Kant, amint az többek között a Prolegomena előszavából is kiderül, jól ismerte és nagyra becsülte David Hume munkásságát: „Nem mindenkinek adatott [ugyan] meg, hogy olyan éleselméjűen és ugyanakkor magával ragadóan írjon, mint David Hume [...]”. A metafizika történetének egyik legfontosabb eseménye, írja, „az a támadás, amelyet David Hume intézett ellene”. Hume „támadása” az ok és okozat, előbb említett kapcsolata felől érkezett, de ez nem csupán az okság mibenlétét kérdőjelezte meg, hanem a metafizikát általában. Kant rájött, hogy „Hume ellenvetését”-re a megoldás nem lehet partikuláris, hanem a teljes metafizikát kell új alapokra helyeznie, mert: „[...] az ok és okozat kapcsolatának fogalma távolról sem az egyetlen, amelynek révén az értelem a priori gondolja el dolgok kapcsolatát, sőt, a metafizika teljes egészében ilyen dolgokból áll.” Ebből adódóan az okság vizsgálata A tiszta ész kritikájának szerves része lett, ezért tökéletesen illeszkedik Kant természetfilozófiájának egészéhez. Ahogy Boros János (2009, 147) írja: „A kauzalitás az időbeli egymásutániség összefüggő tapasztalata, a valóság megismerése a szubjektum által biztosított feltétele, melynek sémája a szabályozott egymásutániség rendje. A kauzalitás kategóriája és sémája nélkül nem létezne számunkra egy időben összefüggő és eseményekből álló világ.”

A múlt század közepe táján a tudományfilozófusok egy része úgy gondolta, hogy léteznek olyan átfogó törvények, amelyek az egyedi események sorozatát folyamattá köti össze. A fizikában, amelynek egyik módszertani alappillére az azonos körülmények között megismételhető kísérlet, jól működik ez az elv. A vákuumkamrába helyezett tollpihe pontosan ugyanazzal a gyorsulással esik le a kamra aljára, mint egy ólomgolyó, akárhányszor is ismételjük meg a kísérletet. Carl Hempel 1942-ben *The Function of General Laws in History* írott esszéjében amellett érvelt, hogy egy történelmi magyarázat is csak akkor lehet érvényes, ha igazolása általános törvények alapján áll. A két legfontosabb ellenvetés ezzel szemben az volt, hogy egyfelől a történelemben nincsenek általános törvények, másfelől viszont vannak meggyőző sémák, amelyek alapján

érthető a történelmi cselekmények és következményeik, de ezek nem tartoznak az általános törvények közé. Nancy Cartwright (1983) az átfogó törvény elmélet egyik jelentős kritikus. Állítása szerint a fizika alaptörvényei nem a világról tesznek állításokat, hanem a modellekben levő entitásokról és folyamatokról.

A Hume által felvetett – szükségszerűség kontra szabályosság – probléma még napjainkban sincs lezárva. David Chalmers (1966, 75) szerint, ha adva lenne valamennyi fizikai entitás eloszlása térben és időben, akkor logikailag lehetséges lenne, hogy minden szabályosság valamiféle hatalmas kozmikus koincidencia folytán jött létre, anélkül, hogy okság létezne. De hasonló a helyzet – folytatja Chalmers – kisebb dimenzióban is: logikailag lehetséges, hogy egy adott, okságinak tűnő kapcsolat, csupán események egymásutánisága. Az okság létezésével kapcsolatos szkeptikus hozzáállást, mondja, csak a legjobb magyarázat elvére való hivatkozással lehet valamelyest elhárítani.

Az a szemünk előtt lejátszódó nagy színpadi játék, aminek nem csak nézői, de gyakran szereplői is vagyunk, egyszeri, soha vissza nem térő, meg nem ismétlődő jelenetek, természeti és társadalmi folyamatok sorozata. Ezek a folyamatok nem gondosan kipreparált kísérletek laboratóriumi körülményei között mennek végbe, ezért többnyire nem állnak rendelkezésünkre olyan átfogó törvények, amik az egymást követő események sorrendjét kötelező érvényűvé tennék. A hipotézisem az, hogy hasonlóan ahhoz, ahogy egyedi tényeket narratívával értelmezünk, ugyanúgy a tényeket is a narratíva fogja össze. Ami persze nem zárja ki azt, hogy abban természeti törvényekre hivatkozzunk, de annál lényegesen szélesebb értelmezésű, mert magában foglalja hiteinket, vágyainkat, érzelmeinket és céljainkat is. De ezen túl azt is, hogy kinek szánjuk.

Természeti jelenségek narratívája

Vannak olyan természeti jelenségek is, amelyek azt az érzést kelthetik bennünk, hogy a változások rendkívül szabályszerűek. Tudomány-népszerűsítő könyvek visszatérő példája, a bolygók mozgása a Naprendszerben azt sugallja, hogy a világ matematika. Valójában azonban a Naprendszer is – minden emberi léptékkal mért stabilitása ellenére – mint minden más rendszer a keletkezés-lét-elmúlás törvényének van alávetve. Az emberi léptékkal mért stabilitás hiánya egyben az élet lehetetlenségét jelentené bolygónkon. Másfelől a Naprendszer ugyanúgy egy nyitott rendszer, aminek határait nem tudjuk egyértelműen meghúzni. A természeti folyamatok színtere nem a laboratórium, ahol sikerülhet egy többé-kevésbé zárt rendszert kialakítani. Ezek egy elképzelhetetlenül nagy, nyitott rendszerben játszódnak le, amelyeknek kiválasztott részeit kísérleteink csak közelítőleg demonstrálnak, modelljeink pedig csak közelítőleg írnak le. Az égés három feltétele egy olyan oksági modellt ad meg, aminek kísérleti demonstrálása is a legegyszerűbbek közé tartozik, sőt néha

még szándékunk ellenére is sikerülhet. Alig tudunk egyszerűbben vizsgálható feltételeket elképzelni, mint az éghető anyag, a levegő jelenléte és a gyulladási hőmérséklet. Mégis, erdőtűzek előrejelzésénél megoldhatatlan nehézségekbe ütközünk, többek között azért, mert egy erdőtűz kitörése szoros kapcsolatban áll az időjárással. A levegő páratartalma, az eső, a szél és megannyi más időjárási tényező elősegíti, vagy éppen meggátolja az erdőtűz kitörését.

Jeff Haby amerikai meteorológus, a theweatherprediction.com webhely szerkesztője az előrejelzések nehézségét jól jellemzi ezzel a mondatával: Az eső valószínűsége általában akkor 100%-os, ha éppen esik. Az időjárás előrejelzésére több fajta matematikai modell létezik – Haby hatot nevez meg –, amelyek közül mindegyiknek van előnye és hátránya. Hogy ezek közül melyik teljesít a legjobban, az függ a földrajzi helytől, az időjárási körülményektől és a rendelkezésre álló adatoktól. Egy időjárás előrejelzési modell számítógépes programmá alakított matematikai egyenletrendszer, amelynek kezdeti feltételrendszere – azaz a program bemenete – az aktuális időjárási adatokat tartalmazza. Az egyenletrendszer megoldása megadja az időjárás jövőbeli alakulását. Az előrejelzések pontatlanságát Haby számos különböző problémára vezeti vissza. Ezek mindegyikét az alábbi négy csoport valamelyikébe sorolhatjuk:

A modell a tényleges helyzet erős leegyszerűsítése.

A kezdeti feltételek ismerete pontatlan.

A modellel ellentétben a rendszer nem zárt.

A rendelkezésre álló számítógépes teljesítmény elégtelen.

A fenti négy tényező egyben általánosan megadja, hogy mennyiben térnek el modelljeink a laplace-i démon által kifejezett ideáltól. Általánosan igaz az is, hogy e tényezők együttes hatására az előrejelzési hiba exponenciális növekszik az idővel. Konkrétan ez azt jelenti, hogy a másnapi időjárás előrejelzése sokkal pontosabb, mint a további napoké. Egy hétnél hosszabb távú időjárás bizonytalansága olyan nagy, hogy az szinte alig megbízhatóbb, mint az, ami a földrajzi helyből és az adott évszaktól triviálisan következik.

Az időjárás előrejelzése tehát rendkívül összetett mérés technikai és matematikai modellezési eljárások összessége. Akkor, amikor egy csinos hölgy vagy jólöltözött úr a televízió kamerái elé lép, hogy ismertesse az időjárás jelentést, akkor a háttérben már lefutottak mindazok a számítógépes programok, amik a várható időjárást modellezik. Ezekből a háttérben végzett, bonyolult számításokból olyan narratívák maradnak, mint, hogy „Lehűl a levegő, mert kelet felől front éri el a Kárpát-medencét.” vagy „Esőre számíthatunk, mert a nyugat felől érkező nedves légtömegek elérik hazánkat.”

A történelem narratívái

Peter Menzies (2009, 344) szerint megadhatók természetes kapcsolatokon alapuló oksági magyarázatok, ahol konkrétan megtörtént eseményeket kapcsolunk össze, amelyek adott időben, adott helyen ténylegesen megtörténtek. Például az I. világháború kitörésének okaira megadható egy természetes oksági magyarázat:

1) 1914. június 28-án, Szarajevóban Gavrilo Princip szerb nacionalista lelőtte Ferenc Ferdinándot, az Osztrák-Magyar Monarchia trónörökösét.

2) 1914. július 22-én Wladimir Giesl von Gieslingen az Osztrák-Magyar Monarchia belgrádi követe átadja a Monarchia ultimátumát a szerb kormánynak.

3) 1914. július 22-én a szerb kormány az ultimátumot egy pont kivételével elfogadja.

4) 1914. július 28-án a Monarchia hadat üzen Szerbiának.

Ez egy esemény orientált leírás. Az egymást követő négy esemény mindegyike egy konkrét történés, amely helyhez és időhöz kötött. Továbbá el-
mefüggetlen, legalábbis annyiban, hogy osztrák-magyar és szerb történészek egyaránt megerősítenék ezen események megtörténtét, és a leírás annyiban tudományosan lényegbe vágó, hogy feltehetőleg a történészek többsége ezeket tartaná a merénylet és a háború kitörése közötti időszak legfontosabb eseményeinek. Az események mindegyike kontingensen igaz és kontrafaktuálisan igazolható.

Von Wright (1971, 142) az I. világháború kitörésének okát vizsgálva megállapítja, hogy a Szarajevóban eldördült lövéseket joggal nevezhetjük a világháború „okának”, de az ok szó alatt itt nem hume-i okságot vagy nomikus kapcsolatot kell érteni. Ezt a fajta oksági magyarázatot kvázi-kauzálisnak nevezi, egyszerűen azért, mert nem egy általános törvényen alapul. Ez azonban nem feltétlenül jelent minőségi ítéletet a kvázi-kauzális magyarázatokkal szemben. Von Wright szerint a történelmi folyamatok magyarázatát a motivációs háttér és az esemény láncolat együttesen szolgáltatja. Egyfelől a bekövetkezett események befolyással vannak a motivációs háttérre, másfelől az így megváltozott motivációs háttérből új események történhetnek.

Van négy egymástól független esemény, amelyek egymással – ahogy ő mondja – gyakorlati szillogizmussal kapcsolódnak egymáshoz, mégpedig azon feltételek között, amit a motivációs háttér szolgáltat, amely nem más, mint Osztrák-Magyar Monarchia balkáni politikája. Ebben a motivációs háttérben az osztrák-magyar kormány úgy ítélte meg, hogy a merénylet alapvetően veszélyezteteti balkáni politikáját, ezért tartotta szükségesnek az ultimátum kibocsátását. Röviden: a merénylet csak az adott motivációs háttérben vezetett az ultimátumhoz. Az, amit von Wright motivációs háttérnek nevez, az végül is a

kontextus, és abban természetesen igaza van, hogy az eseményeket csak a kontextusban lehet értelmezni.

Kérdéses azonban, hogy a kontextus nem lényegesen szélesebb-e, mint ahogy azt von Wright tárgyalja. Véleményem szerint ugyanis az I. világháború kitörésének okaira egy általánosabb, európai nagyhatalmi kontextus jobb magyarázatot ad, amit például az alábbi tényekre alapozva határozhatunk meg:

1) Az Osztrák-Magyar Monarchia délkeleti, többségében szlávok által lakott területein megerősödtek a Monarchia integritását veszélyeztető nemzeti mozgalmak.

2) Oroszország támogatta a pánszláv törekvéseket a Balkánon, ami fenyegette a Monarchia biztonságát.

3) Németország elég erősnek érezte magát, hogy keleti és nyugati szomszédait egyidejűleg legyőzze.

4) Franciaország revánsot akart venni Németországon az 1870-71-es porosz-francia háborúban elszenvedett vereségért.

A kontextust tehát tényekre alapozva definiálhatjuk, de ezek a tények már lényegesen „puhábbak”, mint az eseményorientált leírás tényei. De nem csak puhábbak, de nyitottak is abban az értelemben, hogy a kontextust nem tudjuk teljeskörűen definiálni. Felmerülhet például a kérdés, hogy a fent megadott körülményekhez vajon nem tartozik-e hozzá Nagy-Britannia szerepe, amely mindig is nagyon ügyelt a hatalmi egyensúly megmaradására az európai kontinensen. Nem valószínű, hogy az ultimátum aláírója, vagy annak kidolgozója erre egyáltalán nem gondoltak, vagy ha nem, akkor ez utólag tekintve, végzetes hiba volt. A kontextus „puha” tényeiből áll össze egy még puhább narratíva, amelynek objektivitása gyakran ilyen-olyan nacionalista megfontolások áldozatává válik. Az ez alóli kivételek ritkák. Az Anglia és a Francia Királyság között dúló 100 éves háborúnak például napjainkban, közel hatszáz évvel a csatározások lezárása után, két nagyon különböző narratívája van: az egyik az angol, a másik a francia történelemkönyvekben áll, pedig az események, a tények mindkét esetben ugyanazok. Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a természeti és társadalmi folyamatok narratíváinál mindig is tetten érhetők azok a szubjektív tényezők, amik végső soron a történetet elbeszélő narrátor céljainak van alárendelve.

Üres narratíva és néma tények

Vajon a tényeknek vagy a narratívának van-e primátusa? Tudunk-e tényeket gyűjteni narratíva nélkül, vagy megfordítva lehet-e narratívánk tények nélkül? Létezhet-e egyáltalán ténymentes narratíva, vagy megfordítva felsorakoztathatunk-e tényeket csak úgy, narratíva nélkül? Úgy hiszem, hogy a tények csak akkor beszélnek magukért, ha a narratívát hallgatólagosan hozzágondoljuk.

Immanuel Kant egyik híres gondolatát parafrázálva mondhatjuk: „Tények nélkül üres a narratíva, narratíva nélkül némák a tények.”

Vizsgálódásaink során a narratívát többnyire a kultúrához, a tényeket pedig a tudományhoz kötjük. De nem éppen a filozófia feladata-e felmutatni, hogy nincs éles választóvonal a narratívák és tények között, ahogy nincs éles választóvonal a kultúra és a tudomány között sem? Ez utóbbi két szót bátran egybeírhatjuk úgy, ahogy az a bennünket, a Doktori Iskolát befogadó fakultás nevében áll.

Irodalom

- Boros, J. (2018). *Immanuel Kant*. Budapest: MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont.
- Cartwright, N. (1983). *How the Laws of Physics Lie*. Oxford: Clarendon Press.
- Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. ([1787] 2009). *Die Kritik der reinen Vernunft* (J. Kis, Trans.). Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- Kant, I. ([1795] 1999). *Prolegomena* (É. John & L. Tengelyi, Trans.). Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- Kraut, R. (2022). Plato. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition). Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/plato/>
- Lakatos, I. (1978). *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Menzies, P. (2009). Platitudes and Counterexamples. In H. Beebe, C. Hitchcock & P. Menzies (Eds.), *The Oxford Handbook of Causation* (pp. 341-367). Oxford: Oxford University Press.
- Russell, B. ([1948] 2009). *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- von Wright, G. H. (1971). *Explanation and Understanding*. Ithaca, NY, and London: Cornell University Press.
- Westfall, R. S. (1980). *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. ([1922] 2004). *Tractatus Logico-Philosophicus* (fordította G. Márkus). Budapest: Atlantisz Könyvkiadó.
- Wittgenstein, L. ([1953] 2009). *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

A Zene Metafizikája? – Válaszkísérlet három kötetben

A zene metafizikájának feltárására tett kísérletem egy három kötetes filozófiai kutatás, amelyben a zeneművészettel és a zenével, mint jelenségvilággal, és még talán valami mással. Igyekszem eloszlatni a nem fizikaival kapcsolatos misztikumot, babonákat és előítéleteket, és helyükre egy elméleti struktúrát emelni, amely a zenei hangok fizikai és matematikai szabályain és azok természeti törvényein alapszik, de túl mutat rajtuk, azaz egy meta tartomány felé irányul. Ebben a meta tartományban vizsgálom meg az elme és a világ kapcsolatát, és a vizsgálódás eszköze- és csatornájaként a zenét alkalmazom, annak nem csupán empirikus természetével. A zene fogalmának elemzésétől a zenei jelenségeken át a zenemű – és a vele kapcsolatos *létezők* – ontológiai, és – az ember, mint a világot megismerő szubjektum felőli – ismeretelméleti vizsgálatára tett filozófiai kísérletek nyomán, a zenéről való értekezésemhez két alapot választottam. Az egyik tartalmi-módszertani, a másik szerkezeti-formális.

A zenéről, és a vele kapcsolatos létezőkről, elméleti entitásokról feltett ontológiai és ismeretelméleti kérdések megválaszolásához a *metafizika* szab keretet. Ez a módszertani keret, ami az értekezést tekintve statikus, akkor kap dinamikus jelleget, amikor egy olyan eszközzel párosul, amely a szövegnek narratívát, folyamatosságot és egységet biztosít. Ez az eszköz a *szonáta forma*, amely a nyugati zenei hagyományban (főleg a klasszikus zenében) gyakran alkalmazott forma. Míg a szonáta forma a zeneművet alkotó zenei szövetet szabályozó tág proto-szemantikai szabályokat rögzíti és fenntartja, a szerkezeti jellemzőit tekintve rugalmas és modalitásokra nyitott marad. Így a szonáta forma nem csak a zeneszerzés egyik strukturális eszköze, hanem a zenei gyakorlatban (egy zenei előadás során) a zenei folyamatnak többértékű narratív lehetőségét is biztosít.

Leválasztva a zenétől, egy formai/szerkezeti eszközként a fogalmi tartományban is alkalmazható. Három tagú szerkezete hasonlít a tudományos írások, irodalomelemzések és további tudományos, illetve kritikus írások háromtagú szerkezetére, néhány eltéréssel és sajátossággal. Így a kísérletem eredményeképpen a filozófiai tanulmányomnak folyamatosságot és egységet biztosít az adott témában. A tanulmányom metafizika alapú narratívájának – jelen esetben a zene nem csak analitikus filozófiai megközelítésének – az egysége úgy jöhetett létre, hogy annak a felépítésére, tagolására és rész-tematikáira a szonáta forma statikus jellegét alkalmaztam. A szonáta a tanulmányom *szerkezeti/formális* pillére, míg metafizika annak *tartalmi/módszertani* pillére. Ahogy a tanulmányom alcímében szerepel, így jött létre a Filozófia

Szonáta, amely *analitikus restrukturálás*ban taglalja a zenét. Analitikus restrukturálásban, mert ahogyan egy zenemű a végéhez érve maga a zenemű a befogadó számára teljessé válva szintetizálódik, a jelenségi állapotában, mint egy folyamatban minden egyes pillanatban egy befogadói analízisen megy keresztül. Az előadói szintézis és analízis egyidejű és folyamatos megvalósulásáról érvelek a tanulmányomban. Ennek a folyamatnak, az elmecelekvésnek a típusát, analitikus restrukturálásnak nevezem.

Az alapkérdés az, hogy mivel foglalkozik a zene filozófiája, mit tartalmaz? A választ néhány kérdéssel igyekszem körülírni: A zene hang? Vagy hangok? Ha igen, milyen hangok? A hangok jelenségek? Akusztikus jelenségek? Vagy valami más jellegű jelenséghez tartoznak? Ha a hang jelenség, akkor a zene jelenség? A zene mikor „zene, mint jelenség”? Amikor halljuk, amikor meghalljuk, vagy amikor hallgatjuk? Mit hallunk és mit hallgatunk? Hangokat hallunk. Mondhatjuk, hogy a zene hallott hang? A természet tele van hangokkal, azok is zenék? És a beszéd? Az is hangokból áll. Mondhatjuk, hogy a nem természeti és a nem-beszéd hangok is zene? Ha ezt elfogadjuk, mit kezdünk azokkal a pillanatokkal, amelyek az általunk zenének nevezett jelenségekben zenei-hang-nélküliek, vagyis hangszünetek?

A zenét közelítsük meg más oldalról. Hangokon kívül mi alkothatja a zenét? A zeneművek? Mi a zenemű? Valami hallott? Valami leírt? Valami előadott? A leírt dolog, egy jelrendszerben alkotott kép vagy grafika. Ez lenne a kotta? Tán a zene? Ha a kotta tárgy, a tárgyban lévő kottakép a zene? Akkor mi a kotta? A kotta zenemű? Vagy a zenemű a kotta? Ha azt mondtuk, hogy zene valami hallott, akkor kotta, hogy lehet zene vagy zenemű? Ha a hallás és a hangok felől közelítjük a kérdést, a hallott valami a zenemű? Hogyan lehet körülhatárolni a zeneművet a hallott valamiben, egy akusztikus folyamatban, amibe sok más hang is belekeveredik, amely nem tartozik az előadott műhöz, azaz nem-zenei? Pl. a teremben hallható zajok, a légzésünk hangja, a helyszín mellől vagy kívülről érkező hangok mind belekeverednek a hallott valamibe. A komplex hangjelenségben (az akusztikus folyamatban) hol és mikor találjuk a zeneművet? Hogyan választhatjuk le a zeneművet ezektől a hangoktól?

Feltételezzük, hogy az akusztikus folyamat a zenemű. Mi történik a zeneművel, ha véget ér az előadása, amely létrehozta az akusztikus folyamatot? Az előadás azonos az akusztikus folyamattal? És a komplex hangjelenséggel? Hol található a zenemű, amikor nem szólal meg, amikor nem szólaltatják meg? A szerző elméjében? Egy mentális formában? Ha a szerző már nem él, vele együtt megszűnik létezni a zenemű elmebeli formája? Minek nevezzük azt, ami az előadó elméjében van, amit belül hall? Az is a zenemű? És ha igen, az ugyanaz, amit a szerző saját elméjében hallott? Honnan tudhatjuk vagy hogyan mérhetjük azt? Honnan tudhatjuk, hogy egy zenemű a maga mentális

formájában milyen lehet más elmékben? És mit kezdünk a hallgatóval? Ő mit hall? Az miben tér el attól, amit az előadó, illetve a szerző hall, vagy hallott? Ha ezek nem azonosak, akkor, hogy lehet egy és ugyanazon zeneműről beszélni? Ha nem tudunk egy zeneműről beszélni, akkor hány zenemű az, amit hallunk?

Ha minden egyes előadás esetén, pontosabban minden alkalommal, amikor előadják a zeneművet (egy zeneműről beszélve), másképp szól a zenemű, és ha mindig belekeveredik egy-egy hiba, rossz intonáció, hamis hang, és hasonló, akkor hogyan beszélhetünk egyazon zeneműről? Ha egy rögzített felvételt hallunk, mi az, amit hallunk? Ezt a komplex hangjelenséget minek nevezhetjük? Előadásnak vagy felvételnek? A felvétel lemezre (CD-re) vagy más anyagra van rögzítve; ilyen jellegű anyag nem lehet sem a zenemű, sem a zene, a digitális jelsor sem. De mi a felvétel? Az, amit hallunk? Ha az, amit hallunk egy komplex hangjelenség, akkor mi a felvétel, ha az anyag, amire a hangjelenséget rögzítettük, nem maga a felvétel?

Menjünk vissza az élő előadásra. Ha valaki nem egy „zeneművet” ad elő, hanem rögtönöz, hol van a zenemű? Van ezekben a jelenségekben zenemű? Ha nincs, akkor mi az, amit hallunk? Ilyen zenében (feltéve, hogy tudjuk, mi a zene) az, amit hallunk, nem nevezhető csupán rögtönzésnek, mert sok olyan akusztikus jelenség van, ami soha sincs rögzítve, és nincs kottában leírva, száj/fül hagyományok útján öröklődik, és nem zeneműveknek hívjuk őket, mégis azonosíthatók maradnak. Pl. népdalok, néptáncok. Mondhatjuk, hogy nem tudjuk pontosan meghatározni, mi a zene? Lehet pontosan meghatározni mi a zenemű? Ezekre és hasonló kérdésekre keres válaszokat a zenefilozófia. A válaszok keresésére három kötetben teszek kísérletet.

A doktori értekezésem, amely a *Zene Metafizikájának*, a kutatásomnak az első kötete, feltáró jellegű. Egy *Bevezető* és egy *Expozíció*, amelynek a kidolgozása a második kötetben történik. A kezdetben feltettem a kérdést, hogy mi a zene? A kutatásom elején a célom egy zene definíció megfogalmazása volt. A szónak utána nézve több szótárban és enciklopédiában – online is –, nagyot csalódtam. Mint aktív zenész, művész, aki több mint négy évtizedet töltött a világ számos országának színpadán, aki zenei tapasztalattal, gyakorlattal és ismerettel rendelkezik, minden zenei definícióban, illetve leírásban, hibákat találtam, vagy hiányosságokat, ellentmondásokat. Esetenként mindegyiket egyszerűre. A definíciókra adott gyakorlati példák is hibákat tartalmaztak. Ahol nem volt hiba ott feltűnt a zene fogalmának nem egyértelmű, homályos vagy zavarosnak mondható használata. Az ilyen jellegű homály, amely a zene fogalmának diszkurzív használatában felmerül, a szakirodalomban egyértelműségnek nem hagy teret. A nyelvek szótárai és a nyelvi gyakorlatok, vagy korlátokat

szabnak az értelmezésnek, vagy lehetőséget adnak a homályos fogalomhasználatnak.

Meg tudjuk határozni, hogy ha a zenéről beszélünk, nem lehet kizárni a *jelenségvilágot* és a *tapasztalást*. A kettőjüknek a *szubjektumban* való összekapcsolása a McDowell-i *minimális empirizmussal* alátámasztható. John McDowell szavaival „a gondolat empirikus világ felé irányultságának a gondolata csak akkor értelmezhető, ha az a tapasztalat törvényszéke által felelősségre vonható, azzal a felfogással, hogy a világ hatást gyakorol az észlelő szubjektumokra.”¹ A minimális empirizmus szerint az *érzéki interfésznek* (a kanti *szemléletnek* mint egy metaforikus felületnek) van egy empirikus oldala (*reális oldala*), amely a Sellars-i „természet logikai terének” (logical space of nature-nak) felel meg; a másik pedig az *ideális oldala*, amelyet Wilfrid Sellars az „ész logikai terének” (logical space of reason-nak) nevez. Ennek elfogadásával folytatom a kutatásomat.

Az értekezéseim, a vitáim és a dialógusaim nagy része arra összpontosít, hogy az elme hogyan viszonyul a világhoz, és a világ hogyan kapcsolódhat az elméhez. Ebben segítségemre van a zene, amely nem fogalmi és kizárólag szemléleti, azaz csupán érzéki hozzáférésünk van a zenei jelenségvilághoz, amely csak feltételesen kapcsolódik a fogalmi tartományhoz, de a tapasztalásban legtöbbször nem. Érzelmek és gondolatok keletkezésének oka lehet a zenei jelenség, és róla tudunk beszélni, érvelni, elmélkedni és vele való tapasztalatainkat közölni, körülírni. Ezek nem tartoznak közvetlenül ahhoz, amit zenének nevezünk, de a zenei hermeneutikához igen. A zenei hermeneutika, vagyis a zene és hermeneutika kapcsolata a második kötet tárgya, amelyben a *zenei megértéssel*, illetve a *zene értelmének* a kérdésével foglalkozom. Meg kell értenünk a zenét? Ha igen, milyen módon? A zene nem fogalmi, és amennyiben a megértést az értelemhez és a fogalmisághoz kapcsoljuk, hogyan beszélhetünk a zene megértéséről? Meg kell értenünk a hallott zenét ahhoz, hogy őt élvezni, átélni, hozzá csatlakozni tudjuk? Mit kell „értsen” a hallgató és az előadó, egy előadás során a hallottak kapcsán? És az előadó a zeneművek tanulása során? A szubjektum (akármelyik szemszögből nézve, legyen az az alkotó, újraalkotó, vagy befogadó) zenei lexikális háttérismerete mennyiben befolyásolja a zenével való találkozások minőségét?

A felmerülő kérdések premisszáinak tisztázása végett meg kellett határoznom, hogy melyik típusú zenét elemzem és mit zárok ki. A nyelvi/diszkurzív problémákat, és a nyelvvel kapcsolatos filozófiai vitákat ki kellett zárnom az elemzéseimből, hogy a zenét *nyelvfüggetlen* formájában, önmagában

¹ McDowell, J.: The very idea of thought's directedness at the empirical world is intelligible only in terms of answerability to the tribunal of experience, conceived in terms of the world impressing itself on perceiving subjects. *Mind and World*. Harvard University Press. Cambridge, MA. 1996:XVI.

(hangok összetételeként) tudjam vizsgálódás alá vonni. A történetiségében két típusú zenét lehet megkülönböztetni, a szöveget és a nem-szöveget. A nem-szöveges alatt azt értjük, hogy nem tartalmaz szöveget, nem szöveg az ihlete, nincs szöveg alapú programja és nem kísér szöveget. A szövegekkel való kapcsolatot festményekkel, szobrokkal, épületekkel, és más nem-zenei műalkotásokkal lehet kibővíteni. Az ilyen jellegű zenét *tiszta zenének* vagy *abszolút zenének* nevezzük.

A zene fogalmának diszkurzív használatában több paradoxont fedeztem fel. Ezt úgy írom le, hogy *a zene egy önmaga fölé helyezett rendszer, amely lehetővé teszi a zenei halmaz definiálhatóságát. A zene önmaga a metafogalmi állapotában végtelen; a zene egy meta állapot ad infinitum.* Ebből kitörni a zenei hermeneutikával lehetséges, amely háttérében „szolipszisztikus dialektika” található. A szolipszisztikus dialektika kifejezést nem más filozófiai elméletekből kölcsönöztem. A második és harmadik kötetekben bátorkodom megmagyarázni, hogy mit értek alatta. Az első kötetben a fő zenei kérdések mellett Kurt Gödel platonista szemléletének, a bizonyíthatóság és a definiálhatóság párhuzamának, a moduláris agy/elme elméletnek és az okságnak a zenével való kapcsolatáról és összefonódásáról érvelek. Ezek között feltárok egy alternatív javaslatot a tudat és az elme struktúrájáról, továbbá bevezető jelleggel a zene apriori szemléleti formai lehetőségéről érvelek. Ezt a javaslatot a továbbiakban (a harmadik kötetben) a zene *felbukkanó* (emergent) jellegével állítom szembe. A kortárs zenefilozófiában az emergentista (emergentist) megközelítés nagyon friss, ami a harmadik kötetem végének az átírását szükségeltetheti.

Az első kötetben következőképpen cáfolom a zenei formalizmust. Ha feltételesen mondjuk, hogy a zenének nincs szemantikai jellege – amely érvelés alapja lehet az, hogy a zene nem fogalmi –, akkor feltételesen kijelenthető, hogy pusztán szintaktikus formális rendszerről lehet szó. Ez a feltételezés összhangban lenne Eduard Hanslick állításaival, a zenei formalizmusával és a „tiszta” zenével kapcsolatos elképzeléseivel. Ezzel ellentétben azt állítom, hogy a zene szintaktikus szintje – a hangok fonémaként való érzékelése (ahogyan ez a beszélt/természetes nyelvek esetében van) és azok közötti (hang)összefüggések szabályrendszere – a zene szemantikai szintjére vezethet, amely csak a zenei jelenségekben észlelhető, azaz az empirikus tartományban, egy *zenei metanyelvi szinten*; ennek az állításnak az a feltétele, hogy el kell fogadnunk a zene nyelvi (vagy inkább quasi-nyelvi) jellegét. A zenei írást zenei nyelvnek tekinthetjük, hasonlóan egy formális nyelv írásrendszeréhez. Az említett zenei empirikus tartomány a zene szemantikai jellegének többértű, több szintű kifejezhetőségét biztosítja. A zene meta tartalma a zene nyelvi (vagy szemantikai) szintjével korrelációban áll. Egyik nem létezhet a másik

nélkül. Magasabb meta szinteken ez teszi lehetővé számunkra, hogy a zenéről és a zenei jelenségekről való kijelentéseinkben, önkifejezéseinkben és állításainkban fogalmiságot használhassunk. Ugyanakkor a zenei jelenségek szavakba foglalása mellett – vagyis a zene leírása és a hangjelenségeken túl a zenéről való írás mellett – az igazság kérdése feltehető minden zenei fogalomról és annak definíciójáról a zenei jelenségek, valamint ezeken alapuló zenei *javaslatok* kapcsolatában. A zenei javallattételről érvelek a harmadik kötetben, amely szerint a zenei nyelvben nem találhatók alany, állítmány, és hasonló nyelvi mondatrészek, ellenben csupa javaslattétellel találkozhatunk, ami a zene (mint nyelv) modális jellegére utal.

Fizikai jelenségeknek számító zenei hangokat nem csak fizikai, hanem *metafizikai tárgyak*ként is lehet érteni. Ha a hangok a legkisebb entitások, amelyek a zeneművek létrehozásához vezetnek, és ha fizikai tárgyakként fogadjuk el a hangokat, mereológiaiailag azonosíthatók kell lenniük a zeneművekkel, mint szintén fizikai tárgyakkal. A feltételezés azért vall kudarcot, mert a hangok ontológiai jellege nincs összhangban a zenemű ontológiai jellegével. A zeneműről nem állítható, hogy csak és kizárólag hangokból áll. A zeneműről szóló ontológiai problémákat a második kötet első felében tárom fel, amely szerint az ontológiai rendszerek összeegyeztethetetlenek egymással. Ebben az értelemben zsákutcába kerülünk. Ha a zenemű önmagában véve cél, és hangok alkotják, akkor mindkettőnek (a zeneműnek és a hangoknak) ontológiai szempontból vagy fizikainak vagy metafizikainak kell lennie. Ugyanazt állíthatjuk a zene és a hangok ontológiai kapcsolatáról. Ugyanakkor fizikai entitásnak lehet metafizikai megfelelője. De ebben az esetben egyik entitás nem lehet a másiknak része, vagyis ontológiaiailag nem lehet köztük mereológiai kapcsolat.

A zenei hangokat azért minősítem metafizikai vizsgálatra méltónak, mert nemcsak az érzékelés és az észlelés fontos elemei, hanem ontológiaiailag olyan sajátosságokkal rendelkeznek, amelyek a metafizika tartományához tartoznak. A hangok érzékelésének az időhöz és a térhez való viszonya metafizikai és ismeretelméleti kérdésekhez vezet. A hangok elsőre olyannak tűnnek, mintha nem vezetnének be a gondolkodásba olyan elemeket, amelyekkel általános ítéleteket megkérdőjelezhetnénk, mint pl. a színek esetében. Ennek az ellenkezőjét mutatom be, hogy a hangokból, mint akusztikai jelenségekből indulva, a kutatásom harmadik kötetében a szabadságig és az igazságig terjedő metafizikai kérdésekkel foglalkozom a zenei jelenségek keretein belül maradva.

A zenével kapcsolatos másik terület a hallás, amely metafizikai megközelítést igényel. Az emberek nem egyformán hallanak. Nincsenek egyér-

telmű válaszok a tudományok területén az emberi hallás sokféleségének magyarázására. Léteznek részben általánosítható, az emberiség egészére vonatkozó biológiai alapfeltételek és szerkezetek, továbbá pszichológia által adott magyarázatok a halláson keresztüli tapasztalásunk sokféleségére. Amikor az egyénre vonatkozóan kvalitatív szinten elemezzük a hallást, a tudomány csak abduktív módon működik, és itt térünk át a logika és a metafizika tartományába.

A hallás az emberiségre vonatkozó általános érzék, miközben a szubjektumban nem mindig általánosítható a működése, annak szerkezete és a funkcionalitása. Ezért a hallást nem egy általános csatornának szabad tekinteni a zenei jelenségek befogadásában. Minden egyénnek eltérőek a fizikai és hallószervi biológiai sajátosságai a zenei jelenségek befogadásánál. Ehhez társulnak az egyén személyiségének és elméleti képességeinek tulajdonságai; továbbá, az egyén kulturális és nyelvi szocializálódása és fejlődése, illetve fejlettsége egyedivé teszi a zenei jelenségekkel való találkozásokat a szubjektum számára. Ezért a hallást nem képességnak, hanem csak egy eszköznek és egy lehetőségnek szabad tekinteni a zenei jelenségek megragadásához, és velük való találkozásokban az elme strukturáló és restrukturáló (kreatív) cselekvéseihez. Amikor a zenei hangok válogatottságát, a zenei hangrendszerek keletkezésének az okait keressük, akkor nem csak biológiai, fizikai, pszichológiai és társadalmi magyarázatokat találunk, hanem átlépünk a hang metafizikai tartományába, ahol feltételezhetjük a hangok kapcsolataiban az okságot, és a hangok kapcsolataiból eredő zenei minőségeket, ezek fölé helyezve a zenei tapasztalásban felmerülő tudatos tapasztalati egységeknek a jellegét, és ezek egyediségét, kváléit.

A kutatásom második kötetében, a *Kidolgozásban*, az *Expozícióban* feltárt két témát (a zenét és a hangot) egy harmadikhoz kötöm, a zeneműhöz. Itt a zeneművet egy (metafizikai) háromszögelés középpontjába helyezem. A háromszögelés gondolata nem eredeti, kölcsönvett (először Davidson 1982-ben találkozunk a kifejezéssel, majd Robert Brandomnál), de eddig a zene filozófiájában nem került alkalmazásba. „Davidson szerint a trianguláció mind a gondolatok és kijelentések jelentésének rögzítéséhez, mind az objektivitás fogalmához szükséges, azaz 'annak a ténynek a tudatosításához, hogy amit gondolunk [vagy mondunk], függetlenül attól, hogy mennyire artikulátlan, igaz vagy hamis lehet'.”² A megközelítem nem csak szemantikai, azaz nem kizárólagosan viselkedési, bejelentési és nyelvi meghatározásokon alapszik, hanem ezek tapasztalati, elméleti sajátosságait is figyelembe veszi.

² Verheggen, C.: “Triangulation is necessary, Davidson maintains, both to fix the meanings of one's thoughts and utterances and to have the concept of objectivity, that is, the 'awareness, no matter how inarticulately held, of the fact that what is thought [or said] may be true or false'.” Triangulating with Davidson. *The Philosophical Quarterly*, 2007, 57(226), 96–103. <http://www.jstor.org/stable/4543205>

A három perspektívát, de akár kiindulópontot a zeneszerző, az előadó és a hallgató jelöli. A zenefilozófia eddig vagy nem vette figyelembe ezt a három tagú meghatározást, vagy csak részben tette (szerző/befogadó párosban és kihágva az előadót). A kötet első fele egy hosszú, szűk szavú, intenzív és többértű ontológiai diszkusszió, amelyben *azonosságtól autentikusságon* át a Max Weber féle *ideáltípusig* több filozófiai témát/elméletet érintve a platonista, a komplex platonista, a realista, az antirealista, a nominalista, a fizikalista és további irányzatokban és gondolkodási/elemzési rendszerben taglalom a zeneművet. A zeneszerzőről szóló részben egyik tétel a következő: a kreatív elme, a szerzői tudat a zeneművön keresztül képes uralni a hallgatójának *belső érzeteit*, a szerzői intellektus közvetetten uralni képes a hallgató *érzelmeit, hangulatát*. Ebben a kötetben található a karmester zenei szerepének és zenész mivoltának megvitatása, és a karmesternek, mint szubjektumnak az előadás során való megsokszorozódása. Kant és Ricoeur filozófiája ebben a fejezetben találkozik. Ehhez társítom Michael Chekhov színjátszás elmélete szerinti *szerepek*-et³ a nem-fogalmi és a fogalmakhoz nem kapcsolódó viselkedési/cselekvési struktúrákat tekintve.

A zenemű kapcsán egy egyértelműsége törekvő körülírás az lehet, hogy az, amit hallunk, *egy akusztikus jelenség (hangjelenség) zenei minősége*gkel. A körülírásban szereplő három fogalom, a jelenség, a minőség és a zene kapcsán a következőket mondhatjuk: általánosan a *jelenség* mivolta és annak a tapasztalatban való helye és jellege a filozófia egyik fő témája. Ez elsősorban az elmefilozófia keretén belül kerül elemzésre. A *minőségek*, illetve tulajdonságok Platón óta foglalkoztatják a filozófusokat. Ezek mivolta, ontológiai, és ismeretelméleti kérdéseket von maga után. Arisztotelész szerint a minőség egy minősítettet követel. Ez az egyik ok, hogy nem zenei tulajdonságokról, hanem zenei minőségekről beszélhetünk. Végül a *zenéről* nem tudjuk pontosan, hogy mi. Nem tudjuk kielégítően meghatározni, miközben sokat tudunk róla, és sokat mondhatunk róla.

A második kötet második felében a wittgensteini privát nyelv lehetőségével foglalkozom és annak a zenei belső párbeszédben (a zenei hermeneutikában, és a szolipszisztikus dialektikában) való létrejöttéről érvelek. Ezek után két újabb elemet, két témát mutatok be. Az első a *zene és a nyelv kapcsolata*, másképp mondva a zenei nyelv lehetőségének és a zene nyelvi jellegének bemutatása (és ebben a zenei interpretáció található), a másik az *idő*, annak több értelmével és felfogásával együtt, de a zenei idő formájában is, amellyel eddig nagyon kevés filozófus foglalkozott. A zenei időről állítom, hogy az néha időtlenség. Ehhez a témához visszatérek a harmadik kötetben azzal, hogy idő nincs, de a múlt sincs és a jövő sincs, állítom, hogy a jelen értéke végtelen. Egy

³Chekhov, M.: *To the Actor: On the Technique of Acting*. Routledge (revised ed.), 2002.

gondolatkísérlettel, amelynek a címe „a Marsra teleportált ember,” a zenemű létezésének bizonyítására teszek kísérletet és lezárom a második kötetet.

A harmadik kötetben „hazatérünk,” újból találkozunk az expozíció témáival, a zenével és a hanggal, amelyek a második kötet kalandjai után nem maradhattak változatlanul. Ami itt új, a *zenei elemek* és a *zenei minőségek* feltárása. Ritmus/ritmikusság, dallam/dallamosság és hasonló fundamentális zenei elem/minőség párhoz három új zenei minőséget társítok: az *őszinteséget*, a *közvetlenséget* és a *hitelességet*. A második kötetben feltártakat folytatva a zene és a hermeneutika kapcsolata azzal a javaslatommal egészül ki, hogy a gondolkodás nem mindig és nem feltétlenül fogalmi, és hogy hogyan lehetséges a nem-fogalmi gondolkodás. Ez nem a gondolkodás fogalmának egy fajta újra értelmezése. A javaslatomban fontos szerepet játszik a zenei privát nyelv lehetősége.

Mivel az első kötet témáit a formai követelmények miatt a harmadik kötetben érinteni igyekeztem, az elmefilozófiai fejezetek témái is visszatérnek: a kválék, a tudat, az értelem, a zenei megértés (a zenei jelenségekben és velük kapcsolatban a zenei szemantikai jelentés-szintek feltárása) és az okság (annak többbretű-tranzitív jellegével, amely a zenére egyedülállóan jellemző). A fordított kauzalitás, azaz annak a lehetősége, hogy az okozat időben megelőzze az okot a zeneszerző kreatív cselekvéseiben, a zenemű létrejövésében és a zenei praxisban, az előadó cselekvéseiben feltételezhető. A kiindulópontom a hang és a fény sebességének nem egyformasága.

Van két oldalszál, amelyekről még nem döntöttem el, hogy melyik melyik kötetben kapjon helyet. Az egyik a *zeneesztétika*, amely egy filozófiatörténeti összefoglaló, a másik a *zenefilozófia története*, amelynek részeit 2022 tavaszán bemutattam a Pécsi Tudományegyetem Filozófia Doktori Iskolájában egyik előadás során.

A kutatásomhoz konklúzió helyett egy záró részt (olasz zenei kifejezéssel *Coda*-t) írtam, amely egyelőre hat esszéből áll. A coda egy zenei szerkezeti elem, amely a legtöbb szonáta formában írt műnél (és más zenei formáknál is előforduló) zárószakasz. Ezekben az esszéekben összekapcsolódik minden, amivel a három kötetben foglalkozom. Néhány cím: „Az idő mint szintetizáló kondíció a zenei előadásban,” „Három új zenei minőség metafizikája,” „A rugalmas idő,” „Az én-tudat és az idő kapcsolata,” „Restrukturálás formái és szintjei a művészetekben,” és tovább. A záró esszében „az 'igaz' és a zene” kapcsolatáról érvelek. Itt a szabadság gondolata (témája), a technē mousikē ógōrōg felfogása, a „zene mint a felszabadulás és a felszabadítás művészete” gondolata úgy fonódik össze, hogy az eredmény az általam javasolt és a teljes kutatásomat végig kísérő elmefilozófiai addendumot, az *analitikus restrukturá-*

lást írják körbe: azt, hogy egyszerre analizáló és szintetizáló teremtmények vagyunk, és ennek a képességnek és eme folyamatoknak legjobb színtere a zene és benne a zenei jelenségek.

A zene metafizikáját a következő mondatokkal zárom: A zenei hang, az érzelem, a gyönyör, a dráma, ami a zenei előadásban elsődlegesen és együttesen érinti az elménket, nem cél, nem irány. A zenei hangzás eszköz a *felszabdult örök szellemi létezéssel* való találkozáshoz – s annak a létezésnek megtapasztalásához. Itt semmi sem ideális, semmi sem elméleti. Minden valós, minden emberi, minden igaz. A zene a *feltétlen* megvalósulása. Az emberi elme transzcendentális tartománya, amit a zene strukturál, visszaható, valós és mindig a jelenben van; végig járva az időtlenséget és a geometria határain túli tartományt megismerhetővé válik a *megismerhetetlen*. Mondhatjuk: a zene a transzcendentális létünk anyaga.

Irodalom

- Chekhov, M. (2002). *To the Actor: On the Technique of Acting*. (Revised ed.). Routledge.
- Gödel, K. (1964). What is Cantor's Continuum Problem? In H. Putnam & P. Benacerraf (Eds.), *Philosophy of Mathematics*. Prentice-Hall. (Reprint 1984. Cambridge: Cambridge University Press).
- Hanslick, E. (1854/1922). *Vom Musikalisch-Schönen - Ein Beitrag zur Revision der Ästhetik der Tonkunst*. Leipzig: Breitkopf & Härtel. Epub. Project Gutenberg.
- Kant, I. (2018). *A tiszta ész kritikája*. Budapest: Atlantisz.
- McDowell, J. (1994/1996). *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sellars, W. (1956). Empiricism and the Philosophy of Mind. In H. Feigl & M. Scriven (Eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. I* (pp. 253–329). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Verheggen, C. (2007). Triangulating with Davidson. *The Philosophical Quarterly*, 57(226), 96–103.

Intézményfilozófia¹²

Mottó helyett: „A filozófia nagysága: hogy mindenkit érdekel; nyomórúsága: hogy mindenki azt hiszi, ért hozzá, művelheti és megítélheti.”³

„Mi a filozófia?

A filozófia mibenlétét és értékét illetően ellentétesek a vélemények. Van, aki nagyszerű revelációkat vár tőle, más közömbösen nézi, haszontalan agygyöt-résnek tartja. Némelyek áhítattal tekintenek rá, mint kivételes emberek nagy-szerű törekvésére, mások lenézik, mint álmodozók felesleges erőlködését. Az egyik ember szerint mindnyájunké, ezért alapjában egyszerűnek és érthetőnek kell lennie, a másik reménytelenül bonyolultnak tartja. S valóban, az a valami, ami a filozófia, szolgáltat példákat, melyek ezeket az ellentétes véleményeket egyaránt szolgálják.” – ezekkel a gondolatokkal indítja Karl Jaspers a Bevezetés a filozófiába című művét.⁴

Lehet-e látszólagos ellentmondásoktól eltávolodni, azoktól előrébb jutni?

A filozófus nem a sokat tudó bölc, hanem aki tudja, hogy mitévő legyen – hagyta ránk Hésziodosz a gondolatait (Kr. e. VII. sz.).

A biosz théorétikosz a katarszisz segítségével biztosítható, így, megsza-badulva az érzékiségtől, az ezekből fakadó tévedésektől, a szemlélődés, azaz a szellemi megismerés lehetővé válik.

A hagyomány adta tudás, ami tévedéseket is magában hordoz, a lehető legnagyobb mértékben kiküszöbölendő, Platónról Descartesig meglévő vonal-ként felismerhető ez a személyes életvezetésre és autonómiára alapozó irány-zat. (Descartes egyik megállapítása parafrázálva: azért, mert sokan járnak egy úton, lehetséges, de nem föltétlenül, az az, ami a leginkább célhoz vezető.)⁵

¹ A 2020. november 14-én, a Pécsi Tudományegyetem Filozófia Doktori Iskola keretei között elhangzott online előadás szerkesztett, kiegészített változata, amely korábbi szövegváltozatában megjelent a *Művészet-intézmény-filozófia* című – a Pécsi Tudományegyetem Filozófia Doktori Iskolájában megvédett – doktori disszertációmban, *Filozófia, gondolkodás intézmények* című fejezetben, a 7-11. oldal közötti, ehhez itt kapcsolódik a disszertációs mű utószavának 139-140. oldalain olvasható szövegrészlete.

² A intézményfilozófia meg-megjelenő téma a nyugati filozófiában; ezt mutatják az következő internetes elérhetőségű szak-cikkek is: *Social Institutions* in: <https://plato.stanford.edu/entries/social-institutions/> (letöltve: 2022. 05. 06.); Joseph Agassi, Ian Jarvie: *Institutions as a Philosophical Problem: A Critical Rationalist Perspective on Guala's "Understanding Institutions" and His Critics* in: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0048393118810820> (letöltve: 2022. 05. 06.)

³ Fehér M. István: *A kerekded kör, avagy a filozófia nagyságáról és nyomoriságáról – Martin Heidegger filozófiafelfogása a huszas években*, in: Fehér M. István: *Filozófia, történet, értelmezés Hermeneutikai tanulmányok (2000-2020) III.*, L'Harmattan, Bp., 2020., 16. o.

⁴ Karl Jaspers: *Bevezetés a filozófiába*, Európa Könyvkiadó, Bp., 1987. 5. o.

⁵ Descartes ezt írja: „Olyanok, mint a nagy utak, amelyek hegyek között kanyarognak, s amelyek, ha sokat járják őket, lassanként oly simák és kényelmesek lesznek, hogy sokkal jobb ezeken járni, mintsem egyenesebb útra vállalkozva, sziklákra felmászni és szakadékok mélyére zuhanni.” Később így folytatja: „... de azért a nehezebben kifürkészhető igazságok te-

A filozófia ebben a megközelítésben egyéni tevékenység és életforma, önreflexió.

Igaz ez akkor is, ha Platón kései műveiből már kiderül: iskolát alapított, az Akadémiát, amely majd évezredes működési időszakot bírt (tehát a közösségekben folytatott bölcselkedés is megjelenik, mint gyakorlat).

Az egymáshoz kapcsolódó generációk tudása (a tudás átadása, az intergenerációs párbeszéd), mint probléma a platóni Menónban megjelenik,⁶ amikor a beszélgetők körbejárják a kutatás tárgyát, mint nem ismertet, hiszen a korábbiak által ismert a későbbieknek nem mindig adott (s igaz ez a mester-, vagy iskolaválasztás problémájára is: mi alapján döntök arról, hogy kitől és mit akarok tanulni?). (A transzcendentális reflexió már itt kifejtett, megjelölt, s azóta is előttünk áll: miképpen ismerhet rá a kereső a keresett igazságra, ha előzetesen nem ismeri azt?)

Az intézményesülés másik formája az időbeliségbe – múltba – való beilleszkedés, a saját történet mesélése.

Platón iskolát alapított és dialógusaiban korábbi idők filozófusainak álláspontját citálja,⁷ Arisztotelész⁸ már módszeres filozófiatörténetet írt a Metafizika első kötetében (de mindez ellentmondásos a philosophia perennis gondolatával; valamint minden történetírás egyeseknek hangsúlyt adó, másokat háttérbe szorító, vagy akár – mint a pozitívizmus – ignoráló, amikor ál-problémának tartja egyes gondolkodók kérdésfeltevéseit, zárójelbe helyez korszakokat, irányzatokat).

Persze az is megállapítható (mintegy hermeneutikai problémaként): az elődök bölcséletét az utódok nem tehetik tökéletesen magukévá.

A filozófia, mint (szigorú) tudomány kérdése látszólag közelebb vihetne az intézmény/intézményesülés kérdésköréhez (módszertan, szakfilozófiák, iskolák stb.), de álláspontom szerint ez a szakosodás, ha túlhajtott, akkor

kintetében a szótöbbség mit sem ér, mert sokkal valószínűbb, hogy egyetlen ember akadt rájuk, mint egy egész nép: mindezek miatt nem választhattam ki senkit, akinek nézeteit többre kellett volna tartanom más ember nézeteinél, s mintegy arra kényszerültem, hogy magam keressem a magam útját.”, in: René Descartes: Értekezés a módszerről, (Második rész), S.L., IKON, 1992 (ford.: Szemere Samu, a szöveget gondozta és a kiegészítő fejezeteket írta: Boros Gábor), a 27. és a 29. o.-on.

⁶ Platón: *Menón* (Ford.: Kerényi Grácia), in: *Platón összes művei I.*, Európa Könyvkiadó, Bp., 1984., 670-671. o.

⁷ Félreértés ne essék! Álláspontom szerint a platóni – és augustinusi – filozófia alapvetően egy kommemoratív kontempláció, amely egyéni létállapot – „az ideák és a filozófus viszonyában” –, de ebből alakul ki a közösség felé a „filozófuskirályi (cselekvési) kötelezettség”. (Mindez kapcsolódik a teória és praxis a doktori dolgozatomat is tematikus egységekre osztó fogalmaihoz.)

⁸ Arisztotelész *Metafizikája* ezzel a mondattal kezdődik: „Minden embernek természete, hogy törekszik a tudásra.”, in: *Arisztotelész: Metafizika* (fordította, bevezetésekkel és magyarázatokkal ellátta: Halasy-Nagy József), Hatágú Síp Alapítvány, Bp., 1992., 33. o. Olvasatomban (és a disszertációt is meghatározó gadameri értelmezésben is), visszabontva a későbbi szöveghelyek tudásra, szemléletre, gyakorlatra, mesterségre stb. vonatkozó megállapításait, itt a teljességet (az emberi természet teljességét) adó tudásról – a praxis és a teória szét nem választásáról – ír Arisztotelész. Kapcsolódóan a filozófiának a praktikus (gyakorlati) és teoretikus filozófiára való felosztása is kérdésessé válhat, de ez most csak jelzett, s nem részleteiben tárgyalt kérdés.

a filozófia önfelszámolási gyakorlataként működik, eltávolít a transzcendentális módszertől (transzcendentális reflexió lehetőségétől), végül az egyetemes felé fordulás kiesik a fókuszról.⁹

De az elválasztás nem mindig éles. Kantnál az *in sensu scholastico* és az *in sensu cosmopolitico* fogalmai nem szembeállítottak, a filozófia így nem tudomány (rendszerezett észismeret), nem szemlélet („világfogalom”), hanem mindkettő.¹⁰

Ebben a cikkben – terjedelmi korlátok miatt – nem vállalkozhatok az európai és a nem-európai filozófia kapcsolatának elemzésére, inkább – előkészítve a dolgozat témáit – a magyar filozófia és annak intézményesülése kerül a kérdések sorába vázaltszerűen, mintegy példázatként.

A Felvilágosodás korában a nemzetté válás kérdése központi témává lett. A „magyar”, mint „nemzeti” filozófia kérdése többfelől megkérdőjelezett volt, fogalmilag sohasem állt stabil lábakon.¹¹

Eleve problémássá tették azt, hogy ha nincs magyar filozófia, lehet-e filozófiatörténetet írni (magyarul), hiszen elválk-e az eszmetörténettől, művelődéstörténettől?

Például olyan meghatározó XIX. századi magyar szerzőt, mint Eötvös József egyszerre tekintenek filozófusnak (a jog- és államelméletek területén), szépírónak (valamint politikusnak), de neve felmerül a hazai szociológiatörténet taglalásakor is (Nagy Endre munkásságában¹²). De a példa valóban csak példa, mert több tucat hasonlóan magas megítéltségű személyt lehet bemutatni az elmúlt kétszáz év szerzői közül, akiknek a munkássága több irányból

⁹A posztmodern „töredezethez” a tudományra is rányomja a bélyegét. Az „egész” vizsgálata nem fogalmazható meg tudományos célként. Amennyiben valaki nem egy kicsiny területet (részt, részletet) vizsgál, hanem a szélesebb kontextust és az összefüggéseket keresi, könnyen a tudománytalanság vádjával illetik; ezért is kérdéses számomra a filozófia „mint szigorú tudomány”.

¹⁰Gadamer *Az igazság és módszer* első fejezetének *Módszerprobléma* részében a Kantot követőkről azt írja – hogy, még ha vitáznak is vele –, akkor sem adnak „kielégítő” választ a (természet)tudományok és a szellemi tudomány (filozófia) viszonyának kérdésére, mert „[...] amikor a tudomány és az ismeret fogalmát a természettudományok mintaképe szerint gondolják el, s a szellemi tudományok megkülönböztető sajátosságát a művészi mozzanatban (művészi érzék, művészi indukción) keresik[.]”, alárendelő pozícióban tartják a szellemi tudományos megismerést, tudást és ítéletalkotást. Idézet: Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, Gondolat, Bp., 1984. (fordította és az utószót írta: Bonyhai Gábor), 30. o. A gadameri elemzés szerint a posztkantianus felfogásban ez utóbbiak jellemzője a szubjektivitással terheltséget is jelentő művészi, az ebben az értelemben vett esztétikai. Így általánosságban a nem-természettudományokról, de – tárgya szerint – az esztétikáiról is a szubjektivitás és nem-módszeresség fogalmaival jellemezve gondolkoznak – a gadameri álláspont szerint. Ezt a szellemi állapotot oldja fel Gadamer az interszubjektivitás hermeneutikai módszerében, amelyben a szubjektum nem határákőveiben „botladozik”, hanem a „másikkal” való kölcsönös kiegészülés lehetőségeit találja meg.

¹¹Ehhez lásd.: *A Pallas Nagy Lexikona* szócikkét (*A magyar filozófia története*), in: <https://www.arcanum.hu/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-a-pallas-nagy-lexikona-2/m-1120C/magyar-filozofia-tortenete-1146B/> (letöltve: 2020. november 10.), vagy Percz László: *Négy kísérlet a magyar filozófia elmaradottságának diskurzusáról*, Magyar Tudomány, 2015/1., in: <http://www.matud.iif.hu/2015/01/12.htm> (letöltve: 2020. november 10.); vagy Mészáros András: *Diskurzusmodellek a magyar filozófia történetében*, Magyar Tudomány, 2015/1., in: <http://www.matud.iif.hu/2017/07/10.htm> (letöltve: 2020. november 10.), vagy *Közélet és a magyar filozófia történetéhez – Magyarország és a modernitás*. (Mester Béla – Percz László) szerk., Áron Kiadó, Bp., 2004

¹²Nagy, J. Endre: Magyar államélet a XIX. században II.: Európai perspektíva a forradalom után: Eötvös József (1813-1871) Jogtörténeti Szemle: 2, pp. 65-72., 8 p. (2018)

értelmezett, de minden esetben jelen van a filozófia, viszont nem önállóan tekintetten.

Mindemellett a magyar filozófiai terminológia létrehozása ugyancsak kettőszáz éve zajlik (részben a külhoni szerzők műveinek fordításával).

A kritika ezzel kapcsolatosan is kimutatható: a magyar nyelv és gondolkodás nem alkalmas az örök kérdések feltételére, a válaszkísérletek megkísérlésére.

Ennek következménye például a Lukács György-féle kritika: Madách Imre Ember Tragédiájában a jellemfejlődés hiánya – és így a tragédia elmaradása annak tudható be –, hogy a szerző irodalmi keretek között történelemfilozófiát írt meg (azaz irodalmi nyelvet használ, a nem létező filozófiai helyett).

De szólnak elméletek a hazai filozófia „befolyásoltságáról” is: „szociologizáló hagyomány” (Demeter Tamás¹³), bár – álláspontom szerint – legalább ennyire politologizáló hagyományként is lehetne ugyanezt értelmezni.

Mégis megállapítható, hogy a Magyar Tudós Társaság (Magyar Tudományos Akadémia) megalapításától eltelt majdnem kétszáz esztendőben a filozófia másodlagos szerepet tölt be.

A magyar történelemben száz évvel ezelőtt a nemzeti összetartozás politikai lehetőségeit megszüntették a Nagy Háború utáni békediktátummal, majd Trianon után a szellemi szétfejlődés jelei is megjelentek (bár lehet, hogy a filozófiában éppen nem, mert nem volt eléggé fejlett, de vajon lehet-e egységes magyar irodalomról beszélni, vagy van erdélyi, felvidéki, délvidéki és magyarországi, a diaszpóra irodalma mellett?).

Továbbá arról sem lehet beszélni, hogy a magyar filozófiának a Második Világháború után szabad intézményesülési időszaka lett volna, mert itthon az internacionalizmus, a határon túli magyarok esetében a nacionalizmussal fűszerezett internacionalizmus lehetetlenítette ezt el.¹⁴

Az elmúlt harminc esztendő magyarországi filozófiatörténete nem elemezhető az elitelméletek ismerete nélkül. A hazai filozófiai intézményrendszer kiemelt célpontja volt a 80-as években a politikai neutralizálódási programmal működő későkommunista szellemi vezetőrétegnek. Majd működési területként is az elit-újraképzés, így a privatizáció utáni monopolizáltság helyzetét élték-éltük meg az elmúlt harminc esztendőben – a látszólagosan demokratizálódó egyetemi-akadémiai szférában, az illúziót adó intézményesülési kísérletek fel- és eltűnésének egymásutánjai alatt.

¹³ Demeter Tamás: *A szociológizáló hagyomány – A magyar filozófia fűrése a XX. században*, Századvég, Bp., 2011.

¹⁴ Erről, valamint a hazai filozófiatörténetírás kezdeteiről bővebben: Frenyó Zoltán: *A filozófusok szenátusa és a nemzet filozófiája – Szempontok a magyar filozófiai kánon problémájához*, in: http://www.magyszemle.hu/cikk/20201022_a_filozofusok_szenatusa_es_a_nemzet_filozofiaja_szempontok_a_magyar_filozofiai_kanon_problemajaboz (letöltve: 2020. november 08.)

Mindez nem jelenti azt, hogy az elmúlt évszázadban ne éltek volna jelentős magyar gondolkodók. Vannak, akik a szellemi arisztokrata méltóságát csak küllhonban nyerték el: Polányi Mihály, Polányi Károly, Mannheim Károly, vagy éppen (az emberi nagyságnak éppen nem mondható) Lakatos Imre.

És vannak, akik a ma már tudatosan fragmentumokként az összetört-ségben-szétszórtságban tartott „magyar filozófiadarabok” részletei között sem lehetnek még mozaikszintű „alkotórészek” sem, pl.: Hamvas Béla, Hauser Arnold, Brandenstein Béla, Molnár Tamás...¹⁵

Mindennek a következménye a hazai közgondolkodás szellemi koordinátákat kevésbé magáénak tudó állapota: a filozófia – a lemaradásélményből fakadóan – változatlanul ötletimportban él, a tudomány az ideologikus kommunikáció világában „fejti ki álláspontját”, a művészetek az izmusok társadalomformálási kényszerében ragadtak.

Napjainkban egyre gyengül – ha másért nem a természet törvényei miatt – az 1990 előtti helyzetükből előnyt kovácsolók pozíciója, de az elit-újra-képződés bezárt körei a hazai filozófiában is láthatóak.

Tapasztalható továbbá, hogy – Halbwachs kollektív emlékezet elméletének folytatásaként – a Jan Assmann-féle kulturális emlékezet (amelyet megkülönböztet a kommunikatív emlékezettől) fogalma felől nézve: nincs magyar filozófia(történet).¹⁶

A „platóni gyakorlatot” látva szükséges lenne az egyéni filozófálás szellemi terét adó intézményesülése a magyar filozófiának, azaz kell iskola vagy intézet (intézmény), hogy a találkozásoknak, de az elvonulásoknak is meglegyen a személyes tere és ideje.

Ezzel az intézményesülésnek a filozófia, mint tudomány öndestruáló szemlélete helyett – s mivel erre alapozottan működik en generenál a magyar filozófia – a transzcendentális reflexió módszerére, vagy inkább szemléletére kell alapoznia, különben az elmúlt századokban széttört világunk egy újabb, már eleve „csorba eszközét gyártjuk le”.¹⁷

¹⁵ Ez nem jelenti azt, hogy a magyar filozófiatörténet tárgyalásakor ne írnanak például ezekről a gondolkodókról. Írnak, lásd.: Hell Judit – Lendvai L. Ferenc – Percz László: *Magyar filozófia a XX. században II.*, Áron Kiadó, Bp., 2001. A probléma, hogy sem az egészt (a magyar filozófia története), sem a részt célzóan (a gondolkodó életműve) nem történetelbeszélés zajlik, legfeljebb „szakmai életrajzok” bemutatása. A kritika élesebb fókuszú, ha akár Maurice Halbwachs-nak az emlékezet szociális keretének kidolgozását adó elméletére gondolunk. De az itt leírtakra érdemes visszagondolni a kánon fogalmának, problematikájának későbbi tárgyalásakor!

¹⁶ „A kulturális emlékezet fogalmába beletartozik az újrashasznosítható szövegek, képek és minden korszakban, minden társadalomra a speciális rítusok megléte, melyek kultivációja, az adott társadalom önképének közvetítésére és stabilizációjára szolgál. Minden csoport a saját egységét a múltnak efféle kollektív ismeretére alapozza.”, in: Jan Assmann: *Communicative and Cultural Memory*, in: A. Eril – A. Nünning (szerk.) *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 109-118. o., idézi: Pléh Csaba: *Két klasszikus konstruktív emlékezetelmélet mai relevanciája*, in: Magyar Filozófiai Szemle 2019/3., 11-45. o.

¹⁷ A filozófiáról és a tudományról hasonlóan ír Boros János. „A tudományban... [s]oha nem az egész valóság természetét akarják feltárni, hanem mindig egy részterület megismerésére törekszenek. A filozófusok, amikor a tudományt utánozzák, papagáj- vagy majomszerű utáncselekvők. Elfelejtik, hogy a tudomány soha nem biztos és végső tudásra törekszik, hanem csupán egy részlet feltárására, amelyről a tudósoknak az a véleménye, hogy egy bizonyos módon megismerhető. A tudomány felkészült tudósok véleményén alapul, tételei újra és újra megerősödnek, vagy cáfolódnak. A filozófia ezzel

Ennek az intézményesülésnek egy kísérlete Iskolánk, a Pécsi Tudományegyetem Filozófiai Doktori Iskolája, amelynek programja –törzstagjainak, témavezetőinek témakiírásai, a szervezésében megvalósuló konferenciák és előadások –, különösen más hazai filozófiai doktori iskola szakmai működésével összevetve: az alkalmazott filozófia (applied philosophy) felől szervezett tudományos valóságként alakul(t).

Ezzel a filozófiának az örök értékek felé fordulását, magát a szemléletet összekapcsolja nem csak a jelen, hanem a magyar jelenvaló kérdéseivel; így a filozófia, a filozofálás hazai intézményesülésén túl a kortárs magyar filozófiai intézményesülés fenoménjeként is létező valóságként élhetjük meg, élhetünk benne.

De egy-két mondattal visszatérve az intézményekhez és a filozófiához, valamint a hazai (veszedelmes) viszonyokhoz.

Az intézmény segíti az egyénin túl a közösségi tevékenységeket. Belső viszonyulási pontot és keretet ad. A kiindulási pontot biztosítja, de – jól szerkesztett, innovatív működés esetén – nem állít korlátot.

A belső-, vagy külső kényszerek – sokszor együttes megjelenésének – történelmi időszakát látjuk, amikor az elmúlt kétszáz esztendőnkre tekintünk, aminek első szakaszát hagyományosan Reformkornak nevezzük.

A kényszerek általában nem statikusságot eredményeznek, hanem változással járnak. A nagy változások mindig nagy lehetőségeket is hordoznak, hordoznának.

Az állandó változások idején a társadalomszervezéshez szükséges (nemzeti) intézmények megteremtése (újratemtése) a magyar szellemi elit programjává lett.

Ez a tevékenység általában a stratégiaalkotással kezdődik, amit követ a struktúráról vitatkozó, az intézményt, mint szervezetet megalapító, majd építő, s végül a megvalósítandó programokban gondolkodó – illetve azok megvalósítására törekvő – folyamatsor.

A folyamatos reform- és intézményalapítási lázban égve nem vesszük észre, hogy majd 'mindig hiányzik valami, s ez maga az igazi első lépés: a jövőkép, avagy a vízió megalkotása.

Mi lehet ennek az oka?

Lehet, hogy mások mást jelölnek meg, én a filozófiai gondolkodás intézményesülésének gyengeségeiben, a külhoni gondolatok kritikátlan, sokszor szinte vá-

szemben nem épülhet véleményre, hiszen épp ez ellen küzdve a biztos tudást keresi. Ha a filozófus a pushta gondolkodás erőfeszítésén túl még módszerrel is akar rendelkezni, akkor örökre a vélemények birodalmába szorítja vissza magát.” In: Boros János: *Filozófiaművészet*, MMA MMKI, Bp., 2020., 8-9. o.

logatás nélküli átvételének gyakorlatában, a hazai filozófia ideológiai terheltségében látom az első – a tisztán szellemi – tevékenységi szakasz elmaradásának okát.

Ha nincs magyar(országi) filozófia, mert nincsenek a filozófiának intézményesült terei, akkor nem lehet magyar szellemi jellemzőkkel bíró gyakorlati filozófia sem, s ha ez nincs, nincsen nemzeti gondolatba ágyazott intézményfilozófia, s mindezek következtében „saját gyártású” (hazai) jövőkép/vízió sem az intézményi működés(ek) mögött.

A „nagy változások” egymást érő időszakaiban a permanens megvalósítási kényszer elsodorja a jövőkép-, vagy vízióalkotást, s ezt a szellemi munkát „megspórolva” egymást követik az előbbieken már felsorolt tevékenységek.

A bölcsességet szeretőként magunktól el kell várnunk a – filozófiai értelemben vett – megértésre törekvést, másokat hozzá kell segítenünk ehhez, mert enélkül nincsen alapja a jövőképnek, lehetősége a vízióalkotásnak. Kapcsolódó felelősségünket nem bagatelizálhatjuk, mintegy a „Történelem”, az „Intézmény” háta mögé bújva nem mondhatjuk: ezt tehettem, vagy éppen, ezt nem tehettem, nem volt választásom. Kosáry Domokos erről – egy tanulmányát záróan, de a jelen íráshoz is idevágóan – így ír:

„Az előzőekben sok szó esett modellről, struktúrákról, [...] a nemzetközi erőviszonyok kihatásainak roppant erejéről. Ideje talán, hogy valamit még mondjunk az emberről vagy akár az egyéniségről is. [...] A történelem különböző, olykor esetleg egymásnak ellentmondó tendenciákkal dolgozik. Ezek többféle lehetőséget, de rendszerint erősen eltérő valószínűségeket képviselnek. [...] De mivel a tendenciák embereken át érvényesülnek, valószínűségükbe, így vagy úgy, az egyéni és kollektív szándék, cselekvés, erőfeszítés és – nem utolsósorban – az emberi minőség is beleszámít. [...] Lehet, hogy néha nagyon kevésbé. De előfordulhat, hogy egy-egy sajátos, bizonytalan egyensúlyi helyzetet az ilyen többlet tud eldönteni. [...] Az alkalom fel nem ismerésén, a tévedésen, a bizonytalanságon a legjobb szándék sem segít és nem is adhat a politika kézbe vételére felhatalmazást. A reális szem, a döntés és határozott cselekvés képessége viszont, akár kockázatvállalás, akár kompromisszumok vannak soron, még az egyéni erőt is meg tudja sokszorozni.”¹⁸

Az emberi gondolat szabadságát nem, csak a világ számára is tapasztalható cselekedeteinket tudja külső erő korlátozni. Gondolataink szabadságát csak mi magunk korlátozhatjuk.

A fentiek alapján elmondható, hogy személyiséget intézmény nem pótolhat, s az intézményeink is leginkább ránk „hasonlítanak”, így jobbra biztosan

¹⁸ Kosáry Domokos: *Magyarország Európa újabbkori politikai rendszerében*, in: Kosáry Domokos: *A magyar és európai politika történetéből*, Osiris Kiadó, Bp., 2001. 155-156. o.

nem tesznek, legfeljebb a tevékenységünk – jobb, rosszabb – körülményeit tudják biztosítani (tudjuk azokat általuk magunknak biztosítani).

A személyiség teljességét az emberi létezés egészének megélése biztosíthatja, egyénként a közösségben létezve, cselekedeteink során a teória és praxis egységét megvalósítva.

Ehhez kapcsolódóan idézhető Gadamer kötete, *Az igazság és módszer*, annak is *A hermeneutikai alapprobléma visszanyerése* című fejezete, amelynek *Az Alkalmazás hermeneutikai problémája* részének a végén ezt írja, s amely szövegrészlet ezt a dolgot is teljessé teszi, ekképpen le is zárhatja:

„Ha már most összefoglalásként az etikai jelenség s különösen az erkölcsi tudás erényének arisztotelészi leírását kérdésfeltevésünkre vonatkoztatjuk, akkor az arisztotelészi elemzés valóban a hermeneutikai feladatban rejlő problémák egyfajta modelljének bizonyul. Mi is meggyőződöttünk róla, hogy az alkalmazás nem utólagos és esetleges része a megértés jelenségének, hanem eleve és egészében egyik meghatározója. Az alkalmazás itt sem valami előre adott általánosnak a különös szituációra való vonatkoztatása volt. Az interpretáló, akinek valamilyen hagyománnyal van dolga, alkalmazni próbálja ezt a hagyományt. De ez itt sem jelenti azt, hogy az öröklött szöveg valami általánosként van adva számára, s ilyenként érti meg, s csak ezt követően használja fel a különös alkalmazások céljára. Ellenkezőleg: az interpretáló semmi mást nem akar, mint megérteni ezt az általánost – a szöveget –, azaz megérteni, amit a hagyomány mond, ami a szöveg értelme és jelentése. De ha ezt meg akarja érteni, akkor nem tekinthet el önmagától, és attól a konkrét hermeneutikai szituációtól, amelyben van. Erre a szituációra kell vonatkoztatnia a szöveget, ha egyáltalán meg akarja érteni.”¹⁹

Mindezekért kiemelt jelentőségű a Pécsi Filozófiai Doktori Iskola és programja.

Aki közösségünk tagjaként a nemzeti intézmények alapításának és működtetésének gyakorlatához kötődően a vízió hiányát elfogadni nem akarja, cselekednie kell gondolkodóként, erkölcsi felelősséggel bíró jelenbeli jövőképfomálóként.

Irodalom

Agassi, J., & Jarvie, I. (n.d.). *Institutions as a Philosophical Problem, A Critical Rationalist Perspective on Guala's "Understanding Institutions" and His Critics. Philosophy of the Social Sciences.*
<https://doi.org/10.1177/0048393118810820>

Aristoteles. (1992). *Metafizika* (J. Halasy-Nagy, Trans.). Budapest, Hatágú Síp Alapítvány (p. 33).

¹⁹ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*, Gondolat, Bp., 1984. (fordította és az utószót írta: Bonyhai Gábor), 228. o.

- Assmann, J. (n.d.). Communicative and Cultural Memory. In A. Eril & A. Nünning (Eds.), *Cultural Memory Studies, An International and Interdisciplinary Handbook* (pp. 109-118). Walter de Gruyter.
- Boros, J. (2020). *Filozófiaművészet*. Budapest, MMA MMKI (pp. 8-9).
- Demeter, T. (2011). A szociológizáló hagyomány – A magyar filozófia főárama a XX. században. *Századvég, Budapest*.
- Fehér, M. I. (2020). A kerekded kör, avagy a filozófia nagyságáról és nyomorúságáról – Martin Heidegger filozófiafelfogása a húszas években. In Budapest, *Filozófia, történet, értelmezés Hermeneutikai tanulmányok (2000-2020) III.*, L'Harmattan.
- Frenyó, Z. (n.d.). A filozófusok szenátusa és a nemzet filozófiája – Szempontok a magyar filozófiai kánon problémájához. *Magyar Szemle*. http://www.magyar-szemle.hu/cikk/20201022_a_filozofusok_szenatusa_es_a_nemzet_filozofiaja_szempontok_a_magyar_filozofiai_kanon_problemajahoz
- Gadamer, H.-G. (1984). *Igazság és módszer*. Budapest, Gondolat (B. Gábor, Trans.).
- Hell, J., Lendvai, L. F., & Percz, L. (2001). *Magyar filozófia a XX. században II*. Budapest, Áron Kiadó.
- Jaspers, K. (1987). *Bevezetés a filozófiába*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Kosáry, D. (2001). Magyarország Európa újabbkori politikai rendszerében. In *A magyar és európai politika történetéből* (pp. 155-156). Budapest, Osiris Kiadó.
- Nagy, J. E. (2018). Magyar államélet a XIX. században II., Európai perspektíva a forradalom után, Eötvös József (1813-1871). *Jogtörténeti Szemle*, 2, 65-72.
- Platón. (1984). *Menón* (G. Kerényi, Trans.). In *Platón összes művei I.*, Budapest, Európa Könyvkiadó (pp. 670-671).

A demokrácia nevében – a dekonstrukció politikai relevanciája a neopragmatizmus felől

Talán nem volt sürgető, de semmiképpen sem volt váratlan annak a konferenciának a megrendezése, amit 1993 május 29-én a párizsi Collège International de Philosophie-n tartottak.¹ A *Deconstruction and pragmatism* elnevezésű szimpózium arra tett kísérletet, hogy a politikai relevancia kérdésében közös nevezőre hozza a pragmatizmust és a dekonstrukciót. A pragmatista irányzatot az a Richard Rorty képviselte, aki az 1990-es évek elejére egyre nyilvánvalóbb kísérleteket tett arra, hogy hangsúlyozza a neopragmatizmus gyakorlati hasznát és politikai jelentőségét. A neopragmatizmus szemében, ahogy ezt írásaiban Rorty is kiemelte, a filozófia feladata, hogy egy jobb, igazságosabb és szabadabb társadalom létrejöttét segítse. A másik oldalon Jacques Derrida és filozófiája felelt azért, hogy bizonyítsa, a dekonstrukció is hozzájárulhat a kortárs politikai diszkusszióhoz. Ahogyan Rorty, úgy Derrida is az 1990-es évekre egyre szélesebb spektrumra vetítette ki filozófiáját: a dekonstrukció nem maradt idegen a jogi, etikai, politikai problémák felé. Ehhez elég csak megnézni Derrida szemináriumtémáinak listáját az 1980-as évek közepétől: Nacionalitás és filozófiai nacionalizmus (*Nationalité et nationalisme philosophiques*) 1984-től 1988-ig, A barátság filozófiái (*Politiques de l'amitié*) 1988-tól 1991-ig, A felelősség kérdései (*Questions de responsabilité*) 1991-től 1994-ig. A nyomtatásban megjelent szövegek tekintetében is széles a politikai, etikai, jogi kérdésekkel foglalkozók skálája.² A konferencia szempontjából ezek közül talán különösen fontos kiemelni az 1991-ben megjelent *L'autre cap* című szöveget, amiben Derrida két rövid írását olvashatjuk. Az angol fordítást jegyző Michael Naas a könyv előszavában hívja fel a figyelmet a *L'autre cap* jelentőségére: Derrida arra keresi a választ, hogy „mit jelent gondolkodni, olvasni és írni a „politikáról” általában és „Európáról” különösen.”³ Mind a pragmatizmus, mind a dekonstrukció szót kért magának a kor politikai diszkussziójában, ezért számított tehát relevánsnak a *Deconstruction and pragmatism* címmel megrendezett konferencia. Továbbá azért is, mert a kor megkövetelte

¹ A konferencián elhangzott előadások szövegei 1996-ban nyomtatásban is megjelentek. Mouffe, Chantal (ed): *Deconstruction and pragmatism*, London & New York, Routledge, 1996. A konferencia magyar nyelvű reflexiójához lásd: Orbán, Jolán: *Pragmamatológia – az írás mint filozófiai és kulturális gyakorlat*, Karikó Sándor (szerk.), Értékek és életelvek, Budapest, Áron Kiadó, 2004. 89-103.

² A teljesség igénye nélkül: Derrida, Jacques: *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987. (Magyarul megjelent: Derrida, Jacques: *A szellemről. Heidegger és a kérdés*, Ford.: Angyalosi Gergely, Babarczy Eszter Budapest, Osiris, 1995.), Derrida, Jacques: *L'autre cap*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991., Derrida, Jacques: *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993. (Magyarul megjelent: Derrida, Jacques: *Marx kísértetei. Az adósállam, a gyász munkája és az új Internacionálé*, Ford.: Boros János, Orbán Jolán, Csordás Gábor Pécs, Jelenkor, 1995.), Derrida, Jacques: *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994. (Magyarul megjelent: Derrida, Jacques: *Törvényerő*, Ford.: Kicsák, Lóránt, Budapest, L'Harmattan, 2015.)

³ Derrida, Jacques: *The Other Heading*, Trans.: Naas, Michael, Bloomington, Indiana University Press, 1992. VII.

a filozófiai reflexiót a felmerült politikai problémákra. Alig pár évvel korábban az évtizedek óta fennálló világpolitikai rend alakult át azzal, hogy felbomlott a Szovjetunió és véget ért a hidegháborús időszak. Miközben egyesek a nyugati típusú liberális demokráciák győzelmét és a „történelem végét” ünnepelték, addig mások a felmerült új kihívásokra hívták fel a figyelmet. Utóbbiak közé tartozott Derrida is, aki a már említett *L'autre cap* című könyvében az európai identitás újra felmerülő kérdését igyekezett megválaszolni. Az eurocentrista és az anti-eurocentrista álláspontokat elvetve Derrida egy aporikus tapasztalat felé mutatott, ahol „az európai kulturális identitásnak(...) a lehetetlen megtagasztalásához és kísérletéhez tartozik és kell tartoznia.”⁴ Tehát Európa jövőjét (politikai aspektusból is) a dekonstrukció elméleti hálójának segítségével tudjuk elgondolni.⁵ Ezzel szemben Rorty a dekonstrukciót túlságosan homályosnak és irodalminak tartotta ahhoz, hogy helyet biztosítson neki a közvetlen és gyors eredményeket elérni kívánó politikai párbeszédben. A konferencián elhangzott előadások így elsősorban azt a célt szolgálták, hogy meggyőzzék Rortyt a dekonstrukció politikai relevanciájáról. Arról, hogy a demokrácia nem egy lezárt kérdés, hanem további diszkussziót igényel, amelyben a pragmatizmus mellett a dekonstrukció is fontos szereplő. A dekonstrukció politikai relevanciája melletti érvelés filozófiai és politikaelméleti szempont mentén haladt. A filozófiai oldalt Simon Critchley képviselte, míg a politikaelméleti oldalt Chantal Mouffe és Ernesto Laclau. Azzal, hogy részletesen megvizsgálom az előadók szövegeit, tisztább képet kaphatunk arról, hogy Derrida filozófiájának mely elemeit használhatjuk politikai vagy etikai problémák kibontásához. Emellett önmagában fontos az is, hogy két olyan „iskolát” hasonlíthatunk közvetlenül össze, amelyek az 1990-es évek elejére ki tudtak lépni az akadémia zárt világából és határozott visszhangra találtak a szélesebb kulturális, politikai közegben is. Meglátásom szerint nem csak a konferencia megrendezésének jogosultsága volt megalapozott, de az az állítás is, hogy noha különböző módon artikulálódnak, a pragmatizmus és a dekonstrukció rendelkeznek közös vonásokkal a politikai és a demokrácia kérdéseinek megválaszolásában.

⁴ Derrida: *L'autre cap...* i. m. 46-47.

⁵ Ahogyan a fejezetben majd igyekszem bemutatni, Derrida és Rorty között a „földrajzi” törésvonal legalább olyan jelentőséggel kell, hogy bírjon, mint a filozófiai, politikai. Rorty álláspontja megítélésem szerint nagyon erősen gyökerezik az amerikai kulturális, politikai közegben, ahonnan nézve a „jól bevált” liberális demokrácia minél nagyobb térnyerése tűnik az egyetlen megoldásnak. Eközben Derrida gondolatait sem lehet megfelelően értelmezni anélkül, hogy belátnánk, mennyire „eurospecifikusak” azok. A Szovjetunió felbomlása után a demokrácia kérdése újra égető lett Európa egészében, ahogyan az azzal való szembesülés is, hogy mennyire lehetséges egységes európai identitásról beszélni. A *L'autre cap* végén Derrida így vall „európaiságáról”: „Je suis européen, je suis sans doute un intellectuel européen, j'aime le rappeler, j'aimé á me le rappeler, et pourquoi m'en défendrais-je? Au nom de quoi? Mais je ne suis pas, ni ne me sens *de part en part* européen.” Derrida: *L'autre cap...* i. m. 80.

Richard Rorty és a neopragmatizmus

Richard Rorty amerikai filozófus, a XX. század második felében a pragmatizmus talán legnevesebb képviselője volt.⁶ Filozófiája az analitikus és pragmatista hagyományokban gyökerezik, pályája során azonban egyre inkább egy, a klasszikus irányzattól jól elkülöníthető és nem mellesleg a pragmatista iskolán belül is nagy port kavarázó, sajátos filozófiakritikával jellemezhető.⁷ Rorty gondolkodására megkerülhetetlen hatással volt az a szellemi közeg, amelyben a XX. század derekán felnőtt, amiről 1998-ban az *Achieving Our Country* című könyvében így írt: „az amerikai patriotizmus, az újraelosztó közgazdaságtan, az antikommunizmus és a Dewey-i pragmatizmus könnyen és természetesen járt együtt.”⁸ Rorty a chicagói egyetemen többek között Rudolf Carnap, német-amerikai analitikus filozófustól, a logikai pozitivizmus kiemelkedő alakjától tanult, majd a Yale-en szerezte meg doktorátusát. Filozófiakritikájának egyik későbbi célpontja éppen az az analitikus filozófia lett, amelytől akadémiai pályája során (Wellesley College, Princeton, University of Virginia, Stanford) – noha legkorábbi írásait még az analitikus attitűddel jellemezhető – egyre inkább távolabb került. Későbbi írásaiban Rorty gondolkodására már egyértelműen Dewey volt a legerősebb hatással. Bjørn Ramberg és Susan Dieleman szempontjait figyelembe véve Dewey és Rorty filozófiájának rokonságát legalább négy pontban foglalhatjuk össze: 1) a filozófia közvetítő szerepe egy humanista politikához vezető úton 2) a tudományos kutatások eredményeinek nem-ontologikus magyarázata 3) az ember intellektuális életének holisztikus felfogása 4) illetve a filozófia egy anti-esszencialista, történeti felfogása.⁹ Az itt felsorolt négy pont mind leírja Rorty egész életművén átívelő filozófiakritikáját, azonban többségük – ahogyan Dewey hatása is – legmarkánsabban a későbbi írásaiban fejt ki hatását. Ez egyfajta korszakolást feltételez Rorty filozófiájában, ami abból a szempontból válik érdekessé, hogy Rorty egyik ellenérve a dekonstrukció politikai relevanciájával szemben éppen az lesz, hogy Derrida filozófiája nem konzisztens, hanem egy belső határvonal meghúzását feltételezi. Rorty álláspontja szerint ez a vonal elválasztja a korai-Derridát a kései-

⁶ Rorty filozófiájának bemutatásához főleg azokra az aspektusaira koncentrálok itt, amelyek a neopragmatizmus politikai relevanciája kapcsán, így a *Deconstruction and pragmatism* konferencia előadásainak vizsgálata kapcsán leginkább fontosnak bizonyulnak. Rorty filozófiájának részletesebb bemutatásához és a pragmatista iskolán belüli elhelyezkedéséhez lásd: BorroS, János: *Pragmatikus filozófia. Igazság és cselekvés*, Pécs, Jelenkor, 1998. 139-212., illetve 213-262.

⁷ A pragmatista irányzaton belüli leghangosabb Rorty-kritikusnak Susan Haackot tarthatjuk. Haack szerint Rorty semmibe veszi a pragmatista hagyomány kezdeteit és kizárólag Deweyt követi, miközben például Charles Sander Peirce-t elutasítja. Haack szerint a Rorty által képviselt neopragmatizmus veszélyes, amennyiben az ész leáldozását hirdeti és ezzel párhuzamosan a filozófia végét is. Ehhez lásd: Haack, Susan: *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford and Cambridge, Blackwell, 1993., Haack, Susan: *Manifesto of a Passionate Moderate*. Chicago and London, The University of Chicago Press. 1998.

⁸ „In that circle, American patriotism, redistributionist economics, anticommunism, and Deweyan pragmatism went together easily and naturally. I think of that circle as typical of the reformist American Left of the first half of the century.” Rorty, Richard: *Achieving Our Country*, Cambridge, Harvard University Press, 1998. 61.

⁹ Ramberg, Bjørn, Dieleman, Susan: "Richard Rorty", *The Stanford Encyclopedia Of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Ed.: Zalta, Edward N., URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/rorty/>>.

Derridától, ahol utóbbi szigorú értelemben már nem is filozófiát művel és szövegei politikai szempontból jelentéktelenek. Nem ilyen megfontolásból, de Rorty munkásságát szintén két részre oszthatjuk. Filozófiájának korai szakaszában a tradicionális episztemológia kritikáját fogalmazza meg, amely a tudást, mint reprezentációt határozza meg, vagyis, hogy képesek vagyunk a külső világ mentális tükrözésére. Ebből a korszakból két írását emelhetjük ki Rortynak: a *Philosophy and the Mirror of Nature*-t (1979), illetve a *Consequences of Pragmatism*-t (1982).¹⁰ Természetesen ezek a szövegek sem választhatók el drasztikusan a későbbi írásoktól, hiszen már a *Philosophy and the Mirror of Nature*-ben olvashatjuk Rorty reprezentáció-kritikájának szélesebb szférában, társadalmi problémák mentén is kifejtendő hatásának potenciálját: "a tudást inkább a beszélgetés és a társadalmi gyakorlat kérdésének tekintjük, mintsem a természet tükrözésére tett kísérletnek."¹¹

Ezekre az írásokra egyfajta programadó szövegekként tekinthetünk, amelyek bemutatják azt az új irányt – a historicizmus és a naturalizmus egy pragmatista szintézisét – amit Rorty a filozófiának szán. Ezekben a szövegekben Dewey mellett Darwin, Hegel és Wittgenstein hatásait is felfedezhetjük. Rorty ekkor kezd komolyan foglalkozni Derridával is, akihez Wittgenstein nyelvfilozófiája felől közelít.¹² Továbbá közös elemnek tartja a filozófiai tradícióban megkövült bináris oppozíciókkal való kritikát, amit a kései Wittgenstein mellett nem csak Heideggernél és Derridánál, de az analitikus körhöz tartozó Davidsonnál és Quine-nál is megfigyel. Rorty állítása szerint a valóság leírásához nem rendelkezünk egy végső, ideális szótárral. A filozófia, mint a valóságot felfedezni, majd leírni kívánó tudomány erénye éppen abban állt a történelem során, hogy időről-időre újabb, bővített, javított, alkalmazkodóbb szótárral állt elő.¹³ Mindezt a párbeszéd és a szociális interakciók segítségével tette, semmint a természet szigorú letükrözésével. Ebben figyelhető meg a darwini naturalizmus hatása: nincsen egy meghaladhatatlan mérőföldkő, állandó fejlődés van, ami egyben lehetetlenné teszi, hogy a tudományok ontologikus magyarázatokkal álljanak elő. Ez azt is jelenti, hogy az igazság szerepe átértékelődik Rortynál. Továbbra is hasznos az igazságról beszélnünk, azonban azt nem lehet a tudomány végső céljaként meghatároznunk. Jobb leírásokra kell

¹⁰ Rorty, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1978.; Rorty, Richard: *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

¹¹ Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*... i. m. 171.

¹² Rorty, Richard: *Derrida on Language, Being, and Abnormal Philosophy*, The Journal of Philosophy, 74. 1977. 673-681., illetve Rorty, Richard: *Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida*, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989. 90-110.

¹³ Éppen ez lehet a klasszikus filozófiafogalmat meghaladó „poszt-filozofikus kultúra” sajátja is, ahogy arról a *Consequences of Pragmatism* bevezetőjében ír Rorty: „In a post-Philosophical culture it would be clear that that is all that philosophy can be. It cannot answer questions about the relation of the thought of our time – the descriptions it is using, the vocabularies it employs – to something which is not just some alternative vocabulary. So it is a study of the comparative advantages and disadvantages of the various ways of talking which our race has invented.” Rorty: *Consequences of Pragmatism*... i. m. xl

törekednünk, nem pedig egy végső leírásra. A szótárak ilyenén meghatározása, mint fejlődő eszközök a világ jobb leírására, Rorty kései korszakában is jelentős szereppel bírt, amikor ezt az álláspontját kiterjesztette a kultúra és a politika területére is.

Az 1980-as, majd még hangsúlyosabban az 1990-es évektől Rorty Derrida filozófiájával kapcsolatban kritikusabb hangot ütött meg. Előbb Derrida sajátos írásmódjára hívta fel a figyelmet, amit a filozofálás egy lehetséges új módjaként tárgyalt¹⁴, majd Derrida szövegeinek filozófiai helyét kérdőjelezte meg, miközben vizsgálatának középpontjában leginkább két, irodalmi stílusban olvasott Derrida-szöveg állt. Úgy gondolom, ez nem jelenti azt, hogy Rorty filozófiailag jelentéktelennek tartaná Derrida munkásságát, sőt, a Rorty által elgondolt megújult filozófiában az olyan gondolkodókra, mint Derrida, komoly feladat hárul. Hogy megértsük, miért gondolom így, röviden be kell mutatnom Rorty filozófiájának második „korszakát”. Az 1980-as évek közepétől Rorty egyre szélesebb spektrumban kezdte el használni azt a pragmatista szintézist, amit Darwin, Hegel, Wittgenstein és Dewey nyomán megalapozott a korábbi írásaiban. Az olyan írásaiban, mint az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* (1989)¹⁵ és a *Filozófia és társadalmi remény* (1992)¹⁶, Rorty az akadémiai filozófia határmezsgyéjén túllépve a kultúra és a politika területére is kiterjeszti a neopragmatizmus gondolatvilágát, ami amellett, hogy lehetőséget teremtett arra, hogy szélesebb körben is diszkusszió tárgya legyen munkássága, megalapozta a viszonyát Derrida gondolkodásához is.

Rorty magát „posztmodern burzsoá liberálisnak” tartotta.¹⁷ Liberalizmusát emellett két jelzővel illelhetjük: pragmatikus és romantikus. Pragmatikus liberális abból a szempontból, hogy szkeptikus az igazságtalanság és kizsákmányolás rejtett, szisztematikus okait feltárni kívánó politikai gondolkodással szemben. Vagyis ahogyan a filozófiában, úgy a politikai gondolkodásban sincs helye egy végső igazság, vagy egy Titok keresésének, egy olyan mindenek felett álló logikának, amely ontológiai magyarázatot biztosítana a politikában. Nincs történelem és intézmények fölött álló esszenciája a politikainak, ezért felesleges minden olyan próbálkozás is, ami ezt igyekszik feltárni. Az igazságtalansággal és a kizsákmányolással szembeni „tisztességes” emberi magatartást nem egy univerzális modell alapján kell elképzelni, hanem azt magunk alakítjuk ki: „Mert álláspontunkból az következik, hogy a történeti körülményektől, a normális magatartásoktól, helyes vagy helytelen gyakorla-

¹⁴ Rorty: *Consequences of Pragmatism... i. m.* 90-110.

¹⁵ Rorty, Richard: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, Ford.: Boros, János, Csordás, Gábor, Pécs, Jelenkor, 1994.

¹⁶ Rorty, Richard: *Filozófia és társadalmi remény*, Ford.: Krémer, Sándor, Nyíró, Miklós, Budapest, L'Harmattan, 2007.

¹⁷ Rorty, Richard: Postmodernist bourgeois liberalism in *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volume 1*, New York, Cambridge University Press. 1992. 197-203.

toktól kialakult változó konszenzusoktól függ, mit jelent tisztességes embernek lenni.”¹⁸ Rorty liberalizmusa emellett romantikus is, amennyiben a politikai gondolkodás legfőbb megoldandó problémájának a mások szenvedését és a könyörtelenséget jelöli meg. A szenvedésre adott válasznak a szolidaritásnak kell lenni, ez Rorty kései filozófiájának egyik kulcsfogalma. A szolidaritás közös munka eredménye kell, hogy legyen, olyan valaminek, amit sokkal inkább „létrehoztunk a történelem folyamán, mint ahistorikus tényként fölismerünk.”¹⁹ Rortynál a politika ezért az állandó feltalálásról szól, nem pedig a felfedezésről.

Amikor Rorty a politikairól beszél, akkor legalább két fontos megkülönböztetést kell tárgyalnunk, amelyek azért is lesznek fontosak a számunkra, mert azok a Derridával szembeni kritikájában is kulcsszerepet fognak kapni. Először is Rorty bevezeti a metafizikus és az ironikus közötti különbséget. Rorty számára kiemelt jelentőséggel bír az irónia, ami egy olyan attitűdöt fed le a politikai mezejében, ami összefüggésbe hozható Rorty első szövegeinek episztemológia-kritikájával. Az ironikus ember ugyanis a valóság egy olyan leírásával dolgozik, ami elválaszthatatlan saját kultúrájától, attól a kulturális környezettől, amelyben felnőtt, és amelyben jelenleg él. A valóság leírásának ez a szótára csupán egy a versengő szótárak között, opcionális, ami nem zár ki más, alternatív szótárakat. Az ironikus feladata, hogy folyamatosan felülvizsgálja saját választott szótárát, adott esetben lecserélje azt, egy olyanra, ami jobb leírást ad a valóságról és saját magáról. Ezzel szemben a metafizikus azt állítja, hogy lehetséges a valóság (és önmagunk) igaz természetének felfedezése, és ennek eléréséhez létezik egy végső szótár. A liberális ironikus feladata, hogy megcáfolja a metafizikusok univerzalizmusát és saját választott szótáruk valóságleíró használatát összekapcsolja a szenvedés csökkentése iránti elkötelezettséggel.

Azonban az ironikus választott szótára sem egy mindent magyarázó szótár, amennyiben azt is további két részre lehet osztani. Ez Rorty második fontos különbségtétele: a nyilvános (*public*) elválasztása a magánjellegűtől (*private*). Rorty szerint hiba lenne mindent átfogó szótárként tekinteni az ironikus szótárára, amit azonban több sikertelen filozófiai projekt igyekezett megtenni a történelem során. A publikust és a magánjellegűt nem lehet összeegyeztetni. Így az ironikus szótára két különböző eszközre osztható. Rorty szerint egyrészt a közjavakról és a társadalmi és politikai berendezkedésekről való tanácskozássra szolgáló szótárat (nyilvános), másrészt a személyes kiteljesedés, önteremtés és önmegvalósítás érdekében kifejlesztett vagy létrehozott szótárat (magánjellegű) mint különböző eszközöket kell kezelnünk. Egyszerűbben

¹⁸ Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás...* i. m. 209.

¹⁹ Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás...* i. m. 215.

fogalmazva, az ironikus szótárának publikus része eszköz a másokért való felelősséghez, a magánjellegű része pedig az önmagáért való felelősség eszközeként szolgál. Az eszközként funkcionáló szótárak között azonban nincs hierarchikus felosztás, nem lehet azt mondani, hogy a magánjellegű oldal másodlagos lenne. Az *Esetlegesség, irónia és szolidaritásban* így ír erről: „(...) mások iránti felelősségeink csupán életünk ama nyilvános oldalát alkotják, amely magánjellegű érzelmeinkkel és az önteremtés magánjellegű kísérleteivel verseng, és nincs automatikus elsőbbsége e magánjellegű indítékokhoz képest.”²⁰ Rorty tehát a politikafilozófiában tradicionálisnak tekinthető publikus-magánjellegű ellentétpárt (ld. Carl Schmitt elemzése a politikairól, amivel Derrida is behatóan foglalkozott) a saját episztemológia-kritikájából eredeztetett szótárelméletének alapján definiálja újra.

Rorty a metafizikus-ironikus és a publikus-magánjellegű ellentétpárok segítségével igyekszik meghatározni Derrida szerepét a neopragmatizmus által elképzelt filozófián belül, de mint említettem, ez egyáltalán nem azzal az eredménnyel jár, hogy Rorty Derridát „filozófián kívülnek” könyvelné el. Rorty ugyanis a filozófiát nem tekinti felsőbbrendűnek, amihez például a demokratikus politikának igazodnia és „törvényszéke” előtt igazolnia kellene magát. A filozófiát Rorty a demokratikus politika szolgálatában állónak tekinti. Egy Clifford Geertznek intézett írásában (*On ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz*²¹) Rorty a liberális demokrácia kétfajta „védelmezőjét” különbözteti meg: a sokszínűség védelmezőit (*agents of love / guardians of diversity* a szeretet cselekvői) és az univerzalitás védelmezőit (*agents of justice / guardians of universality*, az igazság cselekvői). Mindkettőnek fontos szerepe van a demokratikus társadalom működésében. A sokszínűség védelmezői az olyanokra hívják fel a figyelmet, akiket a társadalom „nem vett figyelembe”. Bizonyos gondolkodók és írók lesznek azok, akik rámutatnak arra, hogy „hogyan lehet furcsa viselkedésüket egy koherens, bár ismeretlen hit- és vágyrendszerrel magyarázni - szemben azzal, hogy ezt a viselkedést olyan kifejezésekkel magyarázzák, mint az ostobaság, örültség, aljasság vagy bűn.”²² Vagyis új leírásokkal szolgálnak, amivel ismét csak azt bizonyítják, hogy nem létezik végső szótárunk. Erre a feladatra Rorty Heideggert vagy éppen Derridát (mint ironikus gondolkodókat) is alkalmasnak találja, ahogyan a sokszínűség védelmezői közé sorolja az olyan szépírókat is, mint Nabokov, Orwell vagy Dickens, akik a szenvedés különböző fajtáit írják le, hogy ezzel nyissák fel a szemünket és folyamatosan formálják szótárunkat.²³ Az univerzalitás védelmezői akkor

²⁰ Rorty, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás... i. m.* 214.

²¹ Rorty, Richard: On ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz in *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volume 1*, New York, Cambridge University Press. 1992. 203-211.

²² Rorty: *On ethnocentrism... i. m.* 206.

²³ Rorty, Richard: Unfamiliar noises: Hesse and Davidson on metaphor, in *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers, Volume 1*, New York, Cambridge University Press, 1992. 162.

lépnek munkába, amikor a sokszínűség védelmezői ráirányították figyelmünket a társadalmon kívüli egyénekre. Az univerzalizálás védelmezői biztosítják azt, hogy „sokszínűség ismerői által a fényre terelt” egyének (most már mint a liberális demokráciába felvett állampolgárok) ugyanolyan bánásmódban részesüljenek, mint bárki más.²⁴ Derrida gondolkodásának így igenis tétje lesz egy bizonyos politikában. Méghozzá a Rorty kései filozófiáját átszövő úgynevezett kulturális politikában, ahol az olyan gondolkodóknak, akik utópisztikus víziójukat a társadalommal megosztják és ezzel együtt a sokszínűség védelmezői közé tartoznak, feladatuk, hogy a reményteljes attitűdjükkel a társadalmi haladást szolgálják.

Rorty szempontjából azonban csak akkor lehet relevanciája Derrida szövegeinek egy kulturális politikában, ha azokat megfelelő módon olvassuk és a helyén kezeljük őket. Rorty problémája, amit később felvet, éppen az lesz, hogy az Egyesült Államokban Derrida és a dekonstrukció „rossz kezekbe” került, egy olyan kulturális baloldal használja fel tévesen, amelyik teljesen eltávolodott a Rortyra már fiatalkorától nagy hatással bíró reformista baloldaltól. Ez utóbbi ugyanis a társadalmi haladást szolgálná azzal, hogy az utópisztikus víziókat a remény szolgálatába állítva használja fel, míg a kulturális baloldal cselekvőből egyszerű szemlélő lesz, amelyik be akarja magát „elmélnedni” (*theorize*) a politikába.²⁵ Rorty lesújtóan nyilatkozik a baloldálnak erről az ágáról: "A reménytelenség divatba jött a baloldalon - az elvi, elméleti, filozófiai reménytelenség."²⁶ Ebben megmutatkozik Rorty a politikának a filozófiával való éles szembeállítás. A filozófiát semmilyen esetben sem lehet a politika fölé emelni, vagy a kettőt keverni. Az elméletalkotásnak, az elvont filozófiai problémáknak semmi köze nincs a mindennapi, cselekvésorientált politikában. Ahogyan az *Achieving Our Country*-ban írja: „Bármikor, ha például azokat a kifejezéseket hallom, hogy „problematizálás” vagy „elméletalkotás”, akkor az analitikus filozófiai énemhez nyúlok.”²⁷

Rorty dekonstrukció-kritikája

Ha röviden össze kellene foglalni, hogy Rorty miért tartja problémásnak a dekonstrukció politikai relevanciáját, akkor azt mondhatnánk, hogy a neopragmatizmus nézőpontjából túlságosan sok a homályos folt Derrida gondolkodásában, valamint a Derrida-szövegek hibás értelmezései tévútra vezették azok olvasóit, különösen az Egyesült Államokban. Mint ahogy arra már a reformista baloldal és a kulturális baloldal megkülönböztetésénél is utaltam, Rorty állás-

²⁴ Rorty: *On Ethnocentrism*... i. m. 206.

²⁵ Rorty, Richard: *Achieving Our Country*, Cambridge, Harvard University Press, 1998. 36.

²⁶ Rorty: *Achieving Our Country*... i. m. 37.

²⁷ Rorty: *Achieving Our Country*... i. m. 131.

pontja sajátosan az Egyesült Államok kulturális, politikai közegében gyökerezik, ezért a Derrida-értelmezések kritikájának középpontjában is leginkább az Egyesült Államok akadémikus közege áll. Rorty alapján az első tévutat tehát az jelenti, hogy az Egyesült Államokban „rosszul” honosodott meg a dekonstrukció. A második tévút, hogy Derridát eleve tévesen helyezik el a filozófiatörténetben. A harmadik tévút, hogy a homályos „fogalmakkal” operáló dekonstrukciót (amelyek különösen Derrida 1980-as évektől írott szövegeiben fordulnak elő) a közvetlen, jól és egyszerűen érthető fogalmakat használó politika világába próbálják beerőszakolni.

Rorty szerint a dekonstrukció legnagyobb hátránya a pragmatizmussal szemben, hogy utóbbival ellentétben a dekonstrukció meghatározása szinte lehetetlen vállalkozásnak tűnik. Mivel Derrida sem ad biztos meghatározást, ezért akarva-akaratlanul is a Derrida-szövegek népszerűségének növekedésével megnőtt az esélye a félreolvasásoknak is. A dekonstrukció nem módszer, nem rendszer, nem iskola. Rorty szerint megfejtethetetlen, hogy mi is valójában a dekonstrukció, azonban ez csak a kisebbik probléma, a nagyobb kárt az okozza, ha valakik azt állítják, hogy sikerült „megszelídíteniük” a dekonstrukciót. Rorty ilyeneknek tekinti az 1970-es, 1980-as években, az Egyesült Államok akadémikus közegében feltűnő kulturális baloldal képviselőit, akik úgy tekintettek a dekonstrukcióra, mint egy „metódusra”, amit használati utasításként bármely szövegre alkalmazhatónak vélték. Rorty szerint ez több ezer sablonos és unalmas szövegértelmezést szült, ezeknek a lényege pedig abban állt, hogy az elemzett szövegben „találjanak valamit, ami önellentmondásnak tűnik, majd állítsák azt, hogy ez az ellentmondás a szöveg központi üzenete, végül pedig csavarjanak rajta még egyet.”²⁸ Ehhez azonban vajmi kevés köze van az „igazi” Derridának, mint Rorty írja: „nem látok valódi kapcsolatot Derrida és aközött a cselekvés között, amit 'dekonstrukciónak' hívnak, és azt kívánom, hogy bárcsak sosem illették volna ezzel a szóval Derrida munkáját.”²⁹

Miközben az akadémiai közeg futószalagon gyártotta a leleplezett szövegeket, Rorty szerint már az is problémás, ha Derridát a filozófiatörténet nagy „leleplezői” közé soroljuk. Amíg Freudot vagy Marxot és az ő munkásságuk mozgatórugóját tekinthetjük ilyennek (különösen az irodalomkritikusok szemüvegén keresztül), addig Rorty szerint Derrida azzal, hogy látványosan szakítani próbál a metafizikával, a hasonló leleplezések is értelmüket veszítik. Hiszen a „metafizika tradicionális fogalmai nélkül nem állhat fenn többé a megjelenés-valóság különbségtétel, anélkül pedig nincs értelme az olyan kérdéseknek sem, amelyek arra kérdeznak rá, hogy 'mi is valójában a lényeg?'”³⁰

²⁸ Rorty, Richard: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*, Ed.: Mouffe, Chantal, *Deconstruction and pragmatism*, London, New York, Routledge, 1996. 15.

²⁹ *Uo.*

³⁰ Rorty: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism... i. m.* 14.

[ami a szöveg „mögött” megbújik] Így Derridát nem lehet úgy kisajátítani, mint Freudot vagy Marxot, de az is téves út, hogy egyszerűen csak a francia posztstrukturalistákhoz soroljuk Derrida munkásságát. Rorty elmondása szerint a Foucault-val való párhuzamba állítás csak addig érvényes, amíg mindkettőjünkél egy nietzschei, a tradicionális nyugati filozófiával szembeni kételkedő attitűdöt feltételezünk.³¹ Azonban Derrida egy szentimentális, romantikus lelkületű, reménykedő gondolkodó, ami Rorty szerint például Foucault-ról már nem mondható el.

Abban, hogy Rorty egyértelmű tévútnak tekinti a derridai gondolkodás politikai relevanciájának hangsúlyozását, nagy szerepet játszik az is, hogy saját Derrida-képének megalkotásához leginkább két szöveget használ fel: az *Envois*-t és a *Circonfession*-t.³² Ezek a szövegek valóban személyesebb hangon szólnak meg és távolabb helyezkednek el az akadémiai szigort leginkább betartó korai írásoktól (*Hang és fenomen, Grammatológia*), így könnyen sorolhatóak az irodalom kategóriájába. Annak ellenére, hogy Derrida, ahogyan maga Rorty is a személyes filozófiájának „fejlődése” során, egyre szélesebb spektrumra vetíti ki a gondolatait, tehát a jog, az etika és a politika problémáira is fogékonnyá válik az 1980-as évek második felétől, Rorty az olyan írásokat, mint a *Marx szellemei* vagy a *Politiques de l'amitié*, a Derridát szépirodalmi írónak elkönyvelő buborékból kommentálja. Rorty szemében Derrida ezekben az írásokban is mint privát gondolkodó jelenik meg, ezért a szövegekben tárgyalt problémák is jórészt megragadnak a személyes szintjén és az esetleges válaszok sem tudják elérni a publikus közegét, ami a köz számára is hasznossá tehetné Derrida filozófiáját. Rorty sarkosan fogalmaz, amikor ezt írja a *Marx szellemeiről*: „Vagy talán az olyasmi, amit Derrida e könyvben művel inkább csak (hogy egy általam kedvelt megkülönböztetéssel éljek, melyet Derrida viszont nem szeret) magáncélokra hasznos, közcélokra pedig nem?”³³ Rorty szerint pontosan ez történik Derrida filozófiájában, ami azonban meglátásom szerint félreérthetőnek mutatkozik Rorty neopragmatizmusa felől nézve, amiben mint már rámutattam, Derrida korántsem csak magáncélokra, de közcélokra is hasznos tud lenni. Szerencsésebb lehet itt közvetlen és közvetett közcélokra hivatkozni. Ez utóbbiban a derridai gondolkodás igenis fontos szerepet játszik. De hogy ezt belássuk, egyet kell érteni Rortyval abban, hogy Derridához és a „dekonstrukcióhoz” óvatosan kell közelíteni a politika felől.

³¹ Rorty: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 13.

³² Orbán, Jolán: „Pragmatológia – az írás mint filozófiai és kulturális gyakorlat”, Karikó Sándor (szerk.), *Értékek és élethelek*, Budapest, Áron Kiadó, 2004. 91.

Az „*Envois*” (Derrida, Jacques: *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Aubier-Flammarion, Paris, 1980. 5-313.) Rorty-olvasatához ld. RORTY, Richard: Az ironikus elmélettől a magánjellegű utalásokig : Derrida, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás...* i. m. 141-159), a „*Circonfession*”-hoz (Derrida, Jacques: *Circonfession*, Bannington, Geoffrey, Derrida, Jacques, Seuil, Paris, 1991.) pedig Rorty, Richard: Is Derrida a Quasi-Transcendental Philosopher?, *Contemporary Literature*, 1995. 174-200.

³³ Rorty: *Filozófia és társadalmi remény...* i. m. 252.

Rorty dekonstrukció-kritikájának egyik fontos eleme az a megállapítás, hogy Derrida gondolkodása egyfajta lineáris fejlődésen ment keresztül. Ez a pragmatizmus felől nézve egyrészt pozitív kicsengéssel bír, másrésztől azonban eltávolodik annak szellemiségétől, amennyiben a derridai gondolkodás kései szakaszát Rorty politikailag irrelevánsnak tekinti. Ezt a metafizikus-ironikus és a magánjellegű-publikus ellentétpárok segítségével magyarázhatjuk. A közös pontok a pragmatizmus és a „dekonstrukció” között a kezdetektől fennállnak. Mindkettő szkepszissel közelít a tradicionális bináris oppozíciókhoz (test-lélek, objektív-szubjektív stb.), amelyek a nyugati metafizikát uralják. Az ellentétpárok hierarchikus logikájának a megszüntetése azonban nem jelenti egy végső lényeg utáni kutatást. A darwini naturalizmusból merítő pragmatizmus és a „dekonstrukció” is egyetért abban, hogy a dolgoknak nincs szükségszerű önmagában vett lényegük, hanem a dolgok egymáshoz viszonyulva nyernek értelmet. Ezért mindig viszonyról, konstrukcióról beszélhetünk, amit időről-időre újra lehet és újra is kell tárgyalni, ha úgy tetszik dekonstruálni kell azokat. Ugyanezen elv alapján találhatunk hasonlóságot a pragmatizmus és a dekonstrukció között a nyelvfilozófia területén is. Rorty a korai Derrida szövegekben a Wittgenstein kései gondolatait véli felfedezni, amiből a pragmatista gondolkodók sokat merítettek. Ahogyan Quine és Davidson nyelvfilozófiai alapállása, úgy a kései Wittgensteiné is annyiban hasonlít Derridáéra, hogy a dualista nézőponttal igyekszik leszámolni, nem pedig a nyelv lényegi természetét akarja megtalálni. Itt is a lényegkeresés értelmetlenségére való felhívás a fontos. Így Derrida korai, „akadémikusabb” természetű szövegei ambíciójukban tökéletesen illeszkednek Rorty neopragmatizmusához. A cél, hogy megszabaduljanak a metafizikától összeköti Rortyt és Derridát. Rorty azonban azt már kevésbé érti, hogy ennek során Derrida miért távolodik el az empirizmustól és a naturalizmustól, miközben a metafizika elleni harcban a két legerősebb fegyvernek az empirizmus és a naturalizmus tűnik. Ez lesz az a pont, ahol Rorty szerint Derrida feleslegesen téved a transzcendentalizmus területére, és olyan „fogalmakat” kezd használni a gondolkodásában, amelyek transzcendentálisnak hangzanak, homályosak, nehezen értelmezhetőek és éppen ezért a neopragmatizmus politikai dimenziója számára értékelhetetlenek is lesznek.³⁴ Derrida a „fejlődési” útján hiába válik metafizikusból ironikussá, ha ezzel párhuzamosan egyre inkább a magánjellegű kategóriájába sorolhatók az írásai. Rorty ezen álláspontja azért is érdekes, mert a transzcendentalitás jelei azon a ponton jelentkeznek, amikor Derrida éppen a „dekonstrukció” szélesebb spektrumú alkalmazását végzi, vagyis annak etikai és politikai jelentőségét hangsúlyozza írásaiban. A „lehetetlenség lehetősége”, a „feltétel nélküli vendégszeretet” vagy az „eljövő demokrácia” Rorty számára

³⁴ Rorty: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 16.

értelmezhetetlenek maradnak. Legalábbis tiszta és egyenes irányt az értelmezésükhöz nem talál Derrida szövegeiben. Így nem elég, hogy Derrida filozófiájának politikai ambícióit az utópia kategóriájába sorolja, tiszta és egyértelmű utasítások hiányában a „dekonstrukció” utópikus reményét a köz számára teljesen haszontalannak tartja (szemben például Dewey-val, akinek utópikus reménye magában rejti a közvetlen alkalmazhatóság lehetőségét).³⁵

Felmerül a kérdés, hogy Rorty a *Deconstruction and pragmatism* konferencia keretein belül a politika milyen fogalmáról beszélt? Azt ugyanis láthattuk, hogy egy bizonyos politika számára igen is hasznos és jelentős Derrida gondolkodása, még akkor is, ha azt Rortyt követve az irodalom kategóriájába soroljuk. A neopragmatizmus talán legnagyobb erényének pedig éppen ezt a kulturális politika haladásáért felelős részét tekinthetjük. Rorty azonban a konferencián egy rövid, de annál fontosabb megjegyzéssel a politikai egy másik értelmére helyezi a hangsúlyt. Kulturális politika helyett „valódi” politikáról (*real politics*) beszél, amikor Derrida filozófiájának politikai relevanciáját kérdőjelezi meg.³⁶ A valódi politika közegében a közvetlen eredmény reménye nélküli filozófiai „boncolgatásoknak” nincs létjogosultsága. Márpedig Derrida azon írásai, amelyek már a politikai dimenziójára is hatással kívánnak lenni, Rorty szerint leginkább ilyenekből állnak. Azok a szövegek, amelyekben a politikai eközben elválaszthatatlannak tűnik az etikaitól. Az eljövő demokráciát lehetetlen a Másikért való végtelen felelősség és a feltétel nélküli vendégszeretet nélkül tárgyalni. Rorty számára azonban ahogyan a politikainál, úgy az etikai dimenziónál sem szerencsés, ha homályos, nehezen érthető és közvetlen iránymutatást nélkülöző kifejezésekkel operálunk: „Az etikát és a politikát - a valódi politikát, szemben a kulturális politikával - a versengő érdekek közötti kiegyezés kérdésének tekintem, és olyasminek, amiről banális, ismerős kifejezésekkel kell tárgyalni - olyan kifejezésekkel, amelyek nem igényelnek filozófiai boncolgatást és nincsenek filozófiai előfeltételeik.”³⁷

A valódi politika nem tud mit kezdeni azzal, hogy Derrida etikailag és politikailag is relevánsnak szánt íásaiban megkerülhetetlenül Emmanuel Lévinas gondolkodására támaszkodik. Rorty a konferencián is hangot ad azon kritikájának, hogy Derrida Lévinas filozófiájából próbálja levezetni a maga politikára is alkalmazhatónak szánt gondolatait.³⁸ Ez a kritika azután még sarkosabban az *Achieving Our Country*-ban is megjelenik, amikor Rorty így fogalmaz: „De azt is szorgalmaztam, hogy amennyiben ezek az antimetafizikus, antikartézianus filozófusok a spirituális pátosz egy kvázi-vallásos formáját kínál-

³⁵ Rorty: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 17.

³⁶ Rorty: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 15.

³⁷ Rorty: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 17.

³⁸ Uo.

ják, akkor a magánéletbe kell őket visszahelyezni, és nem szabad őket a politikai tanácskozás irányadójának tekinteni. Az Emmanuel Levinas által megfogalmazott és Derrida által néha alkalmazott "végtelen felelősség" fogalma - valamint Derrida saját gyakori felfedezései a lehetetlenség, az elérhetetlenség és a megjeleníthetetlenség tekintetében - hasznos lehet néhányunk számára a privát tökéletesség egyéni keresésében. Amikor azonban felvállaljuk közfeladatainkat, a végtelen és az megjeleníthetetlen csupán kellemetlenségek. Felelősségünkön ilyen értelemben gondolkodni éppúgy akadály a hatékony politikai szerveződésnek, mint a bűn érzése. Az értelem vagy az igazságosság lehetetlenségének hangsúlyozása, ahogy Derrida néha teszi, a gótizálás kísértése - a demokratikus politikát olyannak tekinteni, ami hatástalan, mert képtelen megbirkózni a természetfeletti erővel.³⁹ Itt érhetjük tetten, amiről korábban úgy fogalmaztam, hogy a fejlődés egy bizonyos szakaszán eltávolodik a derridai gondolkodás a neopragmatizmus szellemétől. A metafizika ellen harcoló és a tradicionális episztemológiával szemben kritikus Derrida kompatibilis a neopragmatizmussal. A Lévinasra támaszkodó, a politika szférájába belépő szövegek a spirituális pátosz és a kvázi-vallásos forma felhasználásával azonban már nem. A valódi politika így nem tud mit kezdeni Derridával. Az utópikus reménnyel, amelyet Rorty ugyan felfedez Derrida szövegeiben, csak a magánjellegű igényeinket elégíthetjük ki: „A filozófusokat meglehetősen durván felosztom azokra (mint Mill, Dewey és Rawls), akiknek a munkája elsősorban közcélokat szolgál, és azokra, akiknek a munkája elsősorban magáncélokat szolgál. A metafizika elleni nietzschei, heideggeri, derridai támadásról úgy gondolom, hogy magánjellegű kielégülést okoz azoknak az embereknek, akik mélyen foglalkoznak a filozófiával (és ezért szükségszerűen a metafizikával is), de nem jár politikai következményekkel, csak nagyon közvetett és hosszú távú módon.”⁴⁰ Rorty a valódi politikában használhatatlannak tartja ugyan Derrida filozófiáját, viszont úgy gondolom, hogy végül egy kiskaput mégis nyitva hagy: a közvetett és hosszú távú következmények ugyanis megférnek a kulturális politika neopragmatista elképzelésében is. Derrida pedig alighanem egyetértene azzal, hogy a dekonstrukció politikai „programjának” egyik legfontosabb elemét, az eljövő demokráciát „nagyon hosszú távú” projektként

³⁹ „But I have also urged that insofar as these antimetaphysical, anti-Cartesian philosophers offer a quasi-religious form of spiritual pathos, they should be relegated to private life and not taken as guides to political deliberation. The notion of "infinite responsibility," formulated by Emmanuel Levinas and sometimes deployed by Derrida-as well as Derrida's own frequent discoveries of impossibility, unreachability, and unrepresentability-may be useful to some of us in our individual quests for private perfection. When we take up our public responsibilities, however, the infinite and the unrepresentable are merely nuisances. Thinking of our responsibilities in these terms is as much of a stumbling-block to effective political organization as is the sense of sin. Emphasizing the impossibility of meaning, or of justice, as Derrida sometimes does, is a temptation to Gothicize-to view democratic politics as ineffectual, because unable to cope with preternatural forces.” Rorty: *Achieving Our Country...* i. m. 96-97.

⁴⁰ Rorty: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 16.

képzeljük el, hiszen az eljövő demokrácia éppen arról szól, hogy azt közvetlenül, befejezetten sosem tudjuk megragadni.

Egy filozófiai közös nevező felé

Rorty érvelését követve azt mondhatnánk, hogy Derrida olyan privát ironikus gondolkodó, akinek a munkássága (a legkorábbi szövegeitől eltekintve) inkább az irodalomhoz köthető semmint a filozófiához. Írásainak nincs közvetlen etikai és politikai tétje, amennyiben ezeket a kategóriákat a közjó által határozzuk meg. Ebből a nézőpontból a pragmatizmus és a dekonstrukció nem fér meg egymás mellett. Ugyanakkor rámutattam, hogy léteznek közös pontok a két „irányzat” között, és van olyan értelmezés, ami a dekonstrukciónak helyt ad a pragmatizmus politika-értelmezésében. Tovább homályosíthatja a meghúzott határvonalat, ha alaposabban megnézzük azokat a jelzőket, amikkel Rorty Derridát illette. Mennyire lehet pontosan meghatározni, hogy mi a privát? Mit jelent pontosan az ironikus? Hogy ezek a kifejezések mennyire állíthatók szembe a Rorty által megjelölt ellentétpárjukkal (nyilvános és metafizikai)? A filozófia valóban szembeállítható az irodalommal? Ha ezeket a kérdéseket megválaszolva dekonstruáljuk Rorty Derrida-képét, akkor egyrészt a pragmatizmust is jobban megérthetjük, másrészt tisztább képet is kaphatunk a kései Derrida gondolkodásáról.

Azzal, hogy Rorty privát ironikusként kategorizálja Derridát, egyben azt is mondja, hogy nem publikus liberális. Így olyan ellentétpárokkal találkozunk, amelyeket tudnunk kellene tisztán szembeállítani. Simon Critchley, a konferencián elhangzott előadásában⁴¹ problematikusnak tartja ezt a szembeállítást, mivel az alapfogalmakat sem tudjuk tisztán meghatározni. Azzal, hogy Rorty az iróniát a magánjellegű dimenziójában tartja a leginkább elgondolhatónak, tulajdonképpen kizárja az irónia társadalomra gyakorolt, vagyis a közéletben is megjelenő jótékony hatását. Ha az ironikus gondolkodót csak mint privát jelenhet meg, akkor Critchley szerint a liberális társadalom kritikájának a lehetőségét kockáztatjuk.⁴² Azt, hogy az irónia segítségével rántsuk le a leplet arról, ami a publikus szintjén rejtőzve fennállhat (pl. a társadalmon belüli erőszakot, kegyetlenséget). Ha kizárólag magánjellegű hatáskört adunk az iróniának, akkor annak a lehetőségét utasítjuk vissza, hogy „olyan gondolkodókat, mint Nietzsche és Foucault, nyilvános ironikusoknak tekintsünk, akik kritikusak a liberális demokratikus társadalmi és politikai formációkkal szemben is, amelyek maguknak sajátítják ki az autonómiát.”⁴³ Láthattuk, hogy Rorty elvetése a Foucault és Derrida közötti párhuzamról abban nyilvánult meg,

⁴¹ Critchley, Simon: Derrida: Private Ironist or Public Liberal, Chantal Mouffe (ed), *Deconstruction and pragmatism*, London, New York, Routledge, 1996. 19-43.

⁴² Critchley: *Derrida: Private Ironist...* i. m. 24.

⁴³ *Uo.*

hogy utóbbit Rorty „reménykedő” gondolkodóként tartotta számon. Ez egy fontos megjegyzés, hiszen a remény kulcsszerepet játszik a neopragmatizmus kulturális politikai világképében. Egy előre mutatást nélkülöző kritika (tegyük fel, Foucault-é) idegen a neopragmatista kulturális politikában. Critchley észrevétele azonban rávilágít arra a problémára, hogy mennyire lehetséges az átjárás Rorty kategóriái között. Egy Derrida-féle reménykedő kritika milyen könnyen juthat el a maga privát dimenziójából a nyilvános dimenziójába? A kérdés megválaszolását nehezíti, hogy Rorty éppen ezen a konferencián adott egyik válaszában húzza alá a kulturális politika és a valódi politika közötti különbségtételt. A szétválasztás után is úgy tűnik, hogy a politikai relevancia egyik mércéjének a reményt kell tekinteni. A kérdés tehát, hogy ha Foucault-t nem is, de Derridát a maga reménykedő gondolataival mennyire helyezhetjük például Dewey mellé, mint politikailag releváns gondolkodót?

Critchley a szabadság negatív elképzelését is problematikusnak találja Rortynál. Azzal a felfogással szemben, hogy ha minél távolabb kerülsz a szociális intézményektől, minden annál szabadabb, Critchley szerint hangsúlyozni kellene a szabadság egy pozitív elképzelését, „ahol a szabadságot nem a normatív kényszer hiányában találhatnánk meg, hanem a szabadság éppen az ilyen normatív kényszer (azaz a társadalmi gyakorlatok) terméke lenne, vagyis a szabadság társadalmi és nyilvános lenne, nem pedig aszociális és magánjellegű.”⁴⁴ Ezzel Critchley ismételtén azt a határvonalat kritizálja, amit a privát és a publikus között húzott meg Rorty. Miközben a jól elkülönített kategóriákhoz Rorty határozottan kapcsolja az olyan kulcsfogalmakat, mint az ironikus és a liberális, az, hogy a magánjellegűn belül metafizikusból ironikussá „fejlődés” látszólag semmilyen hatással nincs a nyilvános liberális státuszra. Márpedig az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* egyik forradalmi újítása az volt, hogy Rorty megalkotta benne a liberális ironikus alakját. Az éles szembenállások közepette Critchley számára megválaszolatlan marad a kérdés, hogy valójában „milyen érzés és milyen konfliktust eredményez, ha az ember liberális ironikus?”⁴⁵

Rorty úgy fogalmaz az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* című könyvében, hogy „a liberálisok azok az emberek, akik úgy gondolják, hogy a kegyetlenség a legrosszabb mindabból, amit teszünk.”⁴⁶ Azzal, hogy a liberális legfontosabb tulajdonságának a szenvedés és kegyetlenség felismerését és az ezek elleni küzdelmet teszi, Rorty morálisan legitimál egy politikai rendet. A liberális alapjának a szenvedés nyelven kívüli, pre-szociális érzését teszi meg. Ezzel nem csak az univerzalizmus vádjával kerülhet szembe, de megkérdőjelezi

⁴⁴ Critchley: *Derrida: Private Ironist...* i. m. 25.

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás...* i. m. 13.

azt a szembenállást is, amit Rorty a spirituális pátosz egy kvázi-vallásos formájával szemben tanúsít. Rorty kritizálja a lévinasi végtelen felelősség fogalmát és annak tovább gondolását Derrida szövegeiben, amit hasztalannak tart a nyilvános liberális számára. Critchley azonban úgy feltételezi, a liberális alapjánál pontosan azt az ambíciót fedezhetjük fel, ami Lévinas etikáját is átjárja: „Nem ugyanazt a feladatot hajtja-e végre lényegében Rorty liberalizmus-definíciója és Levinas etika-definíciója, vagyis nem próbálják-e az erkölcsi és politikai kötelesség forrását a másik szenvedése iránti érző hajlandóságban keresni? Nem értenek-e mindketten egyet abban, hogy a kegyetlenség a legrosszabb dolog, ami létezik, és hogy ráadásul ez az egyetlen társadalmi kötelék, amire szükségünk van?”⁴⁷ Critchley motivációja egyértelmű: ha a pragmatizmus felől is el akarjuk fogadni a dekonstrukció politikai relevanciáját, akkor a legfontosabb feladatnak Lévinas Derrida filozófiájára gyakorolt hatásának tisztázását kell tekintenünk. Mivel a politikai szétválaszthatatlan az etikaitól Derrida szövegeiben, ezért Lévinas is megkerülhetetlen. Ha ezt a kapcsolatot egyszerűen elintézzük azzal, hogy a spirituális pátosz egy kvázi-vallásos formájának megnyilvánulásaként jelenik meg Derrida írásaiban, akkor a pragmatizmus számára szinte lehetetlenné válik a dekonstrukció politikai komolyan vehetősége. Ezért Critchleynek egyrészt igaza van, amikor rámutat a pragmatizmus és a Derrida etikai/politikai írásaiban megjelenő lévinasi etika közös premisszájára.⁴⁸ Másrészt azonban Rorty alapvető kritikája, ami a metafizikai homályosságra vonatkozik, a közös alap ellenére ugyanúgy fennáll, amikor Derrida többek között a végtelen felelősség fogalmának segítségével is igyekszik nyomatékosítani a dekonstrukció politikai relevanciáját.

Critchley érvelése a Rorty által létrehozott kategóriák (magánjellegű, nyilvános, ironikus, metafizikus, liberális) sebezhetőségének felmutatása, valamint a pragmatizmus és a dekonstrukció politikailag és etikailag releváns közös pontjának lehetősége mentén halad. Gondolatmenete ugyan nem szünteti meg a szakadékot aközött, hogy a neopragmatizmus, hogyan definiálja a valódi politikát, illetve aközött, amit Derrida ért a politikai alatt, mégis abból a szempontból fontos, hogy a filozófiai különbségek ellenére felismerhetővé teszi a közös ambíció képét, amit Derrida válaszában is tetten érhetünk. Előadása végén Critchley felteszi a kérdést a hallgatóságnak (de különösen Rortynak): „Ha Rorty és Derrida közéleti és politikai törekvései ennyire hasonlóak (még akkor is, ha ezek meglehetősen eltérő módon artikulálódnak), akkor Rorty miért nem képes Derridában erős politikai szövetségést látni?”⁴⁹

⁴⁷ Critchley: *Derrida: Private Ironist...* i. m. 34.

⁴⁸ Bár Critchley is elismeri, hogy Lévinas szövegeinek egy új fajta olvasására van szükség, ami inkább „szekuláris pragmatistaként tekint Lévinasra és kevésbé vallásos metafizikusként.” (Critchley: *Derrida: Private Ironist...* i. m. 26.) Így tulajdonképpen mindkét oldalnak engedni kell, hogy közös nevezőre juthassanak.

⁴⁹ Critchley: *Derrida: Private Ironist...* i. m. 37.

A dekonstrukció nyomai az újabb demokrácia-elméletben

Chantal Mouffe és Ernesto Laclau a *Deconstruction and pragmatism* konferencián a politikaelmélet felől válaszoltak arra a kérdésre, hogy a dekonstrukció politikailag relevánsnak tekinthető-e. Érvelésük azért is lesz fontos, mert Rortyhoz hasonlóan egy politikai baloldal újragondolásának projektjén keresztül igyekeznek reflektálni Derrida filozófiájára.⁵⁰ Amíg azonban Rorty „amerikai” baloldala nem tudja felhasználni a dekonstrukciót, addig Mouffe és Laclau „európai” baloldala a politikairól és a demokráciáról való diskurzus alapjainál is nélkülözhetetlen segítségként tekint a dekonstrukcióra. Ezért Mouffe és Laclau válaszaikban a dekonstrukció szükségességére hívják fel a figyelmet a politikaelméletben, valamint azt bizonyítják, hogy a demokratikus viszonyok megértéséhez szükséges, úgynevezett hegemonia „logikájában” hogyan érhetjük tetten Derrida gondolatait.⁵¹

A pragmatizmus és a dekonstrukció alapjainál felfedezhető motivációknál már láthattuk a közös pontokat, ahogyan Critchley is egy közös nevező megtalálásával igyekezett közelebb hozni egymáshoz a két oldalt. Mouffe is hasonlóra törekszik, amikor rámutat arra, hogy Derrida és Rorty Felvilágosodás-kritikája, valamint a politikaelméleti *status quo*val való szembenállása közös alapot nyújt a politikáról való diskurzushoz. Laclau is egyetért abban, hogy a dekonstrukció és a pragmatizmus (még inkább) radikalizált gondolatai is segítséget nyújthatnak abban, hogy új lendületet adjon többek között a demokráciáról szóló párbeszédnek. Ebben elvülhetetlen érdemei vannak a dekonstrukciónak, amennyiben az a pluralitás jelentőségét hangsúlyozza. A pluralitás pedig Mouffe szerint a liberális demokrácia legfontosabb jellemzője.⁵² A pluralitás motorja az állandó, feloldhatatlan konfliktus.⁵³ Ezért kell kételkedve fogadni Rorty (és különösen Habermas) gondolatait arról, hogy minden útnak a konszenzus felé kell, hogy vezessen. Ugyan Rortynál is fontos szerepet játszik a véleménykülönbség, azonban Mouffe a lehető legszigorúbban fogalmaz, amikor azt mondja, hogy a „politika antagonisztikus dimenzióját felülírni kívánó konszenzus téves és félrevezető illúzió.”⁵⁴ Mint látni fogjuk, az ellentétek

⁵⁰ Chantal Mouffe és Ernesto Laclau közösen írt legfontosabb könyvének a *Hegemony and Socialist Strategy* tekinthető (Mouffe, Chantal, Laclau, Ernesto: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1985.) amelyben egy radikális demokratikus politika elméletét vázolják fel. Mouffe és Laclau gondolataira nagy hatással volt Derrida és a dekonstrukció, ez nem csak a *Hegemony and Socialist Strategy* című könyvben érhető tetten, de például Mouffe *The Return of the Political* című tanulmánykötetében is (Mouffe, Chantal: *The Return of the Political*, London, Verso, 1993.), ahol Derridát abból a szempontból is úttörőnek tartja, hogy a tabukat ledöntve, szigorú filozófiai vizsgálódás tárgyává tette Carl Schmitt elméletét a politikairól (és a barát-ellenség distinkcióról). A *Hegemony and Socialist Strategy* derridiánus olvasatához lásd: Landry, Donna, Maclean, Gerald: *Rereading Laclau and Mouffe*, *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 1991. 4:4, 41-60

⁵¹ Derrida hatását Laclau hegemonia-elméletében Lásd Még: Butler, Judith; Laclau, Ernesto, Zizek, Slavoj: *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London, Verso, 2000.

⁵² Mouffe, Chantal: *Deconstruction, Pragmatism and Democracy*, Chantal Mouffe (ed), *Deconstruction and pragmatism*, London, New York, Routledge, 1996. 8.

⁵³ Mouffe: *Deconstruction, Pragmatism and Democracy*... i. m. 7.

⁵⁴ Mouffe: *Deconstruction, Pragmatism and Democracy*... i. m. 9.

feloldhatatlansága, a lehetetlenség és az eldönthetlenség mint a dekonstrukcióban megtalálható gondolatok, Laclau számára is fontosak lesznek a hegemónia „logikájának” magyarázatához. Mouffe szerint a pluralizmus nélkül nincs értelme a politikairól beszélni: „a politika, különösen a demokratikus politika sosem gyűrheti maga alá a konfliktust és a megosztottságot.”, illetve: „(...) egyetlen élénk demokratikus közeg sem létezhet egymással szembenálló jogok valódi demokratikus konfrontációja és a fennálló hatalmi viszonyok kihívása nélkül.”⁵⁵ A dekonstrukció így nem a Schmitt által megjövendőlt depolitizáció egyik végső állomása lenne, hanem éppen ellenkezőleg egy „hiper-politizált” diskurzus része. A „hiper-politizáltság” abból adódik, hogy a politizáltság egészen addig nem szűnik meg létezni, amíg a döntés mélyén ott munkálkodik az eldönthetlenség. A döntés eldönthetlensége sosem fog egy végső konszenzust elősegíteni, viszont annál inkább támogathatja egy radikális és plurális demokrácia projektjét. Mouffe szerint egy ilyen projekt, amit a dekonstrukció alapozhat meg „fogékonyabbak lesz a hangok sokféleségére, amelyet a pluralista társadalom magában foglal, valamint a hatalmi struktúra összetettségére, amelyet a különbségek e hálózata foglal magában.”⁵⁶

A politikai illetén meghatározásában, amiben tehát a feloldhatatlan elmentések, az egymásra redukálhatatlan szingularitások dominálnak, valóban úgy tűnik, hogy egy leegyszerűsített nyelvezet, a banális szóhasználat képtelen eligazodni. Márpedig Rorty a politikai dimenziójának egyik legfontosabb aspektusának azt tartja, hogy ott a lehető legegyszerűbb kifejezésekkel kell operálnunk (közvetlen és gyors hatással). Mouffe azonban nincs meggyőzve arról, hogy a Rorty-féle út lenne az egyetlen, sőt semmi nem indokolja, hogy csupán az lenne a helyes irány. Rorty válasza erre talán az lehetne, hogy körbe kell nézni a világban, ahol a szerinte ezen az alapon nyugvó liberális demokratikus modell működni látszik. Ha így érvelnénk, akkor viszont könnyen az univerzalizmus csapdájába eshetnénk. Mouffe számára politika vonatkozásában ez elfogadhatatlan. Ahogyan arra rámutat, ebből a szempontból Rorty közelebb áll Habermashoz, mint Derridához, amennyiben „a liberális demokratikus modell univerzalizálásában látják az erkölcsi és politikai fejlődést.”⁵⁷ Rorty végkövetkeztetése Mouffe szerint hibás, ahogyan ezzel Laclau is egyetért, amikor azt mondja, a pragmatizmusban semmi sem mutat arra, hogy szükségszerűen a Rorty által szorgalmazott liberalizmust kell célként tekintenünk, hiszen a „pragmatizmus mint intellektuális gesztus sokkal több lehetőséget és fejlődési irányt szabadít fel, mint amennyit Rorty valójában hajlandó elismerni.”⁵⁸

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ Mouffe: *Deconstruction, Pragmatism and Democracy...* i. m. 11.

⁵⁷ Mouffe: *Deconstruction, Pragmatism and Democracy...* i. m. 7.

⁵⁸ Laclau, Ernesto: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony*, Chantal Mouffe (ed), *Deconstruction and pragmatism*, London, New York, Routledge, 1996. 65.

Ezt a már Mouffe által is említett politikaelméleti *status quo*val szembeni ellenállással magyarázhatjuk, amiben a pragmatizmus osztozik a dekonstrukcióval. Egy újfajta politikai diskurzus számára éppen ezért lesz hasznos a dekonstrukció, ami Laclau szerint a politikát a társadalom intézményesítő aktusok pillanatában ragadja meg.⁵⁹ Ez ellentmond a XIX-XX. századi domináns elmélettel, amely a politikát egy szuperstruktúra felől magyarázta, vagyis egy olyan mögöttes logikát feltételezett, ami a társadalom fellett áll. A politikaelmélet hanyatlásának éppen a dekonstrukció és a hozzá hasonló irányzatok (amilyen például a pragmatizmus is) vetettek véget, amikor a végső, mindent magyarázó logikát megdöntötték. Helyette a társadalomra, mint a politika alakítójára helyezték a hangsúlyt, az intézményesítő folyamatot kiemelve. Laclau szerint a dekonstrukció érdeme az is, hogy az intézményesítő aktust, mint szükségszerűen befejezetlent jelölte meg.⁶⁰ Ez az esetlegesség lehetővé teszi azt a radikális pluralizmust, amiről Mouffe beszélt. Mindez tehát a politika legelemibb részénél jelentkezik, hiszen ahogy Laclau fogalmaz a politikai intézmény minden aktusának befejezetlensége az, ami a politikát lehetővé teszi”, majd így folytatja: „egyben lehetetlenné is teszi, mivel végső soron egyetlen intézményesítő aktus sem valósítható meg teljes mértékben.”⁶¹ A dekonstrukció megmutatja a politika lehetőségét, de egyszerre annak lehetetlenségét is. Ez egy újabb példája a feloldhatatlan ellentéteknek, amit a dekonstrukció kínál a politikatudomány számára. Laclau számára pontosan ez a mozzanat lesz az, ami megfigyelhető az általa hegemoniának nevezett „logikában”.

Laclau annak bemutatására, hogy a dekonstrukció hogyan fejt ki a hatását a politikaelméletben, három olyan fogalmat vizsgál, amelyek nélkülözhetetlenek a demokráciáról való diskurzus során. Ezek a fogalmak a képviselő, a tolerancia és a hatalom. Laclau megállapítása szerint mindhárom fogalom belső logikája egyfajta „hegemonikus csatatérként” értelmezhető. Mindehhez pedig a Derrida által használt döntés motívumát használja fel. A képviselő ideális formája az lenne, ha az akarat egyetlen (és egyértelmű) irányba haladna: a képviseltekől a képviselő felé. Ez az ideális állapot azonban elképzelhetetlen, hiszen a képviselőt szükségszerűen a pótlás logikája mentén formálódik. Vagyis a képviseltek a saját hiányos identitásukat akarják „kipótolni” a képviselővel, hogy utóbbi a pótlással (a pótlék akaratával) hasson rájuk. Ezért „a képviseltekől a képviselő felé történő mozgás szükségszerűen a pótlás formáját is fel kell vennie az ellenkező irányba történő mozgással.”⁶² Laclau szerint „a képviselő hatásának ezek a belső ambiguitásai, a lehetséges mozgá-

⁵⁹ Laclau: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony...* i.m. 49.

⁶⁰ Laclau: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony...* i.m. 50.

⁶¹ Uo.

⁶² Laclau: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony...* i.m. 51.

sok közötti eldönthetetlenség, a képviseletet a lehetséges döntések pluralitásának hegemonikus csataterévé változtatja.”⁶³ Hasonlóan a képviselethez, a tolerancia esetében is az eldönthetetlenség dominál, állítja Laclau. A tolerancia hegemonikus logikáját, akkor ismerhetjük fel, ha elfogadjuk, hogy a toleranciának nincs saját szükségszerű tartalma, valamint eltekintünk attól, hogy etikai kérdésként tárgyaljuk. Laclau szerint azért nem lehet etikai kérdés a tolerancia, mivel valamit tolerálni azt jelenti, hogy annak ellenére elfogadok valamit, hogy azt saját magam morálisan elutasítom.⁶⁴ Ha tehát eltekintünk a tolerancia etikai oldalától és elfogadjuk, hogy nincs saját tartalma, akkor világossá válik előttünk annak belső eldönthetetlensége. A toleranciáról lehetetlenség lesz az intolerancia nélkül beszélni. Ráadásul a hegemonia pontosan arra mutat rá, hogy egyértelműen választani sem lehet a kettő közül.⁶⁵ Laclau szerint intoleránsnak lenni valami felé „pontosan a más dolgokkal való tolerancia feltétele.”⁶⁶ Vagyis, az intolerancia „egyszerre a tolerancia lehetőségének és lehetetlenségének is a feltétele.”⁶⁷ Ezért állandó hegemonikus csatározás figyelhető meg, hogy mit kellene és mit nem kellene elfogadni, tolerálni. Ahogyan teljes tolerancia, úgy hatalommentes demokrácia, teljesen transzparens társadalom sem lehetséges.⁶⁸ Laclau egy metaforával élve a hatalmat a „szabadság árnyékaként”⁶⁹ jelöli meg. A lehető legnagyobb szabadság sem nélkülözheti a hatalmat, ez pedig ismét egy paradox helyzet elé állít minket: ami a szabadságnak határt szab (vagyis a hatalom), egyszerre a szabadság lehetőségének feltétele is. A hatalom, ahogyan az előző két példában a képviselet és a tolerancia is, egyszerre lesz valami lehetőségének és lehetetlenségének feltétele. A lehetőség-lehetetlenség mindig egy döntés mentén határozódik meg. Laclau számára, ahogyan Mouffe számára is, a döntés szerepe elkerülhetetlen a politikain belül.⁷⁰

A döntés mint aktus a lényeg, annak tartalma csak másodlagos. Mivel a lehetőség-lehetetlenség játékától nem szabadulhatunk, ezért Laclau itt kapcsolja hozzá azt az „őrült” állapotot, amiről Derrida is beszél a döntés pillanatában. Laclau szerint az döntés örülete abból adódik, hogy egy „halandó Isten” szerepét vesszük magunkra.⁷¹ Hiszen Isten az, aki döntéseiért nem felel az Ész

⁶³ Laclau: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony...* i.m. 52.

⁶⁴ Laclau: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony...* i.m. 53.

⁶⁵ Nem lehetséges totális, határtalan tolerancia: „A korlátlan tolerancia ugyanolyan romboló hatással lenne a társadalmi szövetre, mint a totalitárius etikai egységesítés.” (Uo.) Egy demokratikus berendezkedésű társadalom sem beszélhet teljes toleranciáról.

⁶⁶ Uo.

⁶⁷ Uo.

⁶⁸ „Még a legdemokratikusabb társadalmak is a hatalmi viszonyok kifejeződéseinek lesznek, nem pedig a hatalom teljes vagy fokozatos felszámolása.” (Laclau: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony...* i.m. 55.)

⁶⁹ Laclau: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony...* i.m. 54.

⁷⁰ Ez ismételt elvezet minket Derridához, aki a döntés problémáját a politikaelméletben és a filozófiában ismét tabutól mentessé tette azzal, hogy „mert” Carl Schmitt szövegeket olvasni.

⁷¹ Laclau: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony...* i.m. 57.

előtt, mivel Ő minden racionalitás forrása. Mi emberek a döntés paradox jellegéből fakadóan képtelenek vagyunk racionális döntést hozni, ezért minden egyes döntésünknel kvázi istent kell játszanunk. A döntés örületét teljes mértékben nem lehet megregulázni, sem az Ésszel, sem azzal, hogy etikai alapokra helyezzük azt.⁷² Laclau szerint ezért „a racionalitás legmagasabb foka, amit a társadalom elérhet az egy szabályozott örület formája lehet.”⁷³ A döntés örülete tehát nem csak a szinguláris szintjén jelenik meg (ezért nem lehet csupán etikai alapra helyezni), de egyszerre az univerzális szintjén is, ezáltal pedig egy politikai társadalom elemzése során nélkülözhetetlen a döntés és az eldönthetlenség paradox helyzetéről beszélni. Laclau így fogalmaz: „Az eldönthetlenség és a döntés annak az elidegeníthetetlen és konstitutív feszültségnek a neve, amely lehetővé teszi a politikai társadalmat.”, majd így folytatja: „A hegemoniának szüksége van a dekonstrukcióra: a dekonstruktív beavatkozás által előidézett radikális strukturális eldönthetlenség nélkül a társadalmi viszonyok számos rétege szükségszerű logikák által lényegileg összekapcsoltnak tűnne, és nem lenne mit hegemonizálni. De a dekonstrukciónak is szüksége van a hegemoniára, vagyis a meg nem határozható terepen hozott döntés elméletére: a döntés elmélete nélkül a strukturális meg nem határozhatóság és az aktualitás közötti távolság teoretizálatlan maradna.”⁷⁴ A demokrácia tradicionális értelmezései úgy tűnt, az 1990-es évek végére kudarcot vallottak, amikor a „történelem vége” mégsem érkezett el. A nyugati liberális demokrácia végső győzelme elmaradt, Mouffe és Laclau pedig felismerték, hogy a demokratikus elmélet egy új megközelítésére van szükség. Ehhez igyekeztek felhasználni Derrida filozófiájának egyes elemeit és a dekonstrukciót.⁷⁵ A demokraci elmélet „európai ága” így igyekezett hasznát venni a dekonstrukciónak, mindezt pedig úgy, hogy szigorúan politikaelméleti szabályok között használták fel Derrida gondolatait. Az amerikai baloldallal szemben nem kívülről próbálták tehát „beelmélnedni” a dekonstrukciót a politikába, hanem belülről használták azt fel. Rorty számára azonban ez még mindig annak a jele, hogy „az európai filozófia gondolkodást még mindig az *Ideologiekritik* marxista felfogása uralja, és a filozófus romantikus felfogása, mint olyan személy, aki a jelen társadalmi intézmények látszata mögé, azok valóságába hatol”, amelyekhez Rorty személy szerint „bizalmatlan” maradt.⁷⁶

⁷² „(...) nincs végső híd az egyetemesség és a szingularitás között, és a kettő közötti különbség áthidalására tett bármilyen - etikai vagy bármilyen más jellegű - kísérlet zsákutca.” (Laclau: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony...* i.m. 63.)

⁷³ Laclau: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony...* i.m. 61.

⁷⁴ Laclau: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony...* i.m. 62.

⁷⁵ „Ha a demokraci elmélet jelenlegi állapotából indulunk ki, a dekonstrukció segít radikalizálni annak néhány irányzatát és érvelését.” (Uo.)

⁷⁶ Rorty, Richard: Respond to Simon Critchley, Chantal Mouffe (ed), *Deconstruction and pragmatism*, London, New York, Routledge, 1996. 47.

Az irodalom és a filozófia depolitizálása ellen – Derrida válasza Rortynak

Derrida a konferencián elhangzott válaszában⁷⁷ azokra az érvekre és ellenérvekre reflektált, amiket Critchley, Mouffe, Laclau és Rorty fogalmazott meg a dekonstrukció politikai relevanciája kapcsán. Rámutat a Rorty álláspontját meghatározó privát-publikus különbségtétel törekenységére, amivel a korszakolás kérdését is érinti. Kifejti egyet nem értését az irodalom és a filozófia szembeállításának kapcsán, ezáltal azt is próbálja bizonyítani, hogy a Lévinas filozófiájának nyomait magán viselő felelősség, döntés és titok jelenléte hogyan hiúsítja meg az irodalom depolitizálásának kísérletét. Derrida válaszából egyértelműen az derül ki, hogy a dekonstrukciónak joga van politikaiként is megjelenni, ami egyben elválaszthatatlan az etikai relevanciától.

Rorty életműve is bizonyítja, hogy a politikait nem csupán a „valódi” politikában találhatjuk meg, de ugyanannyira politikai az is, amit a pragmatizmus kulturális politikájának hívhatunk. Ahogyan a nyugati liberális demokrácia sem az egyetlen út, amit egy demokratikus berendezkedés alapján elgondolhatunk (ahogyan arra Mouffe és Laclau is rámutatott), úgy politikai relevanciát sem csupán annak tulajdoníthatunk, amiről Rorty úgy fogalmaz: „közvetlen és gyors hatást” gyakorol a társadalomra. Éppen ezért hiába fogadjuk el, hogy a Rorty által ezen a konferencián megnevezett „valódi” politikában Derrida gondolatainak csekély vagy éppen semmilyen szerep nem jut, ez még nem jelenti azt, hogy a politikait Derrida ne vélné relevánsnak a saját szövegeiben. Erre kiváló példa a *Politiques de l'amitié*, amelynek tartalmát Rorty utópikus reményként aposztrofálja, vagy éppen a *Marx szellemei*, amelyről Rorty ismételten csak azon a véleményen van, hogy egy magánjellegű indíttatásból (Derrida Marxhoz fűződő viszonya) született szöveg, melynek publikus haszna aligha van.⁷⁸ Előbbiben Derrida a barátság filozófiai „intézménye” felől dekonstruálja a politikait (miközben olyan szerzőket idéz, mint a „tisztán” politikai Carl Schmitt), utóbbiban pedig a történelem végét hirdető, a nyugati liberális demokráciák elsöprő sikerét ünneplőket bírálja, miközben a demokrácia egy bizonyos jelentését próbálja megőrizni és annak újra értelmet adni.⁷⁹ Az idézett két szövegen túl több olyan írását olvashatjuk Derridának, amiben a politikai az etikaitól és a jogitól szétválaszthatatlanul jelenik meg, ráadásul

⁷⁷ Derrida, Jacques: Remarks on Deconstruction and Pragmatism, Chantal Mouffe (ed), *Deconstruction and pragmatism*, London, New York, Routledge, 1996. 79-90.

⁷⁸ Rorty: *Filozófia és társadalmi remény... i. m.* 252.

⁷⁹ Derrida kritikus hozzáállását a liberalizmushoz John D. Caputo abban találja meg, hogy szerinte Derrida a liberalizmust szubjektivizmusként gondolja el, ami pedig szembe megy azzal, amit a politikai, etikai témájú kései szövegeiben megfogalmaz. A szubjektivizmus olyan filozófia, írja Caputo, „amelyben minden az „autonóm szubjektum” „jogai” felé mutat, miközben a dekonstrukció a „másokért való felelősség” filozófiája, amelyben minden a másikhoz való fordulásra mutat.” (Caputo, John D. (Ed.): *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*. New York, Fordham University Press, 1997. 108.)

úgy, hogy azok közvetlen, gyakorlati következményeket sürgetnek (lásd: *Világ kozmopolitái még egy erőfeszítést!*⁸⁰). Derrida a konferencián elhangzott válaszában tehát ezt a mintát folytatja és kevésbé törekszik arra, hogy a dekonstrukciót a neopragmatizmus „valódi” politikájával kibékítse. Az ugyanis lehetetlen küldetésnek tűnik. Úgy gondolom azonban, annak, hogy a dekonstrukciót politikailag relevánsnak tekinthessük nem kell Rorty „valódi” politikájának követelményeinek megfelelnie, hiszen maga Rorty is a kulturális politika szférájában hasznosnak tartja az olyan gondolkodókat, írókat, mint Derrida.

Rorty kritikájában elválaszthatatlan egymástól a Derrida munkásságára alkalmazott korszakolás, illetve a publikus-privát különbségtétel. Rorty ugyanis úgy látja, Derrida korai szövegei után, egyre inkább a magánjellegű motivációval született írások dominálnak, amely során egy metafizikusból-ironikussá váló fejlődési folyamatot figyelhetünk meg, ezzel egyidejűleg egy teljes bezárkózást a privát szférába.⁸¹ Derrida egyszerre mutat rá arra, hogy nincsen ilyen típusú „fejlődési” ív a gondolkodásában, valamint, hogy ezáltal az „privát ironikus” pozíciója is értelmét veszti a szempontjából. Derrida nem tekint különálló részként a korai szövegeire, amelyekkel esetleg megalapozni kívánta volna az akadémiai pályafutását. Noha azt elismeri, hogy azok az írásai „akadémikusabbak, vagy filozófiailag kielégítőbb”, azonban ezeket inkább úgy értelmezi, mint amelyek megteremtették a későbbi szövegeinek a lehetőségét.⁸² Hogy elkerülje a fundacionalista és fundamentalista vádakát, Derrida a korai szövegekre (Husserl-tanulmány, *Grammatológia*) úgy tekint, mint amelyek megadták a „diszkurzív és teoretikus szükségszerű lehetőséget” az őket követő írásoknak. Így a Grammatológiára nem lehet „hibás kezdetként” tekinteni, ahogyan Rorty teszi azt, párhuzamba állítva Heidegger *Lét és idejével*. A kései szövegek közé sorolható és Rorty által gyakran hivatkozott *La carte postale* Derrida értelmezésében nem a privát szférába való visszavonulás bizonyítéka, hanem éppen ellenkezőleg „(...) a publikus/privát distinkciójának performatív problematizálása”, ahol „a magánélet performatív kidolgozása elméleti, filozófiai és politikai síkon” történik.⁸³ A későbbi szövegek tehát ahelyett, hogy egy privát szférába történő bezárkózást jeleznének, éppen a publikus-privát distinkció megzavarására, performatív problematizálására tesznek kísérletet.

⁸⁰ Derrida a menedékvárosok első konferenciájára írt szövege. Derrida, Jacques: *Cosmopolits de tous les pays, encore un effort!*, Paris, Galilée, 1997. Magyarul megjelent: Derrida, Jacques: *Világ kozmopolitái még egy erőfeszítést!* Ford.: Boros János és Orbán Jolán, Magyar Lettre internationale, 2000 ősz. 77-81.

⁸¹ Igaz, a konferencián adott válaszaiban Rorty úgy tűnt, igyekezett a korábinál árnyaltabban fogalmazni a fejlődési-tézisről.

⁸² Derrida: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 81.

⁸³ *Uo.* A performativizmusnak a dekonstrukció és a pragmatizmus felőli jelentőségéhez lásd: Orbán, Jolán: *Pragmatológia – az írás mint filozófiai és kulturális gyakorlat*, Karikó, Sándor (szerk.), *Értékek és életelvek*, Budapest, Áron Kiadó, 2004. 89-103.

Külön kiemelhetjük itt a *La carte postale*-t, ahol a magánjellegű és a nyilvános közötti különbséget az eldönthetlenség jellemzi.⁸⁴

Derrida „szótárában” valóban előkelő helyet foglalnak el olyan kifejezések, amelyek arra csábíthatnak, hogy előfordulásukkal a privát jelzöt aggaszuk a dekonstrukcióra. Az egyik ilyen a titok, amelyet válaszában Derrida védelmébe kíván venni. Rorty szemszögéből a titok egy olyan alapnak, egy olyan mögöttes logikának a lehetőségét feltételezi, amelynek a kutatása hasonlóan káros projektként kezelendő a filozófiában, mint az igazság keresése. Mivel a neopragmatizmus a filozófia klasszikus igazságkereső mivoltát megkérdőjelezi, így a titok, amely ráadásul még a metafizikus homályosság fátylával is fedve van, a pragmatisták szemében a filozófia számára feleslegesként jelenik meg. Olyannyira, hogy a titok egy újabb bizonyítékául szolgálhat arra, hogy egy szöveg a magánjellegű szférájába sorolható, összességében pedig inkább irodalminak, semmint filozófiaiinak legyen nevezhető. Derrida szerint azonban a titok éppen annak a neve lesz, amely ellenáll a publikus-privát distinkciónak.⁸⁵ Derrida a titoknak egy olyan dimenzióját próbálja tematizálni, ami teljességgel redukálhatatlan a publikusra, ellenáll annak, hogy erre a dimenzióra a publikus-privát distinkciót alkalmazza. A titok ráadásul döntő szerepet játszhat a demokráciáról folyó diskurzus felélesztésében is: "A titok visszavezethetetlen a nyilvánosságra - bár én nem nevezem magánjellegűnek - és visszavezethetetlen a nyilvánosságra és a politizálásra, de ugyanakkor ez a titok az, amelynek alapján a nyilvánosság és a politika birodalma nyitott lehet és nyitott maradhat. A titok alapján közelíthetünk újra a demokrácia kérdéséhez."⁸⁶ A titok tehát olyannyira nem kizárólagosan a magánjellegű szférájához sorolható, hogy a politika egyik megkerülhetetlen problémájaként kell kezelnünk. A titokról való gondolkozás elvezet minket a demokrácia eszményéhez. Hol a helye a titoknak a klasszikus, tradicionális demokraciaeelméletben? A demokrácia hagyományos definíciója a titkot teljességgel kizárja önmagából. A titok újbóli elgondolása azonban a demokrácia egy újbóli elgondolásához is hozzásegíthet. A titok nélkül Derrida nem beszélhetne az eljövő demokráciáról. Az eljövő demokrácia a titkot és a szingularitást nem tudja a hatalma alá vonni. A titkot nem lehet homogenizálni. Ez a heterogenitás (vagy nevezzük pluralitásnak, Mouffe nyomán) pedig nem depolitizáló, éppen ellenkezőleg, a politizáció lehetőségfeltétele, ennek segítségével tudunk rákérdezni a politikaira és kikérdezni a politikát.

⁸⁴ Ahogyan a dolgozat Schmitt-fejezetében is láttuk, ugyanígy a *Politiques de l'amitié*-ben is fontos szerepet kap a privát és publikus közötti különbségtétel dekonstruálása, még ha ez nem is feltétlenül a Rorty által definiált privát és publikus kategóriákat tárgyalja.

⁸⁵ Derrida: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 80.

⁸⁶ Derrida: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 83.

A dekonstrukció nélkül nem tudunk rákérdezni a politikaira, mondta már Lac-lau is. Derrida a titok „tisztázásával” az irodalom és a filozófia depolitizálása ellen is szól. Derrida ugyanis ebben látja Rorty törekvéseinek egyik fontos vonását. Az irodalom és a filozófia depolitizálása már csak azért is problematikus, mert határozott különbségtételt is nehéz tenni az irodalom és a filozófia között. Derrida azzal sem ért egyet, hogy egyes szövegei inkább filozófiaiak, vagy inkább irodalmiak lennének. Ahogyan azzal sem, hogy az irodalmat filozófiai köntösbe bújtatná, mint mondja „Sosem próbáltam összekavarni az irodalmat és a filozófiát, vagy a filozófiát irodalomra redukálni.”⁸⁷ Derrida szerint ez már csak azért sem lehetséges, mert az irodalom már önmagában „filozófiai művelet”, amennyiben az irodalom „bármit kimondhat”: „(...) az irodalom egyszerre politikai, demokratikus és filozófiai művelet, amennyiben lehetővé teszi, hogy olyan kérdéseket tegyünk fel, amelyeket egyébként egy filozófiai kontextus elnyomna.”⁸⁸ Ezen a ponton Rorty és Derrida roppant közel kerülnek egymáshoz, ha nem a „valódi” politikán keresztül értelmezzük az elhangzottakat, hanem a neopragmatizmus kulturális politikáján keresztül. Hiszen Rorty is emiatt számít a sokszínűség védelmezőire: hogy olyan kérdéseket tegyenek fel, amelyeket egy (akadémiai, professzionális) filozófia magától elnyomna. Ráadásul amikor, Derrida az irodalomnak azt a tulajdonságát tartja a legfontosabbnak, hogy „bármit kimondhat”, azt úgy is érthetjük, hogy nem hódol be a meglévő „szótáraknak”, és folyamatosan arra törekszik, hogy azokat bővítse és tökéletesítse. A sokszínűség védelmezői cselekvésükkel nem önös célt szolgálnak (magánjellegű ambíciókat), hanem társadalom jobbítására törekednek (mint a nyilvánosság felé mutató ambíció), tehát politikai aktust hajtanak végre. Ugyanígy tesz az irodalom is Derrida értelmezésében. Annak a felelőssége, hogy bármit kimondhatunk, magának a politikainak a megtapasztalása. Derrida szerint az irodalom és a politika történetileg sem szétválasztható: „Így az, ami az irodalmat, mint olyat egy bizonyos európai történelmen belül meghatározza, mélyen összefügg a jog és a politika forradalmával: azzal az elvi felhatalmazással, hogy bármit el lehet mondani nyilvánosan. Más szóval, nem tudom elválasztani az irodalom feltalálását, az irodalom történetét a demokrácia történetétől.”⁸⁹

⁸⁷ Derrida: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 81.

⁸⁸ Derrida: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 82.

⁸⁹ Uo. Azzal, hogy Derrida itt kimondottan egy „bizonyos európai történelemről” és annak politikai hagyományáról beszél ismét csak megerősíthet minket abban, hogy egy fontos törésvonal a dekonstrukció és a pragmatizmus között akaratlanul is földrajzi jellegű. A filozófiai különbségek tisztázásakor nem elhanyagolható tehát az, hogy az egyik oldal egy európai politikai és kulturális hagyományból érkezik, a másik viszont egy észak-amerikai politikai és kulturális hagyományból. Arról, hogy milyen hasonlóságai és veszélyei vannak a kettőnek, már Rorty is reagált röviden, amikor Laclau előadására válaszolt, lásd: Rorty, Richard: Response to Ernesto Laclau, Chantal Mouffe (ed), *Deconstruction and pragmatism*, London, New York, Routledge, 1996. 77. Arról, hogy az irodalom és a politika mennyire szétválaszthatatlan, a *Szenvedések* című szövegében még erőteljesebben fogalmazott: „Nincs demokrácia irodalom nélkül, sem irodalom demokrácia nélkül.” Derrida, Jacques: *Esszé a névről*, Jelenkor, Pécs, 1995. 11-49. 38. Ford. BoroS János, Csordás Gábor, Orbán Jolán.

Az irodalomnak az a tulajdonsága, hogy „bármit kimondhat” nem csak politikai, hanem etikai következményeket is maga után von. Akkor ugyanis, ha „bármit kimondhatunk”, megkerülhetlenné válik a felelősség kérdése. A döntés és a felelősség, vagy ha úgy tetszik, az eldönthetetlenség és a végtelen felelősség így elválaszthatatlan az irodalomtól. Derrida tulajdonképpen egyetért Laclauval, amikor arról beszél, hogy maga a döntés a lényeges, nem pedig a beazonosítható szubjektum. Sőt, Derrida ennél még sarkosabban fogalmaz és tovább közelít Lévinas etikája felé, amikor azt mondja, hogy „a szubjektum nem létezik a döntés előtt, hanem én találom fel (invent) a szubjektumot, amikor döntést hozok.”⁹⁰ Amikor döntést hozok, ezzel pedig „feltalálom” a másikat, akkor máris felelősséggel tartozom a másik felé. Ez a felelősség ráadásul végtelen felelősség (a lévinasi végtelen értelmében) a másik felé, a másik nevében. Derrida nem győzi hangsúlyozni, hogy az ebben az értelemben vett döntés mennyire súlyos és nehezen elgondolható: „(...) a másik a felelősségem eredete anélkül, hogy az identitás szempontjából meghatározható lenne. A döntés egy sokkal radikálisabb alteritás perspektívájából jelenti be magát.”⁹¹ Ez a radikális alteritás nevében hozott döntés nem vetheti le magáról a végtelen felelősséget. Itt Derrida ismét Laclauval ért egyet: a végtelen felelősség, az eldönthetetlenség, az ezzel járó örület nem olyasmi, amin túl kell lépnünk, meg kell szüntetnünk, az ész erejével meg kellene reguláznunk.⁹² Nélkülük ugyanis nem beszélhetnénk etikai döntésekről, problémákról.⁹³ És tegyük hozzá: politikai cselekedetről. Az eldönthetetlenségre nem úgy kell tekintelnünk, mint egy végpontra, mint egy zátonyra futott helyzetre. Az eldönthetetlenség a végtelen felelősség súlyával éppen egy kezdetet jelöl, felhívást cselekvésre: "A másikhöz való viszony nem zárkózik el, és éppen ezért van történelem, és ezért próbál meg az ember politikailag cselekedni."⁹⁴ Korábban, a *Limited Inc.* című könyvben is félreérthetetlenül fogalmazott Derrida, amikor azt írta, hogy nincs morális vagy politikai felelősség az „eldönthetetlenség tapasztalata nélkül.”⁹⁵ A másikhöz való viszonyom alapja az eldönthetetlenség, a végtelen felelősség tapasztalata, ami tehát egyszerre lehetősége a morális és politikai cselekvésnek. Derrida ezért ragaszkodik Lévinas szellemi hagyományához, amikor a dekonstrukció politikai relevanciájáról kell számot adni.

Irodalom

Boros, J. (1998). *Pragmatikus filozófia. Igazság és cselekvés*. Pécs, Jelenkor.

⁹⁰ Derrida: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 86.

⁹¹ Derrida: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 87.

⁹² Egy etikai rendszert húzni rá nem megzabolázás? Nem, mert ez nem egy meglévő etikai rendszer totalitása, ami a végtelent bekebelezné.

⁹³ Derrida: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism...* i. m. 89.

⁹⁴ *Uo.*

⁹⁵ Derrida, Jacques: *Limited Inc*, Paris, Gelilée, 1990. 210.

- Butler, J., Laclau, E., & Žižek, S. (2000). *Contingency, Hegemony, Universality, Contemporary Dialogues on the Left*. London, Verso.
- Caputo, J. D. (Ed.). (1997). *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida*. New York, Fordham University Press.
- Critchley, S. (1996). "Derrida, Private Ironist or Public Liberal." In C. Mouffe (Ed.), *Deconstruction and pragmatism* (pp. 19-43).
- Derrida, J. (1980). *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*. Aubier-Flammarion. pp. 5-313.
- Derrida, J. (1990). *Limited Inc*. Paris, Gelilée. pp. 210.
- Derrida, J. (1992). *The Other Heading*. Trans. M. Naas. Bloomington, Indiana University Press.
- Derrida, J. (1995). "Esszé a névről." *Jelenkor*, 11-49. Trans. J. Boros, G. Csordás, & J. Orbán.
- Derrida, J. (1996). "Remarks on Deconstruction and Pragmatism." In C. Mouffe (Ed.), *Deconstruction and pragmatism* (pp. 79-90).
- Haack, S. (1993). *Evidence and Inquiry, Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford and Cambridge, Blackwell.
- Haack, S. (1998). *Manifesto of a Passionate Moderate*. Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Laclau, E. (1996). "Deconstruction, Pragmatism, Hegemony." In C. Mouffe (Ed.), *Deconstruction and pragmatism* (p. 65).
- Landry, D., & Maclean, G. (1991). "Rereading Laclau and Mouffe." *Rethinking Marxism, A Journal of Economics, Culture & Society*, 4(4), 41-60.
- Mouffe, C. (Ed.). (1996). *Deconstruction and pragmatism*. London & New York, Routledge.
- Orbán, J. (2004). Programmatológia – az írás mint filozófiai és kulturális gyakorlat. In S. Karikó (Ed.), *Értékek és életelvek* (pp. 89-103). Budapest, Áron Kiadó.
- Ramberg, B., & Dieleman, S. (n.d.). "Richard Rorty." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition). Ed. E. N. Zalta. URL, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/rorty/>.
- Rorty, R. (1977). "Derrida on Language, Being, and Abnormal Philosophy." *The Journal of Philosophy*, 74, 673-681.
- Rorty, R. (1978). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press.
- Rorty, R. (1982). *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Rorty, R. (1989). "Philosophy as a Kind of Writing, An Essay on Derrida." In *Consequences of Pragmatism* (pp. 90-110). Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Rorty, R. (1992). "On ethnocentrism, A reply to Clifford Geertz." In *Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, Volume 1* (pp. 203-211). New York, Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1992). "Postmodernist bourgeois liberalism." In *Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, Volume 1* (pp. 197-203). New York, Cambridge University Press.

- Rorty, R. (1992). "Unfamiliar noises, Hesse and Davidson on metaphor." In *Objectivity, Relativism, and Truth, Philosophical Papers, Volume I* (p. 162). New York, Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1994). *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Pécs, Jelenkor.
- Rorty, R. (1995). "Is Derrida a Quasi-Transcendental Philosopher?" *Contemporary Literature*, 174-200.
- Rorty, R. (1996). "Remarks on Deconstruction and Pragmatism." In C. Mouffe (Ed.), *Deconstruction and pragmatism* (p. 15). London & New York, Routledge.
- Rorty, R. (1996). "Response to Simon Critchley." In C. Mouffe (Ed.), *Deconstruction and pragmatism* (p. 47).
- Rorty, R. (1998). *Achieving Our Country*. Cambridge, Harvard University Press.
- Rorty, R. (2007). *Filozófia és társadalmi remény*. Trans. S. Krémer & M. Nyíró. Budapest, L'Harmattan.

Davidson Platónról¹

Jelen rövid előadásban szeretnék egy olyan filozófusról beszélni, akinek az esszéiről zajló beszélgetés és vita formaadó volt a doktori iskola induló éveiben és induló generációjában. Donald Davidson esszéinek olvasása és vitatása, úgy gondolom, sokunk számára volt meghatározó saját alaphiteink és filozófiai lehetőségeink felismerése szempontjából.

Akik nem tudnak róla, azokat meglepheti, hogy Donald Davidson, a huszadik század második felének egyik legjelentősebb filozófusa, - C.I. Lewis biztatására, - Platón *Philébosz*áról írta doktori disszertációját. Tette ezt 1938-tól indulóan, amikor egyébként a Harvardon görögöt és filozófiát tanult. A doktori fokozat megszerzése felé vezető útját megszakította a háború és a dolgozatát csak 1949-re fejezte be, az eltelt idő alatt korábbi irodalmi fókuszú érdeklődése egyre inkább filozófiaivá változott és a korszak analitikus problémái felé fordult.

Disszertációjában Davidson amellet érvel, hogy Platón számára a késői dialógusokban megfogalmazott innovatív metafizika már nem szolgál a középső korszakbeli etika alapjaként. Azt javasolja, hogy a *Philéboszt* kell az új etikaként olvasni, mert ez az, ami illeszthető az új, és egyben végső platóni, elméleti filozófiai állásponthoz. Furcsa azonban, mutat rá Davidson, hogy az új etika igazából nem más, mint a középső korszak előtti, azaz a korai, vagy ún. szokratikus korszak etikája felé való visszatérés.

Nem feledkezhetünk meg egy nagyon fontos, filozófiai stílusokon átívelő filozófiai párhuzamról Davidson és Gadamer között. Ugyanis, Gadamer is Platón dialektikus etikájával foglalkozott pályája elején. Gadamer 1931-ben adta ki erről első könyvét, mely a Heidegger vezetése alatt írt habilitációs írása volt. E könyv 1991-ig csak németül volt elérhető. Davidson saját bevallása szerint ugyan rábukkant erre a könyvre és Gadamer disszertációját a *Philébosz*-hoz írt legmélyrehatóbb kommentárnak tartotta, de, saját bevallása szerint, sajnálatosan keveset tanult belőle, lévén, ahogy írja, „amerikai neveltetés termékeként, gyenge némettel és göröggel” olvasta, valamint a heideggeri háttér is teljesen ismeretlen volt előtte.

Mindezeket csupán életrajzi-filozófiatörténeti kuriózumnak is vehetnénk: a később kiemelkedő filozófus, aki a szisztematikus analitikus filozófia rendkívül sikeres képviselője, a jelentés és cselekvés közös elméletének meg-

¹ A kutatást Kooperatív Doktori Program keretében az Innovációs és Technológiai Minisztérium, valamint a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alap támogatta.

fogalmazója, - és itt laudációk valóban hosszú sora következhetne még - gondolkodói élete elején, húszas évei vége felé történetesen egy ilyen klasszikus területen indította filozófiai eszmélődését. Hacsak nem hiszünk a görögöknek abban, hogy az agg ember sok tekintetben ismét a gyermekhez válik hasonlóvá, akkor ismét csak meglepetésben lesz részünk azonban, amikor észreveszünk, hogy kétszer annyi idő után, mint amennyit ez a doktori iskola most jubilál, Davidson, egy elképesztően gyümölcsöző pályafutás vége felé, *ismét* Platón filozófiájáról írt esszéket.

Márpedig ez a helyzet. A Platónról szóló kései tanulmányainak persze már korántsem annyi és az a tétje, mint disszertációnak volt, hiszen már a teljes, kidolgozott davidsoni filozófiai koncepcióval kell *koherens*nek lennie. Összegyűjtött esszéinek utolsó, ötödik, poszthumusz kötete 4 esszét is tartalmaz a platóni filozófiáról. (Boros János szemináriumain, a Davidson 2003-ban bekövetkezett haláláig megjelent három gyűjteményes kötetét feldolgoztuk. Richard Rorty közvetítésével megállapodtunk Davidsonnal, hogy 2004-re Pécsre jön egy, a műveiről szervezett konferenciára. Erre azonban már nem kerülhetett sor.)

Azzal szeretnék tisztelni az iskola 20 éve előtt, hogy röviden rekonstruálom, teljes rendszere kiépítése után miért tartotta Davidson jó ötletnek Platón etikai visszafordulásáról szóló korai tételének újratematizálását. Egy mondatban összefoglalva azért, hogy a filozófia *általános feladatát* és mérsékelt, de korántsem ambíciótlan *lehetőségeit* megvilágítsa.

A szóban forgó esszék lényegében azt a kérdést feszegetik, hogy a filozófia feladata az-e, hogy tisztázza, kibékítse, feltárja és kritizálja azokat a hiedelmeket és feltételezéseket, amelyekkel az ember a vizsgálódását elkezdi – és így aztán valójában nem fedezünk fel művelésével semmi gyökeresen újat; vagy inkább az a szerepe, hogy olyan igazságok felfedezéséhez vezessen, amelyek a kezdetben nem voltak elérhetőek, és mintegy tudománnyá nőve ki magát, megtalálja az univerzális nyelvet.

A négy vonatkozó esszé időrendben:

- 1985 Platón filozófusa
- 1992 Az igazság szókratészi fogalma
- 1994 Dialektika és dialógus
- 1997 Gadamer és Platón *Philébosza*

[in: Donald Davidson, *Truth, Language, and History*. Oxford University Press 2003. Az előadásom idézetei, parafrázisai e kötetre és tanulmányokra támaszkodnak]

A "Platón filozófusa" (1985) és "Az igazság szókratészi fogalma" (1992) című esszékben Davidson a keresett válaszért a korai platóni dialógusok megjelentette szókratészi *elenkhosz* vizsgálatával foglalkozik, azaz a párbeszédes adok-kapok végsősoron folyton eredménytelennek bizonyuló dialektikáját elemzi, amelyben Szókratész előcsalogat beszélgetőpartneréből egy állítást, majd, mikor ez már rendelkezésre áll, nekilát, hogy kimutassa az állítás ellentmondásosságát a beszélgetőpartner más dolgokról alkotott meggyőződéseire vonatkozásában. Kérdezhetnénk, hogy miért gondoljuk mindezt a megismeréshez vezető útnak, ha egyszer már eleve nincs okunk azt hinni, hogy egy feltett konzisztens állításhalmazban szereplő bármelyik egyedi állítás, csupán azért, mert amúgy egy konzisztens halmazban szerepel, már *igaz* is?

Nos, a középső korszakából származó dialógusaiban már maga Platón is kételkedik az *elenkhosz* módszertani értékességében, továbbá annak filozófiai elméletet megalapozó potenciáljával kapcsolatban, és ezért inkább a formák világának hipotézise segítségével keres, és talál olyan fundamentális tudást, amely meghaladja ezt a bizonytalan kiindulópontonra épített keresési eljárást.

Platón azonban, a középső korszakában képviselt, ideaelmélettel megalapozott filozófiájának, a késői műveiben megtalálható, saját maga által adott, megsemmisítő kritikája után – ahogy azt disszertációjában már a korai Davidson is, majd a későbbi, főképp Gregory Vlastos kutatásaira támaszkodva, megmutatja –, *ismét* felkarolja az *elenkhosz* korai dialógusokban használt, majd a középső korszak párbeszédeiben elvetett módszerét. Leginkább pedig a *Philebosz*-ban figyelhető meg ez a *visszatérés*, amely egy kései dialógusnak tekinthető, nevezetesen az utolsónak, amelyben Szókratész fő beszélgetőpartnerként jelenik meg.

Philébosz-értelmezésében Davidson rámutat, hogy Platón késői korszakában már meg van győződve arról, ami mellett Davidson saját filozófiai rendszerét írva más esszéiben érvelt, és filozófiája egyik kulcsbelátásává vált, hogy mindannyiunkban elég igazság van ahhoz, hogy hihető legyen, hogy amennyiben a meggyőződéseink következtetések, akkor, legalábbis a legtöbb kérdésben igazak is lesznek. Lényegi azonban, hogy amint azt a korábbi szókratészi dialógusaiban is tette, Platón ekkor is arra az előfeltevésre hivatkozik, hogy az, hogy mik is ezek az "igazságok", csak a *saját* véleményünk *őszinte* vitára bocsátása és megbeszélése során derülnek ki. Azaz: nem *egy* puszta állítást – vagy analitikusan: proposíciós tartalmat – kell és tudunk vitatni, amiről hallottuk, hogy *valaki* – valahogy – vallja, vagy épp írott szövegek értelmezéseként áll előttünk, hanem egy olyan állítást, melyet *ténylegesen igaznak hiszünk* - ha ez a feltétel nem teljesül, bele sem érdemes kezdeni az állítás vi-

tatásba. Akik mégis ilyennel próbálkoznak, még a végtelen türelmű Szókratészt is felbőszítik a *Gorgiász* dialógus szerint. Azt hiszem, hogy ez a megszorítás rendkívüli érdekes és fontos, hiszen egyáltalán nem világos, hogy filozófiai beszélgetéseink és vizsgálódásaink általánosan és evidensen eleget tennének e követelménynek.

A "Dialektika és párbeszéd" (1994) című esszé ezt az utóbbi gondolatot vizsgálja, felhívva a figyelmet arra a szakadékra, amely egy olyan eszmecsere, amelyben a résztvevőknek *világos fogalmaik* vannak, és egy olyan eszmecsere között tátong, amelyben *maguk a "fogalmak"* kerülnek előtérbe, az állítólagos finomodás és fejlődés érdekében. Illúzió az, hogy világos és elhatárolt "fogalmak" rendelkezésünkre állnának, hogy azután azok valóságvonatkozási és valóságmegragadási lehetőségeit filozófiai laboratóriumokban és a bevett, rájuk vonatkozó elméleti álláspontok taxonómiai sterilitásában véglegesen kibontsuk. A fogalmak általános és jellegzetes homályossága, mely a természetes személyek *valós* helyzeteiben zajló, gyakran érzelmes vitáiban lelepleződik, a résztvevők bátor, nyílt szóbeli megvitatásai során csökkenthető, illetve természetes módon alkalmazási területekre eshetnek szét a vizsgált fogalom használati csoportjai. A jószándékú viták elvezethetnek új egyetértésekhez, amelyekben felfrissülhetnek bizonyos lelepleződött tarthatatlan régebbi, a fogalmat használó elképzelések. Az ilyen megvitatások és személyes használatok, nem pedig az elköteleződésmentesnek kikiáltott éteri fogalmi kirakósok, hasonlítanak ahhoz, ahogyan a nyelv és a gondolkodás maga is valóságosan fejlődik. Ezért nevezi Davidson az *elenkhoszt* "a nyelvi formálódás állandóan zajló folyamata *mikrokozmoszának*". Aki kevesebb őszinte filozófiai beszélgetés aktív résztvevője - faggatója és faggatottja, az szükségképpen több illúziót fog táplálni arról, hogy miben is ért egyet másokkal.

Legutolsó esszéjében, a "Gadamer és Platón *Philébosza*" (1997) címűben Davidson a közte és Gadamer között fennálló legfőbb *egyetértési* pontokra összpontosít, mind Platón *Philébosza* értelmezésében, mind a jelentés, az igazság és általában a nyelv természetének evvel párhuzamosan megragadható vonatkozásában.

Davidson és Gadamer egyetértenek abban, hogy a közös megértéshez a váltott beszéd vezet, valamint, hogy az őszinte beszélgetés közös világot feltételez. A nyelvnek - ahogy Gadamer fogalmaz - "csak a társalgásban van igazi valója"; és hogy (ismét Gadamerrel) "a nyelv nem csupán az ember egyik tulajdona a világban, hanem tőle függ, hogy az embernek egyáltalán van-e világa". Gadamerrel szemben azonban Davidson ragaszkodik ahhoz, hogy a társalgás *nem feltételez* egy előzetesen, mindannyiunk számára rendelkezésre álló, köz-

vetítőként szolgáló nyelvi kompetenciát (szintaktikai és szemantikai szabályok, konvenciók rögzíthető készletét). Ezekkel szemben ugyanis Davidson a nyelv státuszáról szóló szisztematikus esszéiben több felvonásban is érvel.

Azt vallja, hogy a beszélgetéseink nem mindannyiunk által osztott szabályok (formák) ismeretét igénylik, hanem azt, hogy a beszélő és hallgató képes legyen a beszélő válaszait a közös világukban mindkettőjük számára elérhető *ingerek*hez kötni. A sikeres értelmezésről akkor beszélhetünk, amikor a beszélő által mondottat annak vesszük, aminek ő vetetni szeretné, ez pedig elég kell, hogy legyen számos dologhoz: jelentéshez, gondolathoz és fogalomhoz. Davidson elméletének sajátossága, hogy szerinte a megértésről elmondható, hogy sosem csupán *értelmezés*, hanem mindig *fordítás* kérdése is. „Soha nem feltételezhetjük, hogy szavainkon ugyanazt értjük, amit a beszélgetőpartnerünk ért. Ami a párbeszédben létrejön, az sosem egy végleges közös nyelv, hanem *a megértés*; siker esetén mindkét partner megérti a másikat. Viszont a megértés csak a közös tárgyak jelenlétében jöhet létre. A tárgyról való meg egyezés és egymás beszédének megértése nem egymástól független pillanatok, hanem ugyanannak a személyközi folyamatnak a részei, amely a világ háromszögelését jelenti.”

Akkor vannak világos filozófiai gondolataink, amikor legáltalánosabb fogalmainkat mozgósító korábban homályosabb gondolatainkat a mások általi megragadtatásuk tesztjei során, avagy a filozófiai váltott beszédek folyamatában újra élesítjük. Nem az a probléma, ha a kérdéseinkre nem tudunk végleges és tiszta válaszokat adni, és ezáltal végső elméleteket megalapozni, hanem az, ha felhagyunk a kölcsönös filozófiai tisztánlátás és megértés cáfoló-tisztázó keresésével. Az *elenkhosz* rehabilitálása Platónnál csakúgy, mint annak kései újratematizálása Davidsonnál, formailag és tartalmilag is arra mutat rá, hogy nem a magányosan világosnak tűnő szavaink, hanem a megfelelően folytatott, sikeres társas beszélgetéseink közelítenek bennünket igazságok felismeréséhez. Adjon nekünk ilyenekre még sok lehetőséget ez a doktori iskola.

Irodalom

- Davidson, D. (1985). Platón filozófusa. In *Truth, Language, and History*. Oxford University Press.
- Davidson, D. (1992). *Az igazság szókratészi fogalma*. In *Truth, Language, and History*. Oxford University Press.
- Davidson, D. (1994). *Dialektika és párbeszéd*. In *Truth, Language, and History*. Oxford University Press.
- Davidson, D. (1997). *Gadamer és Platón Philébosza*. In *Truth, Language, and History*. Oxford University Press.
- Davidson, D. (2003). *Truth, Language, and History*. Oxford University Press.

Igazság és hitelesség¹

A hitelképesség fogalmát túlnyomórészt pénzügyi műveletekhez kapcsoljuk. Ez az a képesség, amely biztosítja, hogy a hitel kérelmezője vissza tudja fizetni a kölcsönként nyújtott összeget, valamint a vele járó kamatot. A hitelképességet a hitelintézet vizsgálja adott szempontrendszer szerint, vagyis a hitelképesség egyfajta viszony, lényege a kérelmező minősége és a vele szemben támasztott elvárási rend megfelelésében áll. Ha a két fél logikai sorrendjét tekintjük, akkor azt kell mondanunk, hogy előbb van az elvárási rend, és ahhoz kell igazodnia a kérelmező félnek.

Vajon működtethető ez a struktúra a médiahitelesség esetében? A médiahitelesség fogalmát kezeljük most egészen általánosan, azaz legyen érvényes mindenre, amellyel kapcsolatban a szavahihetőségről egyáltalán beszélhetünk: az írott-nyomtatott sajtótól kezdődően az elektronikus média platformokon át egészen a közéleti fórumokig, az ott szereplő személyekig. Mi az, ami hitelt érdemlő, amikor ezt mondjuk: hitelt adunk a szavának?

Jól látható, hogy ebben az esetben a hitelt az adja, aki az üzenetet kapja – a hitel folyósítója a befogadó, a kérelmező pedig a feladó. A hitelképességet a befogadó ítéli meg saját szempontrendszer szerint, tehát az általa támasztott elvárásnak kell megfelelni. A két fél szerepének logikai sorrendje most úgy alakul, hogy előbb van a befogadó elvárási rendje, ehhez kell igazodnia az üzenet feladójának.

A hitelintézet a sikeres ügymenetet követően anyagi forrást nyújt a kérelmezőnek, de a médiahitelesség esetében vajon mit folyósít a befogadó az üzenet feladójának? Magyarán mi az, amit kiérdemel a szavahihető forrás? Legyen kiindulópont a fogalom eredete, az etimológiai szótár szerint:

hitel [1493 k.] Származékszó, alapszava a *hiz* ige *hi-* tőváltozata, végződése pedig a *-tel* névszóképző, vö. *eszik* > *étel*, *vesz* > *vétel*. Eredeti jelentése 'valaminek az elhívése, hit' volt, ebből fejlődött 'bizalom', majd 'megbízhatóság', s végül 'pénzelőlegezés, kölcsön' jelentése. Ez utóbbit a nyelvújítók hozták vissza a nyelvhasználatba, s ők alkották meg a *hitelez* igét [1787] is. Korábbi származékai a *hiteles* [1519] és a *hitelesít* [1640].

A magyar kifejezés jelentéstörténete lényegi átfedést mutat az angol „credit”-tel, a francia „crédit”-tel, az olasz „credito”-val, a latin „creditum”-

¹ Készült az RRF-2.3.1-21-2022-00014 azonosítószámú "Éghajlatváltozás Multidiszciplináris Nemzeti Laboratórium" elnevezésű projektben, a Széchenyi Terv Plusz program keretében, az Európai Unió Helyreállítási és Ellenállóképességi Eszközének támogatásával.

mal. Közös jellemzőjük akkor rajzolódik ki, amikor összevetjük a másik hitelességet kifejező fogalommal, az autentikussággal. Autentikus, azaz megbízható, hitelt érdemlő: autentikus forrásból; illetékes. Származása szerint görög szó: authentikosz, az autosz „ön maga” és hentesz „kézzel működő” elemekből, tehát „saját kezű”. Az „autentikus” az eredetre irányul, vagyis amikor a megbízhatóság kérdését visszatekintve, a múltra támaszkodva válaszoljuk meg.² Ezzel szemben a „credit” jövőbe vetett hitet fejez ki, éppen azért kell a bizalmat kölcsönözni, mert jelenleg nem áll rendelkezésre a csereérték, az a jövőben fog megszületni.

Média hitelesség esetében mit folyósít a befogadó az üzenet feladójának – tettük fel a kérdést, s jelenleg ott járunk, hogy a befogadó belévetett hitet, bizalmat ad a hiteles forrásnak.

Mielőtt közelebb lépnénk a bizalom és hit fogalmakhoz, vessünk még egy pillantást felvezető párhuzamunkra. Amikor a hitelintézet hitelt nyújt a kérelmezőnek, akkor ezt határozott céllal teszi, konkrét haszon érdekében cselekszik. Vajon mi a helyzet a szavahihetőség esetében? Milyen céllal nyújt hitelt a befogadó, miféle hasznot vár cserébe a forrásba vetett hitéért, bizalmáért?

Fontos rögzíteni azokat a kereteket, amelyek a hitelesség kérdéskörének értelmezési tartományát határolják. A legtágabb keretet érintően fogalmazhatunk úgy, hogy a hitelesség mibenléte mindenekelőtt közösségi ügy. A közösséget cselekvő, döntéseket hozó, egymással együttműködő egyének, ágensek alkotják, vagyis a cselekvés és az együttműködés kulcsfogalmak lesznek, tételezésükkel beszélhetünk egyáltalán hitelességről. Cselekvés, mert a hiteles jelzővel az ágenshez kötődően sohasem a valamilyen történést vagy eseményt minősítünk, hanem az arról szóló beszámolót, illetve a beszámolót közvetítő személyt. Együttműködés, mert egy magányos individuumra szűkített, zárt, szoliptikus világban nincsen az a másik, a tőle származó megnyilatkozás, akinek, aminek a hitelt, a bizalmunkat adhatnánk.

Közösségi játszma körvonalai bontakoznak ki, amelyben valamiféle tartalmak – elidőzve az üzleti párhuzamnál – adása-vétele zajlik. Ebben az adás-vétel folyamatban elhamarkodottnak tűnik kérdésünk, mely szerint a befogadó milyen hasznot vár cserébe a forrásba vetett hitéért, bizalmáért. A bizalom nyújtását megelőzően ugyanis a befogadó kap valamit, tehát időrendben előbb jelentkezik annak átvétele, mint bizalmának átadása. A média hitelesség, illetve szavahihetőség esetében az üzenet átvétele lesz a játszma kezdete, és annak megítélését követően dől el, hogy magát az üzenetet, valamint annak forrását hitelesnek tekinti, vagy nem.

² A fogalomnak jelentős a filozófia- és kultúrtörténeti hagyománya, vö.: <https://plato.stanford.edu/entries/authenticity/>

Vajon miket tekinthetünk a hitelesség megállapításához szükséges kritériumoknak? Az imént úgy fogalmaztam, hogy a hitelesség mibenléte közösségi ügy, amelyben a cselekvés és az együttműködés lesznek a kulcsfogalmak. Egy korábbi tanulmányomban a kommunikációs szituációtól tekintettem elválaszthatatlannak a hitelesség megállapításának mozzanatát. (András 2022) Lényegi átfedést mutat az imént jellemzett „az üzenet adás-vételi folyamata” és a „kommunikációs szituáció”: mindkettő megköveteli az i.) értelmező, illetve az ii.) értelmezett felet, továbbá azt iii.) a tartalmat, amit az üzenet hordoz. E három szereplő száma ellentmondás-mentesen nem csökkenthető, felcserélhetetlenek, egymásra nem redukálhatók.³ Ahogyan nem beszélhetünk kommunikációról értelmező, értelmezett és közölt tartalom nélkül, úgy hitelességről sem szólhatunk elvonatkoztatva a megítélt üzenettől, annak hordozójától és mérlegelőjétől.

Mivel az egyes szereplők szükségképpen különbözőek, egymásra nem redukálhatók és felcserélhetetlenek, ezért az értelmezés során nem vagyunk jogosultak a másik elméjében lévő, hanem csakis a neki tulajdonított tartalmakról beszélni. A tulajdonítás válik tehát kulcsfogalomná, s ez érvényes lesz a hitelesség esetében is. A hitelesség megállapítását célzó kérdés ezért így módosul: mi alapján tulajdonítunk hitelt valamely forrásnak vagy tartalomnak?

Természetes válaszként kínálkozik az „igaz” fogalma. Hiteles forrás és tartalom az, ami igazat közöl, arra irányul, ami van, lényege, hogy nem szándékozik félrevezetni. Az itt felbukkanó három kifejezés mentén elágazik gondolatmenetünk, felvetődik: 1. az igaznak tartás mibenléte, 2. a valóság kérdésköre, 3. a szándék szerepe.

Az igazság fogalma

Amellett fogok érvelni, hogy hitelesség és az igazság összefüggésében az a gondolati ív játszik döntő szerepet, amelyet Gottlob Frege, Alfred Tarski és Donald Davidson neve fémjelez. Miről is van szűkebben szó?

Az utóbbi mintegy száz esztendő igazság felfogását döntő mértékben határozta meg Gottlob Frege munkássága. Az 1918-as Gondolat című tanulmányát Frege ezzel a megállapítással kezdi:

„Miként az esztétikában a „szép”, az etikában a „jó”, akképp a logikában az „igaz” szó az iránymutató. Az igazság ugyan valamennyi tudománynak célja; ám a logika mégis más módon foglalkozik vele: hasonlóan viszonyul az igazsághoz, mint a fizika a nehézkedéshez vagy a hőhöz.” (Frege 2000, 191)

³ A kérdéskörrel önálló kötetben foglalkozom: András 2010.

Ahogy Frege a logika és az igazság relációját veti össze a fizikával és annak alapjelenségeivel, úgy Davidson is kifejt egy hasonlatot: a mértékegységek használatának módját állítja párhuzamba az igazsággal és a megértéssel.⁴ Amint fogalmaz, mértékegységek megalapozását szolgáló elmélethez hasonlóan a megértés, az értelmezés esetében a formális szemantikai elmélet szabja meg, hogy melyek lehetnek a primitív fogalmak. A fizikában például az „olyan nehéz mint” súlymérték és a „hozzáadás” fogalmak a definiálatlanok. Amikor ezek segítségével a súlyukat jellemző számokat rendelünk a megmért tárgyakhoz, akkor ezen adatok révén válnak nyomon követhetővé a különféle súlyú tárgyak. Így lesznek követhetővé a nyelv szemantikai sajátosságai révén a megértett mondatok. A súlyadatok a definiálatlan fogalmak segítségével tölthetők be szerepüket, nincs ez másképp a nyelv megértett kifejezései esetén sem: a megértés azon a struktúrán keresztül lehetséges, amelyet az igazság primitív fogalma tesz számunkra hozzáférhetővé. A legfontosabb primitívum Davidson szerint az igazság fogalma:

„Az igazság fogalmán való osztozás ténye önmagában értelmet ad annak az állításnak, hogy [a kommunikáló személyek] hitekkel rendelkeznek, s képesek kijelölni a tárgy helyét a nyilvános világban.”⁵

Az igazság fogalma tehát kulcsfontosságú, de miért primitívum, mi indokolja, hogy lemondjunk a definíciójáról? Frege az imént idézett írásában erről így szól:

„Ezzel meghíúsul az a kísérlet, hogy az igazságot úgy határozzuk meg, mint megegyezést. És így híúsul meg az igazság definiálására tett minden más kísérlet is. Egy definícióban ugyanis bizonyos ismertetőjegyeket adunk meg. Ha a definíciót alkalmazni akarjuk egy különös esetre, mindig azt kell megvizsgálunk, igaz-e, hogy ezek az ismertetőjegyek megvannak. Így mindig körben forognánk. Ezek szerint valószínű, hogy az „igaz” szó tartalma egészen sajátos és definiálhatatlan.” (Frege 2000, 194)

Ruzsa Imre e megállapítást kommentálva rámutat (Frege 2000, 194), hogy Frege sejtését Alfred Tarski bontja ki mélyebben. Eszerint az igaz mondat formálisan szabatos és a valósággal való megegyezés kritériumát kielégítő meghatározása csak bizonyos töredék, formalizált nyelvekre lehetséges, és pedig csakis egy másik, a bizonyos szempontból gazdagabb metanyelv segítségével. A természetes nyelvekben az igaz mondat fogalma nem definiálható az

⁴ A formális szemantikai elmélet és mértékegység közti analógiát ld.: Davidson 2001. 130-132.

⁵ “The fact that share a concept of truth alone makes sense of the claim that they have beliefs, that they are able to assign object a place in the public world.” Davidson 2001. 105.

említett kritériumoknak megfelelő módon. (Ennek részleteire később visszatérek.)

Meglátásom szerint roppant nagy jelentősége van annak a ténynek, hogy az igazság fogalom szerepének tisztázása olyan a kontextusban zajlik, amikor a privát és a nyilvános szféra markáns elhatárolására kerül sor. A gondolkodó, megértő, kommunikáló személy privát szféráját kell összeegyeztetni a szubjektív különbözőségektől eltekintő, egyetemes érvényre igényt tartó, a racionális ágensek számára egyformán hozzáférhető igazság fogalmával. Mindkét szféra szükséges, hiszen nem lehetséges gondolkodás sem végrehajtó ágens nélkül, sem az ágensek számára azonosan hozzáférhető gondolat nélkül. Tételezésük tehát egyszerre szükséges:

„A gondolatok megragadása előfeltételez egy megragadót, egy gondolkodót. Ez utóbbi akkor hordozója a gondolkodásnak, de nem a gondolatnak. Habár a gondolat nem tartozik hozzá a gondolkodó tudatának tartalmához, a tudatban mégis irányulnia kell valaminek a gondolatra. Ezt azonban nem szabad a gondolattal magával összecserélni. Az Algol csillag is különbözik attól a képzettől, amelyet valaki róla alkotott. A gondolat nem tartozik sem belső világomhoz, mint a képzetek, sem a külvilághoz, az érzékileg észlelhető dolgok világához.” (Frege 2000, 214)

A Frege-féle három tartomány a privát szféra három lehetséges kiterjedése. i.) A képzelet tartománya a szubjektum birodalma, a képzetek belső világa, külső szemlélő számára érzékileg hozzáférhetetlen. ii.) A tapasztalat világa kétarcú világ: egyrészt feltételezi a tudaton kívüli tárgyakat, ami érzékileg mások számára is hozzáférhető, ugyanakkor a tapasztalatnak mindig van szubjektív hordozója. iii.) Végül:

„El kell ismernünk egy harmadik tartományt. Ami ehhez tartozik, az megegyezik a képzetekkel annyiban, hogy érzékileg nem észlelhető, a tárgyakkal pedig annyiban, hogy nincs szüksége hordozóra, akinek a tudattartalmához tartozzék. Így pl. a Püthagorasz-tételben kimondott gondolat időtlenül igaz, igaz attól függetlenül, hogy bárki is igaznak tartja-e. Nincs szüksége hordozóra. Nemcsak azóta igaz, amióta felfedezték, mint ahogy bármely bolygó is kölcsönhatásban állt más bolygókkal, még mielőtt bárki is látta volna.” (Frege 2000, 206-7)

A harmadik tartomány szerepe döntő jelentőségű. Általa törhetünk ki a szolipszizmus bezártságából. A tapasztalás és a képzelet pusztán képzeteket tud nyújtani, csakhog:

„Nem minden képzet, ami megismerésem tárgya lehet. Én magam, mint képzetek hordozója, nem vagyok magam is képzet. Semmi sem áll hát útjában annak, hogy más embereket is, magamhoz hasonlóan, képzetek hordozójaként ismerjek el. És ha egyszer adott ez a lehetőség, a valószínűség igen nagy, olyannyira, hogy felfogásom szerint nem is különbözik a bizonyosságtól.” (Frege 2000, 212)

Frege megállapítása Descartes szellemét idézi: a „gondolkodom” és a „vagyok” nem azonos. A „vagyok”, azaz a képzetek hordozója logikailag elsőbbséget élvez a „gondolkodással” szemben, feltétele annak. Mindezt nemcsak magamról, hanem másokról is belátom, ez a belátás pedig nem képzet, hanem maga a bizonyosság.

„Nem vagyunk hordozói gondolatainknak olyan értelemben, ahogyan képzeteinknek hordozói vagyunk. Nem bírjuk a gondolatot, mint az érzéki benyomást; de nem is látjuk, mint a csillagokat. (...) Ugyanis amit gondolatnak neveztem, a legszorosabb összefüggésben áll az igazsággal. Amit igaznak ismerek el, arról úgy ítélem, hogy igaz, teljesen függetlenül attól, hogy elismerem az igazságát, függetlenül attól is, hogy gondolok-e rá. Egy gondolat igazságához nem tartozik hozzá, hogy valaki elgondolja.” (Frege 2000, 2012-3)

Mint fentebb jeleztem, az igazság szerepének tisztázása szorosan összefügg a különféle tartományok határainak rögzítési folyamatával. Természetesen felmerülhet a kérdés, hogy milyen módon képzeljük el a harmadik tartomány tárgyainak, a gondolatok igazságának mibenlétét, amikor senki sem gondolja el őket. Döntő jelentősége mindazonáltal annak lesz, hogy milyen módon kapcsolódhatunk ehhez a szférához.

A kulcsfogalom az azonosság fogalma: a képzetek elválaszthatatlanok a hordozóiktól, szükségképpen különbözőek, ezzel szemben az igazság belátása, a bizonyosság azonos módon és azonos mértékben van jelen minden megismerő minden megismerési mozzanatában. Azonos mértékben: „...mert ami csak félig igaz, az nem igaz. Az igazság nem tűri a többé vagy kevésbét.” (Frege 2000. 194) Azonos módon, vagyis az igazság belátása eltekint a képzetek és hordozóik különbözőségétől, az összes ágens esetében azonos tárgyra vonatkozik.

„Tehát lényegében semmit nem vesztenek érvényükből azok a meg gondolások, amelyeket arra a feltevésre építettem, hogy léteznek rajtam kívül emberek, akik vizsgálatuk tárgyává tehetik ugyanazon tárgyakat, amelyeket én.” (Frege 2000, 212)

Milyen módon kapcsolódhatunk a harmadik tartományhoz? Semmiképpen sem úgy, mint a tapasztalható dolgok esetében, hiszen „A gondolat nem érzi: azon dolgok közül, amelyekkel kapcsolatban az igazság kérdése egyáltalán szóba jöhet, ki kell zárni minden érzékileg észlelhetőt.” (Frege 2000, 195) következésképp fel kell adni a tárgyhoz való hozzáférés azon modelljét, ami a hozzáférést a valóság és az azt tükröző kép mintájára biztosítja – mint ahogyan arról korábban már szó volt. Tarski álláspontjára hivatkozva úgy fogalmaztam, hogy az igaz mondat meghatározása csak töredék, formalizált nyelvekre lehetséges, kizárólag a bizonyos szempontból gazdagabb metanyelv segítségével. A természetes nyelvekben éppen ezért az igaz mondat fogalma nem definiálható – nincs hozzárendelhető metanyelv. Nézzük ezt a problémát kicsit részletesebben.⁶

Tarski célja, hogy az igazságdefinícióban az igazság klasszikus arisztotelészi felfogása öltön testet. „Hamis az, amikor azt mondjuk arról, ami van, hogy nincs, vagy amikor arról, ami nincs, azt mondjuk, hogy van; igaz pedig az, amikor azt mondjuk arról, ami van, hogy van, vagy amikor arról, ami nincs, azt mondjuk, hogy nincs.” (Tarski 1990, 311) Tarski az arisztotelészi tézist így summázza: „Egy mondat igazsága a valósággal való megegyezése (vagy korrespondenciája).” (Tarski 1990, 312)

A nyelv, amelynek mondataira az igazságot definiálni kívánjuk a tárgynyelv, amelyen az elméletet megfogalmazzuk, a metanyelv. Tarski jelzi, hogy ez a megkülönböztetés viszonylagos, abban az értelemben, hogy a metanyelv is válhat tárgynyelvvé, amikor annak az igazsága felől érdeklődünk. Ilyenkor egy újabb metanyelvhez kell fordulnunk, s ez a folyamat a nyelvek egész hierarchiáját eredményezheti.

A tárgynyelv igazságdefinícióját tehát a metanyelven kell megfogalmaznunk, egy másik szemantikai fogalom, a kielégítés fogalmának segítségével. Eszerint „egy mondat igaz, ha minden tárgy kielégíti, máskülönben hamis.” (Tarski 1990, 331) Vagyis a nyelv minden – igazsággal összefüggésbe hozható – mondatára megfogalmazható a következő típusú ekvivalencia:

(T) „s igaz (a tárgynyelvben) akkor és csak akkor, ha *p*”

Ahol *s* metanyelvi, *p* tárgynyelvi mondat – *p* az *s*-nek a metanyelvi fordítása. (Davidson 1984, 130)

Vajon mit tehetünk abban az esetben, amikor a metanyelv és annak „lényegesen gazdagabb” követelménye nem biztosított?

⁶ A most következő gondolatmenetemet vö.: Farkas, Kelemen 2002. 115-121.

„Ha az igazság elméletét olyan metanyelvben akarjuk kifejleszteni, amely nem tesz eleget ennek a [lényegesen gazdagabb] feltételnek, akkor az igazság definíciójára vonatkozó (...) elképzeléseinket kényszerülünk feladni. Ekkor az „igaz” terminust, vagy valamely más szemantikai terminust, a metanyelv definiálatlan terminusainak listájára kell felfennünk, és az igazság fogalmának alapvető tulajdonságait axiómák sorával kell kifejeznünk. Egy efféle axiomatikus eljárásban nincs semmi kivetnivaló, s különféle célokra hasznosnak is bizonyulhat.” (Tarski 1990, 328-9)

Davidson útja egybevág Tarski javaslatával. „Radikális interpretációnak” nevezi saját koncepcióját, ahol felsorakoztatja azokat a feltételeket, melyek révén a kommunikáló felek képesek megérteni egymást. Az interpretáció azért „radikális”, mert az értelmező egyáltalán nem ismeri az interpretálandó nyelvet. Ebben a radikális kitételben találhatjuk meg annak a magyarázatát, hogy Davidson miért nyúl vissza Tarski elméletéhez, és miért módosít azon. Mivel egyáltalán nem ismerjük az interpretálandó nyelvet, nem támaszkodhatunk metanyelvi fordításra, nem áll rendelkezésünkre egy fenti értelemben fel fogott metanyelv. Davidson mindazonáltal megköveteli, hogy az interpretálandó nyelv minden mondatából következzen egy T mondat. Mivel a T mondat tartalmazza az igazság immár primitív fogalmát, ezért ez a követelmény így is megfogalmazható: az interpretáció elengedhetetlen feltétele, hogy valamennyi interpretálandó mondat összefüggésbe legyen hozható az igaz primitív fogalmával.

Jól látható, hogy Davidson számára az igazság fogalmának előzetes elfogadása nem a logika és nem is a megismerés általános feltétele, hanem a legtágabb értelemben vett megértése. Ami Frege számára a harmadik tartomány, Tarskinál a metanyelvet behatároló természetes nyelv, az Davidsonnál az igazság primitív, definiálatlan fogalma.

Az igazság fogalmával azért kezdtünk foglalkozni, mert a hiteles forrás és tartalom vonatkozásában kínálkozott egy válaszlehetőség: hiteles az, ami igazat közöl, arra irányul, ami van, lényege, hogy nem szándékozik félrevezetni. Ezt követően Frege, Tarski és Davidson szövegeire építkezve vázoltam azt a gondolati ívet, ami – meggyőződésem szerint – nélkülözhetetlen szempontrendszer biztosít a hitelesség mibenlétének megértéséhez.

A bemutatott igazság koncepciók közös jegye, hogy az igazságot a megismerés és az értelmezés mértékadó fogalmaként kezelik. A hitelesség szempontjából ennek döntő a jelentősége, ugyanis a „credit” jövőbe vetett hitet fejez

ki, vagyis megelőlegezi a bizalmat egy olyan igazságért, ami még meg sem született, következésképp nem ellenőrizhető. A hitelesség vonatkozásában már csak ezért sem tartható az igazság hagyományos korrespondencia felfogása, ami valós megfelelést tételez egy megnyilatkozás és egy általa megjelölt tényállás között.

A jövőre irányultsága miatt a hitelességhez kapcsolódóan az igazság fogalma akkor és csak akkor használható, ha nyitott, azaz érvényességi igénnyel lép fel a még be nem következett események felé. Ezt az elvárást Frege időtlen igazság felfogása (platonizmusa) túl is teljesíti, mivel elfogadja az ágenstől független igazság lehetőségét: „a gondolat igazságához nem tartozik hozzá, hogy valaki elgondolja.” Davidson a kommunikációs szituáció működésének elengedhetetlen feltételeként tekint az igazság primitív fogalmára, nem foglalkozik a szituáción túli használati móddal.⁷ Mindazonáltal amennyiben Davidson Tarskira visszavezethető felfogását használhatónak fogadjuk el minden lehetséges szituációra, akkor a jövő idejűekre is érvényesnek kell tekintenünk.

Egy korábbi, a hitelesség mibenlétét tárgyaló tanulmányomat azzal zártam, hogy a hitelesség egy csapathoz való tartozást fejez ki, közösségvállalást azokkal, akik azonos nézetet vallanak az igazságfeltételek mibenlétéről, valamint az igazságértékek jelöleteként arról, ami van. (András 2021, 104) Kiinduló felvetésemben – hiteles az, ami igazat közöl, arra irányul, ami van, nem szándékozik félrevezetni – három irányt szabtam meg: 1. az igaznak tartás mibenléte, 2. a valóság kérdésköre, 3. a szándék szerepe. Jelen dolgozatban az első téma, az igaznak tartás hitelességhez kötődő kritériumait kívántam bemutatni. A másik két terület vizsgálata a jövő feladata.

Irodalom

- András, F. (2010). *A kommunikációs tér filozófiája*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- András, F. (2021). A hitelesség mibenlétéről – határon innen és túl. In F. András & Z. Kalmár (Eds.), *Trianon után, Határon innen és túl*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- András, F. (2022). Hitelesség és média. In L. Somogyvári & J. Tóth (Eds.), *Humán tudományok, Pedagógusképzés és tananyagfejlesztés 3*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Davidson, D. (2001). Rational Animals. In *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford, Clarendon Press.
- Davidson, D. (2001). The Emergence of Thought. In *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford, Clarendon Press.
- Davidson, D. (1984). Radical Interpretation. In *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press.

⁷ A probléma szorosan összefügg a jelentésszkepticizmussal, vö: András 2010.

- Zaicz, G. (Ed.). (2006). *Etimológiai szótár, Magyar szavak és toldalékok eredete*. Budapest, Tinta Könyvkiadó.
- Farkas, K., & Kelemen, J. (2002). *Nyelvfilozófia*. Budapest, Áron Kiadó.
- Frege, G. (2000). A gondolat. In *Logikai vizsgálódások* (pp. 191-218). Budapest, Osiris.
- Tarski, A. (1990). Az igazság szemantikus felfogása és a szemantika megalapozása. In *Bizonyítás és igazság*. Budapest, Gondolat.
- Arcanum. (n.d.). *Autentikus*. Retrieved from <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-magyar-etimologiai-szotar-F14D3/a-a-F14E1/autentikus-F1759/>

A kötet szerzői:

András Ferenc egyetemi docens, Pannon Egyetem

Andrássy György egyetemi tanár, Pécsi Tudományegyetem

Belovai György PhD hallgató, Pécsi Tudományegyetem

Boros János egyetemi tanár, Pécsi Tudományegyetem

Ertünger Alp Alpaslan egyetemi docens, Monzai Egyetem

Garai Zsolt PhD hallgató, Pécsi Tudományegyetem

Halász László tudományos kutató, Zürich

Horváth Nóra egyetemi docens, Széchenyi István Egyetem, Győr

Kékesi Balázs egyetemi docens, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola

Kucsera Tamás egyetemi tanár, Széchenyi István Egyetem, Győr

Laki Beáta egyetemi adjunktus, Pécsi Tudományegyetem

Nagy Endre egyetemi tanár, Semmelweis Egyetem

Szécsi Gábor egyetemi tanár, Pécsi Tudományegyetem

Szolcsányi Tibor egyetemi adjunktus, Pécsi Tudományegyetem

Zárdai István tudományos kutató, Tokiói Egyetem