



Boros János

A megismerés talánya

A megismerés talánya

Tudat, kommunikáció, történelem

A megismerés talánya
Tudat, kommunikáció, történelem

Boros János

A MEGISMERÉS TALÁNYA

Tudat, kommunikáció, történelem

A Függelékben

Daniel Dennett

A kultúra evolúciója

és

Peter Sloterdijk

Az emberpark szabályai

Válasz Heidegger humanizmuslevelére

Áron Kiadó

Budapest 2009

A kötet a Pécsi Tudományegyetem támogatásával jelent meg.

© János Boros, 2009

ISBN 978 963 9210 67 7

A borítón Giorgio de Chirico *Egy utca misztériuma és melankóliája* című festményének részlete látható.

Felelős kiadó: Áron László

TARTALOM

Előszó / 9

TANULMÁNYOK

Ismeretelmélet

A látás talánya / 17

Percepció és fogalmak – Az érzéki tapasztalat – Közvetlen adottság – Az érzéki adat elmélet (Sense-Datum/Sense-Data Theory) – Az adverbialis elmélet – Mentális állapot és tudat – A fizikai világra vonatkozó hitek igazolása – A fenomenalizmus méltósága – Reprezentacionalizmus – Közvetlen realizmus – Diszjunktivizmus – A percepció externalista elméletei

Wilfrid Sellars adott mítosza / 53

Támadás az érzetadat elméletek ellen – Partikulárisok vagy inferenciálisok? (Particulars or inferentials?) – Az Adott Mítosza: Kant Anti-Mítosza – Sellars Mítosza – A személy – Nyelv, belső epizódok és valóság – Sellars Kantja – A tér mint szemléleti forma

Kantba botlani – a kortárs angolszász filozófiában / 76

A tudat és a világ – McDowell szakadéka – Nincs objektivitás szubjektivitás nélkül – Putnam kerülő útja – Oksági világkapcsolat, magánvaló okság – Davidson – Kant után – nyugvópont nélkül

Igazság, megértés, kommunikáció – Rövid bevezető Donald Davidson filozófiájába / 86

Okság és nem-reduktív fizikalizmus – Anomáliás monizmus – Cselekvések, indokok, okok – Igazság és jelentés – Radikális interpretáció – Háromszögelés

A szubjektív mítosza. Donald Davidson elmélete / 100

Naturalizmus – Első személyű tekintély – Saját tudatunk ismerete – Gondolkodás, hit, jelentés – A szubjektív mítosza

Agyak a tartályban

Hilary Putnam gondolatkísérletének kritikája / 119

Nincs objektivitás szubjektivitás nélkül

Hilary Putnam kantianizmusa / 138

Nyelv, érvelés és a világ

Davidson, Putnam és Rorty /144

Nyelv és igazság

Fogalmak, szemléletek és a világ

McDowell racionális empirizmusa / 154

Robert Brandom kísérlete

Kantianizmus és Inferencializmus / 164

Episztemológia és szemantika – Elköteleződés és megerősítés (Commitment and endorsement) – Válaszolás, felelősség és normativitás – Autonómia és Szabadság

A filozófia és a kommunikációs technológiák

Nyíri Kristóf kommunikációfilozófiai kutatásai / 176

Írásbeliség és a filozófia kezdetei – Írásbeliség, gondolkodás és cselekvés – Kis vallástudományi kitérő – Szóbeliség

Képszemantika, képontológia, képetika

Nyíri Kristóf kognitív képfilozófiája / 198

A képtár tétel – A képérvelés-képkommunikáció tétel – Kép-szöveg dichotómia – Világ mint kép mint mozgás – Bergson – A képmozgás temporális szemantikája – Deleuze

Lehrer emersoniánus karteizianizmusa / 227

A nyelvi fordulat: Vázlat az analitikus filozófia kezdeteihez / 233

Frege – Az analitikus filozófia eredete - Michael Dummett szerint – Analitikus filozófia – Rudolf Carnap A filozófiai problémák jellegéről – Tartalmi és formális tárgyalásmód – A nyelv logikai szintaxisa – A mondat tartalma – Tartalmi és formális kifejezőmódok – A tudományok megalapozási kérdése – Moritz Schlick, A filozófia jövője

Tudatfilozófia

Agy és tudat. A kognitív tudomány esélyei / 255

A tudományköziség buktatói – Filozófiai megjegyzések – Evolucionista fölvetés – Módszertani kérdések

Tudat és tudatosság. A kognitív tudomány lehetőségei / 268

A kognitív tudomány diszciplináris lehetőségei – A kognitív tudomány tárgya – Anomáliás monizmus és szabadság - Donald Davidson – A hármas kötel: tudat, test és a világ - Hilary Putnam – Antireprezentacionalizmus - Richard Rorty – A pszichológiai teljes objektivitásának lehetetlensége - Thomas Nagel – A gondolkodás kihívása

Micsoda tudatok. Néhány megjegyzés Daniel Dennett könyvéhez és a tudatfilozófiához / 282

Kognitív tudomány és tudatfilozófia – A tudat vagy az elme filozófiája? – Elme és tudat – A tudatfilozófia kérdőjelei – Ami számít – Dennett pragmatizmusa

Tudat, tudatosság és heterofenomenológia Daniel Dennett metodológiájának kritikája / 298

Mi a nehézség a heterofenomenológiával? – Davidson hiánya

Történetfilozófia

Ész és történelem

Feljegyzések a történelem episztemológiájához / 306

A történelem: a múlt cselekedeteinek feltárása? – Történelem megfigyelés nélkül? – Önkéntelen cselekvés, akaratgyengeség, tompa érzékeltség – A történelem iránti érdeklődés – A történelem filozófiájától a történelem laboratóriumáig – A történelem analízise – Okság – Képzelőerő – A történelem episztemológiája felé – Gyakorlati történelemfilozófia I. – Gyakorlati történelemfilozófia II. – Géntechnikai mozgósítás. A Sloterdijk-vita margójára – Az emlékezet és helyei

Genetizmus: Gének és társadalom

(Guttman Andrással közösen) / 355

BESZÉLGETÉSEK

Elmagyarázta Daniel Dennett a tudatot?

Boros János és Daniel Dennett beszélgetése / 365

A filozófia ne csak egyetemi tárgy legyen

Boros János beszélgetése Hilary Putnammal / 371

FÜGGELÉK

Daniel Dennett, A kultúra evolúciója / 385

1. Tudomány vagy elbeszélés? – 2. A mémek mint kulturális vírusok – 3. Darwin útja a memetikus mérnöklés felé – A zenei mémek természetes kiválasztódása – A mémek tudattalan kiválasztódása – A mémek metodikai kiválasztódása – Memetikus mérnöklés – 4. Következtetések

Peter Sloterdijk, Az emberpark szabályai

Válasz Heidegger humanizmuslevelére / 406

Irodalom / 435

ELŐSZÓ

A kötet két részből áll. Az első, nagyobb egység tanulmányokat tartalmaz, a második pedig beszélgetéseket az ismeretelmélet és a tudatfilozófia két nagy kortárs képviselőjével, Daniel Dennetttel és Hilary Putnammal. A kötetet függelék zárja, Daniel Dennettnek a Pécsi Tudományegyetemen 1999-ben elhangzott előadásával, valamint Peter Sloterdijk, a kötetben elemzett szövegével.

Az első rész további három részre oszlik, egy ismeretelméleti, egy tudatfilozófiai és egy történetfilozófiai részre. Ez utóbbiakban a kognitív tudomány és a történettudomány filozófiai problémáiról is szó lesz.

*

Itt jelennek meg először a következő fejezetek szövegei (zárójelben a keletkezési év): „Wilfrid Sellars adott mítosza” (2006), az „Agyak a tartályban. Hilary Putnam gondolatkísérletének kritikája” (2003) és „Nincs objektivitas szubjektivitas nélkül – Putnam kantianizmusa” (2003), „Robert Brandom kísérlete: kantianizmus és inferencializmus” (2006), valamint az „Ész és történelem. Feljegyzések a történelem episztemológiájához” (2007–2009), a „Nyelvi fordulat” (1992). „A látás talánya” (2008–2009) írásnak egy korábbi változata megjelenés előtt áll Kovács Éva által szerkesztett kötetben, mely a látásról és a színekről Pécsen, 2008-ban rendezett konferencia anyagait tartalmazza. A kötetben megjelenő további írások egy immár több, mint húsz esztendeje tartó ismeretelméleti kutatások eredményei, korábbi változataik a következő helyeken és címmel jelentek meg:

Kantba botlani – a kortárs angolszász filozófiában, *Pro Philosophia Füzetek*, 41. Veszprém, 2005, 149–156. <http://www.c3.hu/~prophil/profi051/boros.html>

Igazság, megértés, kommunikáció – Rövid bevezető Donald Davidson filozófiájába, Boros János (szerk.) *Igazság és kommunikáció. Ta-*

nulmányok Donald Davidson filozófiájáról, Pécs, Brambauer, 2004. 11–25.

A szubjektív mítosza, Boros János (szerk.) *Igazság és kommunikáció. Tanulmányok Donald Davidson filozófiájáról*, Pécs, Brambauer, 2004. 49–67.

Nyelv, érvelés és a világ: Davidson, Putnam és Rorty, *Világosság* XLIV. 2003/11–12. 151–156.

Fogalmak, szemléletek és a világ – McDowell racionális empirizmusa, *Passim*, 1999, I./1. 53–62.

A filozófia és a kommunikációs technológiák, *Holmi*, 1999 május, 662–673.

Képszemantika, képontológia, képetika, Boros János, András Ferenc (szerk.), *Képszemantika, hagyomány, mobilkommunikáció. Tanulmányok Nyíri Kristóf filozófiájáról*, Pécs, Brambauer, 2005, 17–47.

Lehrer emersoniánus karteizianizmusa. Megjegyzések Keith Lehrernek a Magyar Tudományos Akadémián elhangzott előadásához, *Magyar Filozófiai Társaság Hírek*, 1998/1, 29–33.

Agy és tudat. A kognitív tudomány esélyei, *Magyar Tudomány*, 2004/11. 1269–1276.

Tudat és tudatosság. A kognitív tudomány lehetőségei, *Magyar Filozófiai Szemle*, 2005/3. 439–456.

Micsoda tudatok. Néhány megjegyzés Dennett könyvéhez és a tudatfilozófiához, *Világosság*, 1997/11, 58–68.

Tudat, tudatosság és heterofenomenológia. Megjegyzések Daniel Dennett metodológiájához, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/6, 950–955.

Elmagyarázta Daniel Dennett a tudatot? (Boros János és Daniel Dennett beszélgetése), *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/6, 944–949.

Géntechnikai mozgósítás. A Sloterdijk-vita margójára, *Élet és Irodalom*, 2000. június 9., 11. (Az „ész és történelem” fejezet része.)

Genetizmus: Gének és társadalom, *Magyar Tudomány*, 2004. június, 752–756. Eredeti megjelenés: Genetism: Genes and Society. Guest Editorial. *Genomic/Proteomic Technology*. 3, 3, 6–10. www.iscpubs.com

A filozófia ne csak egyetemi tárgy legyen – Boros János beszélgetése Hilary Putnammal –, *Magyar Filozófiai Társaság Hírek*, 2004/1. 14–23. Rövidített változata megjelent: Mátrix, társadalom és a filozófus felelőssége. Boros János beszélgetése Hilary Putnammal, *Kritika*, 2004. július–augusztus, 27–29. Német nyelven megjelent: Ist das Bewusstsein erklärt? – Daniel Dennett im Gespräch mit János Boros,

Information Philosophie, Mai 2001, 30-34. Angol nyelven megjelent: Philosophy Should Not Be Just an Academic Discipline: A Dialogue with Hilary Putnam, *Common Knowledge* 2005/1. Német nyelven megjelent: Philosophie sollte nicht nur eine akademische Disziplin sein. János Boros im Gespräch mit Hilary Putnam, *Information Philosophie*, Oktober 2004, 26-33.

D. Dennett, A kultúra evolúciója, fordította Boros János, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/6, 927-943.

Peter Sloterdijk, Az emberpark szabályai. Válasz Heidegger humanizmuslevelére, Frankfurt, Suhrkamp, 1999. Eredetileg: *Die Zeit*, Nr. 38. 1999 szeptember 16, 15-21. Magyarul: Az emberpark szabályai. Válasz Heidegger humanizmus-levelére, fordította Boros János, *Jelenkor*, 2000. október, 1026-1040.

TANULMÁNYOK

Ismeretelmélet

A LÁTÁS TALÁNYA

Igaz-e, hogy léteznek *barna* tárgyak?

Hilary Putnam¹

A filozófiában a megismerés két forrását szokták elkülöníteni, az érzéki és a fogalmi képességet. A következőkben a látás mint érzéki képesség néhány leírásmódját vizsgálom, föltéve a kérdést, mit látunk, látunk-e valamit, tényleg „ott” van-e, amit „ott” látunk, és ha igen, akkor „úgy” van-e ott, „ahogy” azt látjuk vagy látni véljük. Elemzésemben az érzékelést, a percepciót és a látást mint talányos, a maga teljességében még távolról sem megértett képességünket mutatom be, mely közvetítőként egyrészt a külső világ, másrészt saját kognitív és fogalmi képességeink közt helyezkedik el.

*

Színeket látunk. Színek, látásérzékelés: egymástól elválaszthatatlan, csak együtt tárgyalható fogalmak. Wittgenstein írja, „a színfogalmakat hasonlóan kezelem, mint az érzéki benyomások fogalmait”² Ha érzéki benyomásokról, percepcióról beszélünk, legtöbbször a színlátás példáját hozzuk, és ha színekről beszélünk, „filozófiai módon”, akkor a percepcióról is beszélnünk kell.

¹ H. Putnam, „Miért nem naturalizálható az értelem?”, fordította Moldvay Tamás; Forrai Gábor, Szegedi Péter (szerk.), *Tudományfilozófia*, Budapest, Áron, 1999, 413–424, 414.

² L. Wittgenstein, „Bemerkungen über die Farben”, Herausgegeben von G. E. M. Anscombe, *Über Gewissheit*, Ludwig Wittgenstein Werkausgabe, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, 55. III. 71. „Ich behandle die Farbbegriffe ähnlich wie die Begriffe der Sinnesempfindungen.”

A színek és (vagy) a színek érzékelése és tapasztalata meghatározza életünket, azt, hogy milyen ruhát választunk, milyen színűre festjük hajunkat és lakásunkat, vagy milyen színekkel vesszük körül magunkat. Az egész világ a színeken keresztül jelenik meg számunkra, a természet zöldjeivel, az ég kékjeivel, és a világpolitika egyik legnagyobb fordulata is színekkel fejezhető ki; fekete elnök a fehér házban.

De mik is a színek? És mi a látás, amely elhozza hozzánk, saját személyünkhöz a színeket, vagy talán nem is csak elhozza, de létre is hozza nekünk. Itt meg is állhatnánk, mondva, hogy nem érdekes, mik a színek, fő, hogy itt vannak, nélkülük mi sem léteznénk. Hogy mik a színek, az túlságosan teoretikus, akadémikus kérdés – és nagyon fárasztó lehet a kérdést még csak nem is megválaszolni, de egyáltalán „traktálni”, azaz a kérdés helyes feltevésének módjait és a lehetséges válaszokat vizsgálni. A festőművészek, a divattervezők, a szobafestők és lakberendezők ugyanúgy nem kényszerülnek föltenni a „mik a színek?” kérdést, mint ahogy Mozartnak és Beethovennek sem kellett föltennie a „mik a hangok?” kérdést ahhoz, hogy az emberiségtörténet legnagyobb zsenijeit közt tartsuk őket számon. E történet szerencséje, hogy sem Mozart, sem Beethoven, de még a modern önmaga aktivitására is reflektáló absztrakt festészet olyan nagyjai, mint Rothko vagy Pollock sem foglalkoztak teoretikus módon ezekkel a kérdésekkel. A filozófiának mégis föl kell tennie a kérdést: mik a színek, mik a hangok, mi a szín, mi a hang, mit jelent színt látni, mit jelent hangot hallani, hol vannak a színek, és így tovább.

Az elmúlt években mint oly sok minden másról, a színekről is egyre többet beszélnek és írnak, az újságokban, a folyóiratokban, és a filozófiában is. A látás és a színek pszichológiája mellett megjelent a politikai színelmélet³, a politikai öltözködés színelmélete, színkultúrája, színexpresszionizmusa⁴, a színek esztétikája, történeti etikája,

³ Vö. A. Köhler, „Politische Farbenlehre. Der erste schwarze Präsident der USA”, *Neue Zürcher Zeitung* 6. November 2008. http://www.nzz.ch/nachrichten/kultur/feuilleton/politische_farbenlehre_1.1223508.html

⁴ Vö. pl. T. Prüfer, „Stil. Michelle Obama am Wahlabend”, *Zeit Magazin*, Nr. 48. 20.11.2008, 54–55.

episztemológiája⁵, neurofiziológiája, neuroetológiája és még sok egyéb megközelítése. A teoretikus elemzések valóságos orgiája, burjánzása fogadja azt, aki e területre akár csak rövid időre tekint. Lehetetlenség lenne mindent akár címszavakban is áttekinteni – a következőkben pusztán az érzékelés, a látás és a színek ismeretelméletével foglalkozni – korántsem a teljesség igényével.

*

Az ember a természet törvényeinek alávetett lény, ám nem egyszerű fizikai tárgy, hanem összetett működési mechanizmus, mely intencionalitásával, szándékosságával el is különül a világtól. Mint elkülönült, de mégis a világban lévő, és ahhoz tartozó, folyamatos kapcsolatban van és kell lennie vele. Az érzékelési vagy érzéki képesség, az érzékiség (*sensibility*, *Sinnlichkeit*) az emberi (és állati) szervezetet sajátos módon kapcsolja a világhoz. Az érzéki tapasztalás módjai a látás, a hallás, a tapintás, az ízlelés, a szaglás.

Az érzékiség (az érzékelés képessége) által közvetítetten túl az emberi lény önmagában, egész valóságában és valóságával is kapcsolatban van a természeti törvényekkel, hiszen teste a természeti vagy az oksági törvények szerint működik. Erőteljesebben fogalmazva, az ember nem csak kapcsolatban van a természeti törvényekkel, és nem csak alávetett ezeknek, hanem a természet részeként a természetben van, és szervezete közvetlen biológiai-fiziológiai működésében nem is különül el attól. Az oksági törvények mechanizmusainak és hatásmechanizmusainak feltárása a tudomány ügye, a természettudományok mindegyike valamilyen módon az ember mint természeti lény megértését is szolgálja. Az érzékelésnek és ezen belül a látásnak ennél fogva létezik, pontosabban léteznie kellene egy teljesen fizikai, fiziológiai leírásának, amennyiben minden érzékelés valójában sajátos impulzus, energiabefogadás a szervezet receptorai által.

Az érzékelés képességének és módzatainak filozófiai leírásaiban az úgynevezett naturalista vagy materialista elméletek igen elterjedtek, melyek az érzékelést kifejezetten biológiai ügynek tekintik – és

⁵ Vö. pl. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 4/1998, „Schwerpunkt: Wie real sind die Farben?“, 583–639.

ily módon a látást és a színek megjelenését is. Ezek szerint az érzékelés receptorokon, idegekkel hálózott érzékszerveken keresztül történik, amelyek a környezetet azonosítható és egy bizonyos módon specifikálható energiakibocsátásait regisztrálják, és segítik a szervezetet a környezeti eligazodásban és cselekvésben. Az érzékszervek a külső fizikai világ impulzusait mint információkat továbbítják a központi idegrendszer felé. Ezzel a képpel a legtöbben egyetértenek, ám a fő és filozófiailag érdekes kérdés az, hogy milyen viszonyban van az a kép, amely az érzékelő előtt (lelki szemei előtt, bensőleg, internálisan) a világról megjelenik (Thomas Reid szavaival: „az érzékelés közvetlen tárgya a tudat számára jelenlévő kép”⁶), azzal, ami a világban ténylegesen ott van. Az érzékelő előtt megjelenő kép *ugyanaz* a kép, pontosabban ugyanaz a struktúra, mint a világé, tehát valódi, egy-egy értelemben megfelelő képmás, avagy kép, de nem képmás, melynél feltárhatatlan, hogy az eredetivel leképezési vagy nem-leképezési viszonyban áll-e. Avagy nem is kép és nem is képmás, hanem a világ maga, úgy ahogy van, nem csak ugyanaz a struktúra, de ugyanaz a valóság, közvetlenül jelenik meg a fizikai és a „lelki” szem előtt?

Egyáltalán: mi a kapcsolat a fizikai és a lelki szem közt? Az alapvető kérdés, hogy az *eredeti* olyan szerkezetű-e és *úgy képi-e*, mint az a kép, amely számunkra megjelenik. Ugyanaz-e vagy más. Ha ugyanaz, hogy lehetséges, hogy az, ami ott kint van, azonos azzal, ami itt bent (a hitben, a lelki szem előtt) van. Ha nem ugyanaz, akkor milyen a kapcsolat az ottani és az itteni, a kinti és a benti közt, és a kapcsolat hogyan tárható föl: a kint vagy a bent törvényei, az okság vagy a logika, a fizika vagy az introspekcio és intencionalitás segítségével.

⁶ T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785), Ed. A. D. Woozley, London, Macmillan, 1941, 86. Az állítás teljes formában: „Platónról Hume úrig minden filozófus egyetértett, hogy a külső tárgyakat nem közvetlenül érzékeljük, és hogy az érzékelés közvetlen tárgyának a tudat számára jelenlévő képnek kell lennie. Filozófusok közt ritkán van ilyen egyetértés efféle homályos ügyekkel kapcsolatban.” „All philosophers, from Plato to Mr. Hume, agree in this, That we do not perceive external objects immediately, and that the immediate object of perception must be some image present to the mind. So far there appears to be a unanimity rarely to be found among philosophers on such abstruse points.”

Ez az alapvető ismeretelméleti kérdés foglalkoztatott számos filozófust az ókortól napjainkig. Démokritosz például kétségbe vonta a színek létezését, mondván, „nem létezik szín, mivel a színek az atomok mozgása révén keletkeznek”⁷, továbbá „a meghatározás révén (van) szín, a valóságban csak atomok és üres tér van”⁸. A látás, az érzékelés kérdését tematizálja Platon, Arisztotelész (aki abszurdként utasítja vissza Démokritosz felfogását), Szent Ágoston és Ockham is. Az újkorban Descartes, Locke, Berkeley, Hume és Kant a precepció filozófiai kutatásának prominensei, akik különböző módokon a színeket másodlagos minőségeknek tartották, melyek a szubjektumban jönnek létre a fizikai, elsődleges minőségek hatására. Bergson a világ percepciójának problémáját úgy oldja meg, hogy az egész fizikai világot ugyanúgy, mint a reprezentáló agyat és tudatot képnek tartja, és a megismerés valójában képek áthelyeződése.⁹

Az utóbbi évtizedek és napjaink vitái az érzékelés, a látás, a színek természetéről végnélkülieknek tűnnek, és egyetlen írás keretében lehetetlen lenne a viták sarokpontjait még csak az említés szintjén is kimerítően prezentálni.¹⁰ Nyilvánvaló, hogy a színek és a színek látá-

⁷ J. Mansfeld (Hrsg.), *Die Vorsokratiker*, I-II., Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1983. II. 315. (96. bejegyzés).

⁸ J. Mansfeld id. mű, 319. (98. bejegyzés); Diels/Kranz 69 A 49.

⁹ H. Bergson, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit, Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, 4^e édition (1^{re} édition: 1959), 161–379. Bergson képelméletét részletesen elemzem a „Képszemantika, képontológia, képetika” fejezetben.

¹⁰ Itt csak néhány szöveget sorolhatok föl, melyekben további irodalmi utalások is találhatók. Összefoglaló szöveggyűjtemények: T. Crane ed., *The Contents of Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.; A. Noë – E. T. Thompson, eds, *Vision and Mind*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2002. A kortárs percepciókutatás jelentős fenomenológiai alapkönyve M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945. A kortárs tudatfilozófia jelentős alakja D. Dennett számos művében ír az érzékelés és a látás kérdéséről, pl. D. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston, Little Brown, 1991. A fogalmiság és az érzékelés viszonyáról: J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1994. Újabb diszkussziók, továbbá pl. B. L. Keeley, „Making Sense of the Senses: Individuating Modalities in Humans and Other Animals”, *The Journal of Philosophy* (további idézés: *JOPH*) Vol. XCIX, Nr. 1. January 2002, 5–28. A szerző azt vizsgálja, hogy mik az érzékek általános jellemzői, és hogyan kü-

sának kérdése nem szaktudományos, nem természettudományos, hanem filozófiai kérdés, talán az egyik utolsó, amelyet a természettudomány még nem vett át a filozófiától. Wittgenstein hangsúlyozza, hogy a „fenomenológiai elemzés (...) fogalomelemzés és a fizikát nem tudja sem támogatni, sem neki ellentmondani”.¹¹ A színek mi-voltáról, a színeket kifejező szavak jelentéséről, tehát végső soron magáról az érzékelésről és a percepcióról ma is alig tudunk többet mondani, mint amit Wittgenstein a színekről szóló töredékeiben: „A kérdésre, hogy ‘Mit jelentenek a >piros<, >kék<, >fekete<, >fehér< szavak’, persze azonnal ilyen színű dolgokra mutathatunk – de tovább nem terjed képességünk, hogy e szavaki jelentését elmagyarázzuk! Egyébként alkalmazásukról nincs, vagy csak nagyon durva, részben hamis képzetet tudunk alkotni magunknak.”¹² Vagy talán mégis? És ha igen, mennyit? Talán csak annyit mint az ökör a mázolt istállókapu előtt, ahogy Wittgenstein mondja? „Ugyanis itt (ha pl. a színeket tekintem) először csak egy képtelenség van, hogy a fogalmakba valamiféle rendet vigyünk. (...) Úgy állunk itt, mint az ökör

löníthetők el a különféle érzéki modalitások egymástól. C. L. Hardin „A Spectral Reflectance Doth not a Color Make”, *JOPH*, Vol C, Nr. 4, April 2003, 191–202. Válasz C. L. Hardin írására: A. Byrne, D. R. Hilbert, „Hardin, Tya, and Color Physicalism”, *JOPH*, Vol. CI, Nr. 1, January 2004, 37–43. Újabb akcionista percepcióelmélet: A. Noë, *Action in Perception*, Cambridge, MIT Press, 2004 és N. Block recenziója, *JOPH*, Vol. CII, Nr. 5, May 2005, 259–272. S. Schellenberg, „The Situation-Dependency of Perception”, *JOPH*, Vol CV, Nr. 2. February 2008, 55–84, a szerző a percepció helyzetfüggőségét elemzi, és – véleményem szerint helytelenül – ajánlja ezt a fenomenalista, tudatfüggetlen elemzések eliminálására; a színprimitivizmus mellett érvel: J. Gert, „What Colors Could not BE: An Argument for Color Primitivism”, *JOPH*, Vol. CV, Nr. 3, March 2008, 128–155.

¹¹ L. Wittgenstein, id. mű, 37. II. 16. megjegyzés „Die phänomenologische Analyse (...) ist eine Begriffsanalyse und kann der Physik weder beistimmen noch widersprechen.”

¹² L. Wittgenstein, id. mű, 27. I. 68. megjegyzés „Auf die Frage, ‘Was bedeuten die Wörter ‘rot’, ‘blau’, ‘schwarz’, ‘weiss’, können wir freilich gleich auf die Dinge zeigen, die so gefärbt sind, – aber weiter geht unsre Fähigkeit, die Bedeutungen dieser Worte zu erklären, nicht! Im übrigen machen wir uns von ihrer Verwendung keine, oder eine ganz rohe, zum Teil falsche, Vorstellung.” (Szinte szó szerint megismétli Wittgenstein, id. mű, 60. III. 102.)

az újrifestett istállókapu előtt”.¹³ Vagy azért nem kell úgy állnunk itt?

*

Az érzékelést lehet vizsgálni önmagában, vagy a tudás és a megismerés összefüggésében, mint valami olyant, amely a világmegismerés feltétele. A filozófia kezdeteitől fogva fölvetette az átfogó kérdést, hogy mit jelent az, hogy tudni, hogyan vagyunk képesek tudásra szert tenni, honnan tudjuk, hogy amit tudásnak vélünk, az ténylegesen igaz, milyen sajátos kapcsolat a tudás a világgal, embertársainkkal, a társadalommal és nem utolsósorban önmagunkkal. Arisztotelész azt állította, hogy az ember természete olyan, hogy tudásra, a világ megismerésére törekszik. Kérdések ostromolják, hangsúlyozta két évezreddel később Kant, melyeket sem elhárítani, sem megválaszolni nem tud. Mi a tudás, hogyan teszünk szert tudásra, a filozófiának mindmáig alapvető kérdése. A tudással vagy megismeréssel is úgy vagyunk, mint sok gondtalanul használt nélkülözhetetlen fogalmunkkal, itt is érvényes az, amit Szent Ágoston az időről mondott, mindaddig tudni véljük, hogy micsoda, amíg nem kérdezzük meg, hogy ténylegesen micsoda, mi a csoda is a tudás és a megismerés.

Percepció és fogalmak

A tudás első közelítésben fogalmilag, tételesen (vagy tételessé tehetően), inferenciálisan rendezett egység a tudatban és a nyelvben, ami valami másról „szól”, másra vonatkozik, mint saját maga. A tudás valamiről való tudás, és az első kérdés, hogy mi az, ami tud, milyen szerkezet képes megismerésre, és hogyan kerül bele ebbe a szerkezetbe az, ami a tudás tárgyát vagy anyagát jelenti, hogyan kerül kölcsönhatásba a megismerő és az, amit megismerünk, továbbá,

¹³ Wittgenstein, id. mű, 36. II. 12. megjegyzés. „Denn hier (wenn ich die Farben betrachte z.B.) ist da erst nur eine Unfähigkeit, irgendeine Ordnung in den Begriffen zu machen. (...) Wir stehen da, wie der Ochs vor der neu gestrichenen Stalltür.”

mi a tudásnak a tudóba történő bejutási mechanizmusa, folyamatának minősége.

Az informatika, a rendszerelmélet vagy a kibernetika által használt fogalommal a tudót magát, vagyis az embert mint megismerésre törekvőt, „fekete doboznak” tekintve, állíthatjuk, hogy a tudáshoz szükség van egyrészt egy bemenetre, ahol bejut a tudó szerkezetbe, vagy a tudásra, megismerésre képes struktúrába valami onnan, arról, amiről tud vagy tudni fog. A belépés azonban nem elég, a benyomásokat, a beérkező *valamit* fel is kell dolgozni, fogalmakat, kijelentéseket kell hozzá kapcsolni, vagy talán belé oltani, talán épp a fogalmakkal kell azt a valamit strukturálni vagy egy struktúrában elhelyezni, például azt kell tudni mondani az érzékelésben megjelenő vagy az érzékelés által közvetített szürkésbarna, mozgó foltra, hogy „az ott nyúl”. Egy kijelentés soha nem tud magában megállni, ha nyulat mondok, oroszlánt is kell mondanom, és azt is, hogy növényevő, ragadozó, emlős, továbbá hogy állat, élőlény, és azt is, hogy a növényevő nem ragadozó és viszont és így tovább.

Filozófusok szerint a világról való tudásnak alapvetően két eleme van, az érzéki és a fogalmi, a perceptuális és a tudati, az, ami kívülről jön, és az, ami „belülről” a megismerőtől származik a megismerés során, vagy inkább belül van, vagyis az a szerkezet, ami feldolgozza a beérkezőt. Máig érvényesnek tekinthető Kant állítása *A tiszta ész kritikája* bevezetésének végén, mely szerint „az emberi megismerésnek két fő ága van, melyek talán közös – ám számunkra ismeretlen – gyökérből erednek, nevezetesen az *érzékiesség* [Sinnlichkeit] és az *értelmelem* [Verstand]: az előbbi által *adva* vannak nekünk a tárgyak, az utóbbi által *gondoljuk* őket.”¹⁴ A percepcióról és ezen belül a látásról, mint a világról való tudáshoz vezető út egyik első állomásáról elkezdhetünk tehát az ismeretelmélet kontextusában gondolkodni – a következőkben erről lesz szó.¹⁵

¹⁴ I. Kant, *A tiszta ész kritikája*, fordította Kis János, Budapest, Atlantisz, 2004, 72. (B 29)

¹⁵ A percepció taglalása során fölhasználtam a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* következő írásait, esetenként parafrázálva őket, közben vitatkozva velük, értelmezve vagy átértelmezve pozíciójukat: Tim Crane, *The Problem of Perception*, <http://plato.stanford.edu/entries/perception-problem/>, Laurence Bonjour, *Epistemological Problems of Perception*, <http://pla->

Az emberi percepció (látás, tapintás, hallás, szaglás, hőmérséklet-érzékelés, stb.) a fogalmiság és a világ közötti interface, köztes felület, a világtól a fogalmiba való belépés helye, mint ilyen nem is teljesen a világhoz, de nem is teljesen a fogalmisághoz tartozik. Két tartományt kapcsol össze, a nem-fogalmi a fogalmival, feltéve, hogy elfogadjuk azt, hogy a világ *önmagában* nem fogalmi.

A nem-fogalmi természetű fizikai világ dolgokból áll, és ezekről kell tudást szereznünk, ezektől lép be valami a megismerőbe a percepción keresztül. A percepció elméletei általában azokra a kihívásokra próbálnak válaszolni, amelyek egyrészt az érzékcsalódások lehetőségéből, másrészt a fogalmak elemzéséből adódnak. Ha lehetséges az érzékcsalódás, akkor hogyan tudunk megbizonyosodni arról, hogy érzékeink egy adott esetben, vagy általában a tudás megszerzése során, nem csalnak meg bennünket? Ha pedig az érzékiség vagy az érzékelés képessége alapvetően az ember, vagy a megismerő struktúrájához tartozik, akkor ez a struktúra meghatározza azt, ami mint érzékelt megjelenik a megismerő számára, és közvetlenül adódik a kérdés, honnan tudja, hogy az, ami a saját emberi struktúrában mint érzékelt megjelenik, valóban *megfelel* annak, ami ott kint van, azaz ténylegesen azt és úgy látja, ami és ahogy ott van, ettől az érzéki struktúrától függetlenül. E kérdésnek hatalmas irodalma van, Szent Ágoston és Descartes szerint az érzékek megcsalhatnak bennünket, Kant viszont úgy véli, az érzékek és az érzéki adatok nem csalhatnak meg bennünket, hiszen nem tehetjük föl velük kapcsolatban a kérdést, hogy igazak-e vagy hamisak, ezt csak a gondolkodásra, a világról tett állításokra tehetjük föl. Tehát, csak a gondolkodás lehet igaz vagy hamis, ennél fogva csak gondolkodásunk, de nem érzékeink csalhatnak meg bennünket. Kant szerint ráadásul azt a kérdést sincs értelme föltennünk, hogy miként van a világ érzékeinktől függetlenül, mert erre a kérdésre eleve – soha – nem tudunk válaszolni, mivel nem tudunk máshogy a világhoz kapcsolódni a megismerés értelmében, mint az érzékek által.

Az ismeretelméleti kérdésfeltevést *internalista* megközelítésnek is nevezik, mivel azt tematizálja, miként tudjuk demonstrálni, hogy a percepcióra támaszkodó hiteink a külvilág dolgairól ténylegesen

to.stanford.edu/entries/perception-episprob/ és Michael Huemer, *Sense-Data* <http://plato.stanford.edu/entries/sense-data/>

megfelelnek annak, ahogy a dolgok vannak. Azért internalista ez a hozzáállás, mert a megismerő struktúrájából magából próbál következtetni a megismerés helyességére vagy igaz voltára. Az első kérdés, hogy mi *jelenik meg*, mi *adódik* vagy *adott* az érzékelésben, a percepcióban vagy a szenzoriális „bevételben” a külvilágból, vagyis mik a szenzoriális befogadás *közvetlen* tárgyai. Egyesek szenzoriális tapasztalatról és szenzoriális tudatosságról beszélnek, de a „tapasztalat” vagy „tudatosság” formula alkalmazása elszórt lenne, hiszen a fogalmak szerepéről itt még nincs szó, márpedig a tapasztalat az érzéki és a fogalmi képességek együttműködésének eredményének tekinthető.

A következő kérdés, hogy a szenzoriális bevétel alapján miként igazolhatók a külvilágról alkotott hitek. Számos képviselője van a tételnek, hogy a fizikai tárgyak nem közvetlenül adóttak, hiszen azok ott vannak kint, a saját tapasztalat viszont *itt* van bent. Az ezt elfogadó irányzatokat *reprezentacionalizmusnak*, *közvetett realizmusnak* vagy *korrespondentizmusnak* nevezik, eszerint a szenzoriális bevétellel, majd a fogalmi feldolgozással létrejönnek bizonyos struktúrák, amelyek megfelelnek a kinti tárgyaknak, azaz valamilyen módon megegyeznek velük. Természetesen itt a megfelelés vagy a megegyezés fogalma kérdéses, hiszen a fogalmi feldolgozás során a mentális tárgy fogalmi jellegű lesz, míg a kinti nem az: hogyan tud megfelelni egy fogalmi (tehát inferenciális és logikai természetű) entitás egy fizikai (tehát kauzális törvényeknek engedelmeskedő) entitásnak (vagy egyezni, megegyezni vele)? A logika és a fizika törvényei nyilvánvalóan nem azonosak egymással.

Egy másik irányzat a *fenomenalizmus*, mely figyelembe veszi az érzéki és fogalmi konstruálást. Képviselői szerint a fizikai tárgyak a tapasztalatban konstruálódnak, és a megismerő számára csak ez a közvetített tárgyiság létezhet. Egy harmadik irányzat a *közvetlen realizmus*, mely szerint a tárgyak közvetlenül – közvetítetlenül – úgy jelennek meg számunkra, ahogy vannak, és nincs szükség további erőfeszítésre annak igazolására, hogy ez így van.

A fizikai tárgyakat, vagy saját érzéki szemléleteinket látjuk? A köznap gondolkodás szerint úgy látjuk a dolgokat, ahogy azok vannak, és az emberek eszerint viszonyulnak környezetükhöz. A filozófusok egy része szerint ennyi elegendő is, a dolgok ténylegesen úgy vannak, ahogy az érzéki tapasztalás közvetíti számunkra. A probléma ezzel az - állítják a fenomenalisták -, hogy az állításban egy bennfoglalt feltételezés rejlik, és ha ezt hajlandók vagyunk megvizsgálni, pillanatok alatt azokba a vitákba keveredhetünk, amelyek a filozófusok figyelmét és energiáját oly hosszú idő óta lefoglalják és emésztik. E feltételezés pedig az, hogy az érzéki tapasztalás ténylegesen úgy közvetíti a dolgokat, ahogy azok vannak. Ahhoz azonban, hogy ezt állíthassuk, össze kellene tudnunk hasonlítani azt, ami megjelenik az érzéki tapasztalatban és a fizikai dolgot vagy tárgyat, amire állítólagosan az érzéki tapasztalat vonatkozik, vagy amelytől az érzéki tapasztalat ered. Vagyis a fizikai tárgyról való érzéki tapasztalaton túl valamiféle közvetlen hozzáféréssel is kellene rendelkezünk az adott fizikai tárgyhoz, és e közvetlen hozzáféréssel azonosított tárgyat összevetnénk azzal, ami megjelenik az érzéki tapasztalatban. Eszerint kétféleképpen kapcsolódnánk a megismerés értelmében a világ dolgaihoz, ami nyilvánvalóan abszurd feltételezés. A világban lévő dologról vagy tárgyról csak az érzéki tapasztalat révén lehet tudásunk, így ez a tudás mindig már a tapasztalaton belül van.

Descartes, Hume és Kant szerint fizikai dolog nem lehet közvetlenül adott. Tegyük föl a kérdést: Mik is a *közvetlen adottság* jegyei?

Közvetlen adottság

Közvetlen adottságnak az érzéki megjelenésben azt tekinthetjük, ami még nem fogalmi, vagyis *nem inferenciális* és nem levezetéssel adódott. Itt fölmerül a kérdés, hogy miként lehetséges az inferencialitásnak találkoznia a nem-inferenciállissal, a fogalminak a nem-fogalmival – arról nem is beszélve, hogy tudhatunk-e egyáltalán a nem-inferenciálisról, mint nem-fogalmiról vagy fogalmiség-előttiről, amennyiben a tudás szinonímájának vagy legalábbis meghatározó és elengedhetetlen konstituensének tartjuk a fogalmiságot.

A közvetlen adottság további jegye a *biztosság*, ami azt jelenti, hogy a közvetlen adottság a tudat számára tévedhetetlenként jelenik meg. Nyilvánvalónak tekinthetjük, hogy minden érzéki bevétel mint aktus, lehet téves. Vagyis ilyen esetben a bevétel folyamata torzító, és ami a tudatban megjelenik, elváltozva felel meg annak, aminek a megismerés értelmében torzítatlanul kellene megfelelnie. Igen nehéz a torzítás és a belőle eredő tévedés detektálásának ismeretelméletét megadni, ugyanis nem lehet nem-episztemologikusan rámutatni, hogy mihez képest téves egy érzéki bevétel, továbbá annak megállapítása is problematikus, hogy mit jelent az, hogy maga a bevételi szerkezet hibás vagy téves. Egyetlen szubjektum sem tud kilépni saját érzéki vagy érzékelő struktúrájából, nem tud arra kívülről rátekinteni, és összehasonlítani a tőle független világról, amelyet érzékel. Ennek megfelelően nincs közvetlen ismeretelméleti eszköze, hogy a tévedő struktúra tévedésségét vagy hibás voltát feltárja. Az érzéki-ségbe bevett valami közvetlen bizonyossággal, mint mentális esemény jelenik meg az esemény tulajdonosának, de ez nem jelent semmiféle garanciát a bevétel bármiféle helyességére: örültek és tévedők is számtalanszor állítják, hogy biztosak abban, amit látni vagy gondolni vélnek.

Az itt felmerülő nehézségek kivédésére kínálkozik egy stratégia, mely szerint az adottat egyszerűen mentális állapotnak vagy mentális állapot tulajdonságának tartjuk. Ahogy Laurence Bonjour kifejezi, „ahhoz, hogy valami adott legyen, az kell, hogy a tudatos tapasztalat tartalmának aspektusa vagy tulajdonsága legyen”¹⁶. Bonjour szerint az ilyen adottságba a szenzoriális bevételnél több fér bele, így a tudatos érzések, az érzések tudati aspektusai, és a gondolatok vagy hitek tudatos tartalmai, de beleférnek az érzéki benyomások eredményei is, mint színek, hangok, alakok.

Ha a közvetlen adottság a tudatos tapasztalat tartalmának aspektusa vagy tulajdonsága, akkor ugyan megoldjuk a biztonság kérdését, ami egy tudatállapot, és arra utalunk, hogy nem az biztos, ami a világban adott, hanem az, ami számunkra, mint mentális esemény adott. A mentális esemény vagy tartalom számunkra közvetlenül bizonyos, de ez így van az örült és a tévedő esetében is. Ráadásul nem

¹⁶ L. Bonjour, Stanford Encyclopedia of Philosophy, „for something to be given is simply for it to be an aspect or feature of the content of conscious experience itself”

oldódik meg az a kérdés sem, hogy miként találkozik vagy kapcsolódik össze a kauzális perzeptuális bevétel az inferenciális fogalommal.

Az érzéki adat elmélet (Sense-Datum/Sense-Data Theory)

Az érzéki adat elmélet képviselői szerint az érzéki képesség által közvetített közvetlen adottságként megjelenő valami, az érzéki adat nem fizikai tárgy: magánjellegű, csak az érzékelőhöz tartozik, és hordozza a személy érzékelőképességének strukturális és minőségi jegyeit. Az érzékelő számára csak ez áll rendelkezésre, mint a külvilágtól és a külvilágról érkező benyomás, ami nyersanyaga lehet a világról való tudásnak.

A perzeptuális relativitás, az illúzió és a hallucináció, az örültek és a tévedők állapotaira való hivatkozások azonban kikezdi ezt az elméletet. A perzeptuális relativizmus képviselője szerint egy fizikai dolog ugyan feltételezhetően *ott van valahogy*, de ehhez az érzékelő mindig más szögéből, perspektívából, szempontból viszonyul, így nem lehetséges a tárgy megragadása a maga teljességében, *úgy ahogy* ott van. Nincs eszközünk, hogy valamelyik perspektívát kiválasszuk, és azt mondjuk, a tárgy magában olyan, ahogy onnan látszik. Richard Rorty odáig ment, hogy botránynak tartotta a „*valahogy* magában ottlévő világ” feltételezését is. Ez a „*valahogy*” ugyanis szerinte még mindig antropomorf, tehát még az sem „*ott*” van, hanem „*itt*”. Az illúzióra hivatkozó szerint pedig lehetséges, hogy a tárgy bizonyos részleteit nem úgy ragadjuk meg, ahogy azok ténylegesen vannak, a hallucinációra utaló pedig annak lehetőségét veti föl, hogy olyan tárgyakat vélünk érzékelni, melyek nem is léteznek. Ha az érzéki adatok jelennek meg nekünk és a tudatunkban, akkor azoknak ugyanúgy színeseknek és ugyanolyan formájúaknak kellene lenniük, mint a világ dolgai: a számomra megjelenő narancsszínű narancs mint érzéki adat, az elmémben vagy az érzékeimben narancsszínű és gömb alakú. Ugyanakkor senki nem mutatta még ki, hogy narancs színű vagy gömb alakú entitások léteznének tudatunkban. Egyáltalán, teszük föl a kérdést a kritikusok, *hol* vannak az érzéki adatok?

Számos feltételezés született e nehézségek kezelésére. (1) Vajon fel kell-e tételeznünk, hogy jelen kell lennie egy tárgynak, amely ren-

delkezik az érzéki adatnak megfelelő minőségekkel, avagy meg kell elégednünk annak megállapításával, hogy pusztán az érzékelő rendelkezik ezekkel a minőségekkel? (2) Fizikai tárgyat feltételezhetünk, de nem kell azt gondolnunk, hogy teljes mértékben megismerhetjük, ahogy az ott van. (3) Technikákkal, finomított kísérletekkel kimutathatók a különbségek a tárgyról való igaz és hamis érzéki adatok közt. (4) Az érzéki adatok nem tekinthetők a tárgyról való megismerés alapjának.

Számos további kérdés merül föl az érzéki adatokról, például, hosszabban léteznek az időben, vagy csak egy pillanatig? Percepció nélkül tudnak-e létezni? Publikusak vagy magánjellegűek? A tudatban léteznek? Tévedhetünk velük kapcsolatban?

Eddig nem foglalkoztunk azzal a kérdéssel, hogy a percepció oksági folyamat lenne-e vagy sem, de kísérletet tehetünk az oksági megközelítésre is. Azonban itt is hasonló nehézségekkel kell megküzdenünk.

A *percepció természettudományos* megközelítése esetén feltételezzük, hogy valami hat az érzékelő idegvégződésekre, melyek neuronális folyamatokat indítanak el a szervezetekben. (1) Ha megváltoztatjuk az érzékelés feltételeit, vagy az érzékelés képességét, vagy magában a neurofiziológiai folyamatokban történnek változások, akkor az érzéki adat vagy a percepció eltérő lesz. A világra nyitott neuronális végzódések valamilyen fizikai folyamatra érzékenyek (fotonok, molekulák, levegőhullámok), a beérkező kauzális inputokat fiziológiai folyamatokká transzformálják, majd az agyba juttatva, az ottlévő fiziológiai folyamatokhoz kapcsolódnak, melynek egyik eredménye sajátos hitek és vágyak arról, ahogy a külvilágban tárgy vagy tárgyak vannak. (2) Elgondolható, hogy eltérő okok hatására (ténylegesen ottlévő tárgy hatása vagy számítógép által létrehozott bemenet) azonos neuronális folyamatok jönnek létre, és a perceptuális tapasztalat mindkét esetben ugyanaz lesz. (3) A fizikai dolognak a neuronális végzódésekre való hatása és az érzéki adat megjelenése közt idő telhet el, a fizikai dolog azonnali megragadása nem lehetséges. Eltelhet azonban idő az érzékelés és a tárgytól induló oksági hatás közt is, mint például a csillagok észlelése esetén, ahol a csillag esetleg évmilliók óta nem létezik, amikor észleljük. Az érzéki adat, az adottnak tekinthető érzéki tárgy tehát nem azonos ezekben az esetekben a folyamatot eredetileg elindító dologgal, ha egyáltalán

létezik olyan. (4) Az is elgondolható, hogy ugyanazon okok hatására eltérő neuronális folyamatok jönnek létre, miközben az érzéki adat vagy a perceptuális tapasztalat mindkét esetben ugyanaz lesz (anomáliás monizmus tétele).

A *perceptuális dualizmus* képviselői legalább két entitást feltételeznek, egy fizikait és egy mentálist, és a kettő közti közvetítés, és így magának az „abszolút igazságnak” az elérése lehetetlennek tűnik, hiszen ahhoz egy harmadik instanciára lenne szükség.

Az adverbialis elmélet

Az adverbialis elmélet szerint nincs szükség arra, hogy szétválasszuk a tudatosság mentális aktusát és az érzéki adatot mint tárgyat. Elegendő a mentális állapot mint aktus feltételezése, és ennek közvetlen tapasztalati aktusként való értelmezése. Amikor megjelenik számomra egy alak vagy egy szín, akkor egy bizonyos mentális aktivitást fejték ki, és ennek az aktivitásnak, igével (*verb*) kifejezhető cselekvésnek van az a tulajdonsága, hogy kockát vagy pirosat látok. A kocka és a piros megjelenése a mentális aktus határozója, adverbiuma. Azt mondhatjuk, hogy kockásan vagy pirosan érzékelek, az aktus maga kockás vagy piros. Ebben az esetben azt állítjuk, hogy bizonyos tapasztalati állapotban vagyok, és nem foglalkozunk azzal, hogy mi van a világban, vagy mi van a fejben, azaz nem tételezünk sem fizikai, sem mentális tárgyakat, melyek közt közvetíteni kellene.¹⁷ Ezt a felfogást képviseli a pragmatikus beállítódású filozófusok egy része, így pl. Davidson, aki nem csak, illetve elsősorban nem a percepcióra, hanem magára a fogalmakkal és hitekkel strukturált igazságfogalomra alkalmazza az adverbialis elméletet, állítván, hogy az „interpretáció fogalmi megalapozása az igazság elmélete; az igazság végső soron a hiten nyugszik, és még végsőbben az affektív attitűdökön”.¹⁸ Kritikusai szerint az adverbialis elmélet elkerüli ugyan

¹⁷ Az adverbialis igazságelmülethez ld. könyvemben, Boros J., *Pragmatikus filozófia*, Pécs, Jelenkor, 1998, 235–253.

¹⁸ D. Davidson, „The Structure and Content of Truth”, *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXXVII, Nr. 6, June 1990, 326. „The conceptual underpinning of interpretation is a theory of truth; truth thus rests in the end on belief and, even more ultimately, on the affective attitudes.”

az érzéki adat elmélet metafizikai nehézségeit, viszont nehezen egyeztethető össze a mindennapi felfogással és nyelvhasználattal. Szerintük inkább hajlamosak vagyunk azt állítani, hogy asztalt látunk magunk előtt, bár nem tudjuk, hogy mi köti össze a fizikai entitást a mentálissal, mint azt mondani, hogy asztalozom, vagy hogy érzékelésem asztalos. Az adverbialisták erre azt válaszolják, hogy kritikusaik a fogalmak episztemológiai implikációi és az ismeretelméleti problémák megoldhatósága kérdéseit összetévesztik a hétköznapi nyelvhasználattal.

Az adverbialis elmélet finomított változata szerint nem lehet episztemológiailag közvetíteni az oksági világ és a fogalmi tér közt, ezek eltérő tulajdonságai miatt. Sem az okság nem redukálható a fizikaira, sem a fizikai az okságira, mégis számos fogalmilag alátámasztott interakciónk sikeres a világban. Hogyan lehetséges? Az olyan nemrepresentacionalista adverbianus szerint, mint amilyenek Rorty és Davidson tekinthető, minden vonatkozásban a kauzális világ részei vagyunk, beleértve nyelvünket és mentális képességeinket is. Minden mentális és nyelvi folyamatnak megfelelnek oksági folyamatok, de ezeket nem tudjuk egy az egyben kölcsönösen azonosítani. Az általunk használt nyelv a világ részeként és egészként van interakcióban a világgal, és mi e nyelven belül és ennek segítségével működtetjük a logikát, anélkül, hogy annak közvetlenül, pontszerűen, térben és időben lokalizálva kellene a világgal találkoznia. A találkozás a nyelv teljes külső felületén történik, folyamatosan. Azt a kérdést pedig, hogy ténylegesen színeket, barna asztalt és egy hallgató publikumot látok-e magam előtt, nem teszem föl, mert ténylegesen asztalt és publikumot látok magam előtt, ahogy számomra megjelenik. Azt, hogy létezik-e barna asztal, ezzel természetesen nem válaszoltam meg, minden további specifikáció nélkül, de ezt a kérdést nem is teszem föl, hiszen ott van előttem a barna asztal, tehát mint előttem lévő, létezik is. Azt a kérdést pedig, hogy a látásom (az emberi látás) nélkül színes-e a világ, fel sem tudom tenni, mert a látás nélkül, egyetlen ember látása nélkül, és az emberi látás nélkül, a világ számunkra úgy, ahogy van, színesen – nem létezne.

Az érzéki adat, ha létezik, mentális állapotnak tekintendő, melyről a tudatos lény tud, azaz az érzéki adat mentális állapot vagy (1) kapcsolatban van további mentális állapotokkal, melyek közül némelyik olyan, hogy egy másik mentális állapotról tud vagy (2) maga az érzéki adat mentális állapot egyben ezen állapot önmagáról való tudását is tartalmazza. (1)-et plauzibilisnek tartva, és (2)-t (1)-re redukálhatónak feltételezve, állíthatjuk, hogy az érzéki adat elmélet képviselőjének nem csak a fizikai tárgy és a mentális tárgy (érzéki adat) közti kapcsolat természetét kell elmagyaráznia, hanem az érzéki adat mentális állapot és a többi mentális állapot, vagyis a „személy”, a megismerés tudatos szubjektuma közti kapcsolatot is – legalábbis akkor, amikor a személy érzéki adattal rendelkezik, és ezt felismeri. Ez a felismerés és az érzéki adatra való rátekintés nem azonos magával az érzéki adattal. Nem elegendő azt állítani, hogy az érzéki adat maga is a tudatban van, és így egyszerű mentális entitás, mivel igen sajátos köztes tulajdonságokkal rendelkezik, melyek sem nem tisztán fizikaiak, sem nem tisztán tudatiak.

Minderre azt lehetne fölvetni, hogy az eredő tudatállapotot más módon is elő lehet állítani, nem kell hozzá az érzéki bevétel. Ezen elvetés semlegesítésére vagy megelőzésére az érzéki adat elmélet képviselőjének azt *kell* állítania, hogy az érzéki adat közvetlen tapasztalata nem feltételez sajátos belső, az érzéki adathoz viszonyuló tudatos állapotot a személynél, hanem az érzéki adat tapasztalata redukálhatatlanul és lényegében relációnális: a személy és a fizikai világ kapcsolata – vagyis (2) érvényes. A személy közvetlenül rendelkezik az érzéki adattal, ez a rendelkezés nem különíthető el magától a személytől, és az nem tud erre külön, távolságból rátekinteni. Ebben az esetben az érzéki adatot az érzékelő és a világ közti kapcsolatként fogjuk föl, és visszautasítjuk e kapcsolat természetének további feltárhatóságát.

Mindkét elméletnek komoly belső ellentmondásai és megoldhatatlannak tűnő problémái vannak. Filozófusok gyakran állítják, hogy a megoldhatatlanság a fogalmak természetében rejlik, és a rendelkezésre álló fogalmakkal és mentális képességekkel ezeket a kérdéseket nem tudjuk megoldani. Vigasztalásul azt szokták fölhozni, hogy mindkét teória megengedi a megismerés ugyanazon tartalmait, tehát

nincs valódi gyakorlati relevanciája, hogy melyiket fogadjuk el. Az ismeret metafizikája apóriákhoz vezet, és a kérdés ugyanúgy nem oldható meg jelenlegi eszközökkel, mint ahogy Zénón apóriái sem voltak megoldhatók saját korának eszközeivel, ahogy mondják, a differenciálszámítás felfedezése előtt. A fogalmak további elemzése vagy új paradigma keresése maradhat a feladat, mert ahogy Zénón hiába állította, hogy nincs mozgás, mégis minden tovább mozgott, ugyanígy nem állíthatjuk, hogy nincs igaz megismerés, mert ilyennek léteznie kell akkor is, ha a rendelkezésünkre álló fogalmi készlettel nem tudjuk elmagyarázni vagy az igazság természetét feltárni. Az utóbbi évtizedekben megpróbálták a megismerést a tudatfilozófia és a neurofilozófia segítségével magyarázni, de ezek episztemológiai szempontból a naiv realizmus képviselői.

A fizikai világra vonatkozó hitek igazolása

A következő kérdés, hogy adottak a fizikai világra vonatkozó nem fizikai természetű hiteink, hogyan igazoljuk, hogy ezek a hitek a fizikai világra vonatkoznak, és valamilyen módon megfelelnek annak.

A *reprezentatív realizmus* álláspontja, mely szerint szubjektív érzéki tapasztalatunk a külső fizikai világ *reprezentációját* (képzetét) adja, és kauzális vagy magyarázati inferenciával jogosultak vagyunk állítani, hogy ez a képzet megközelítően megfelelő. Ezt a nézetet *reprezentacionalizmusnak* vagy *közvetett realizmusnak* is nevezik.

A második felfogás szerint, tapasztalatunk külső okairól nem lehet tudásunk vagy értelmes fogalmunk, de hiteink a fizikai világról igazolhatók és igazak lehetnek, mivel tartalmuk szubjektív tapasztalatunk tulajdonságaihoz és rendjéhez tartoznak. Ezt a nézetet nevezik *fenomenalizmusnak*.

A fenomenalizmus méltósága

A fenomenalizmus méltóságának védelmén azt értem, hogy nem a fenomenalizmust magát szeretném védeni, hanem arra kívánok rámutatni, hogy a fenomenalizmus egyes verziói nem pusztán megfelelnek a köznap gondolkodás kívánalmainak, hanem e gondolko-

dás önmegértési kísérletének fontos módozatát is képviselik. Amikor nem a fenomenalizmust, hanem csak méltóságát védem, akkor elismerem, hogy ha kiindulópontjai meg is felelnek a köznap felfogásnak, következményei attól messzire vezetnek, akár ellentétbe is kerülhetnek azzal. Ebből a felismerésből két irányban haladhatnánk: állást foglalhatnánk a köznap gondolkodás mellett a logikai analízissel szemben, vagy fordítva. Állíthatnánk, hogy a köznap gondolkodás ellenáll a logikai analízisnek, vagy nem tárható föl teljes mértékben a logikus gondolkodás segítségével – ahogy a mozgás fenomenológiája ellenállt Zénón elemzéseinek. Mindenki *tudta*, hogy moznak a dolgok, sokan *elfogadták* Zénón logikai érvelését, és nem *értették*, hogy miért nem tudjuk megérteni a mozgást, ha logikusan gondolkodunk – azaz miért nincs mozgás a logikusok számára és szerint. De megfordítva, azt is mondhatnánk, hogy a logika áll ellene a hétköznapi gondolkodásnak: a logika bebizonyítja, hogy amit a hétköznapi gondolkodásnak, az csak arra jó, hogy közvetlen környezetünkben eligazodjunk, de arra nem alkalmas, hogy a világ – és benne az ember vagy a megismerés – szerkezetét „mélyebben” feltárjuk.

A fenomenalizmus képviselői szerint, az anyagi világról alkotott proposícióink tartalmi, érzéki tapasztalataink közvetlen tárgyainak tulajdonságaira és viszonyaira, érzetadataink tulajdonságaira és viszonyaira vonatkoznak. Ennek megfelelően egy fizikai tárgy létezése annyit jelent, hogy ezt a tárgyat tapasztaljuk, vagy képesek vagyunk tapasztalni. Hasonlóan, a színek esetében, egy szín létezéséről csak annyit tudunk mondani, hogy tapasztaljuk, azaz a tapasztaló számára megjelenik a szín, a világ színesként adódik. A fenomenalisták szerint azonban nincs értelme arról beszélni, hogy a világ magában, a világra tekintőtől, a világot látótól függetlenül is színes lenne. A világ az érzékelés lehetőségét nyújtja, azaz a színek lehetőségét, de nem magát az érzékelést és a színeket. Amikor John Stuart Mill azt állítja, hogy az anyagi objektumok „az érzékelés állandó lehetőségei”, vagyis az érzéki adatok feltételei¹⁹, akkor a fenomenalizmus

¹⁹ A John Stuart Millre történő utalást BonJour (id. mű) írásából vettem: „John Stuart Mill put this point by saying that material objects are ‘permanent possibilities of sensation’ (BonJour jegyzete: Mill, J. S., 1865. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (London: Longmans, Green), ch. 11 and appendix to ch. 12.), that is of sense-data.”

mérsékelt, felvizezett formáját képviseli, hiszen az anyagi objektumok ottlétét állítja, mint az érzékelés feltételeit. Holott, szigorú, higítatlan logikával ezt nem állíthatná, hiszen az érzékelés előtt az sem tudható, hogy vannak-e ott anyagi objektumok. A logikát a hétköznapi ésszel vagy a korábbi tapasztalatainkkal higítva, természetesen feltételezzük az ottlévő anyagi dolgokat, mint az érzékelés feltételeit. De ezekről mindig már érzékelés után beszélünk és tudunk, vagyis elfogadjuk és feltételezzük őket, mert *már* láttuk őket. Akkor is ezt tesszük, amikor magáról a látás és a színes megjelenés lehetőségeiről beszélünk, feltételezve egy *még* minden látás előtti helyzetet – ami minden „már” látás feltételét képezi.

Laurence Bonjour szerint a – Hume-ra visszavezethető – fenomenalizmus a köznapi gondolkodás (*common sense*) számára nehezen belátható (*implausible*). A mindennapok gondolkodásmódjára történő hivatkozás megosztja a filozófiai kedélyeket. Hívei szerint a filozófiának ebből kell kiindulnia és csak az ezzel összefüggésben, ebből levezethető vagy erre visszavezethető tételeket fogadhat el. Kritikusai viszont azt állítják, hogy a köznapi gondolkodást egyfajta kulturális, tudati, nyelvi rácsnak, hálózatnak vagy kalitkának tekinthetjük, melybe beleszülettünk és beleszocializálódtunk, de amelyet végső instanciának kikiáltani éppen annyi, mintha a kalitkában született papagáj saját kalitkáját tekintené világmegértése egyetemes és egyetlen lehetséges támpontjának. Mászt első lépésben nem is tehet, de elgondolható, hogy egyszer egy kalitkában született papagájnak az a gondolata támad, hogy születhetett volna a kalitkán kívül is, vagy akár csak az, hogy van életlehetőség azon túl is. Ráadásul, Bonjour állításával szemben, azt is lehet mondani, hogy a fenomenalizmus kiindulópontja a köznapi gondolkodásmód komolyan vételéből is adódhat.

Hume – akinek felfogását szintén sokan „köznapiinak” tartják – szerint nincsenek velünk született eszméink, minden tudás a tapasztalatból jön. A tudat percepciói benyomásokra és eszmékre oszthatók, melyek tovább tagolódnak, például az érzékelés és a reflexió benyomásaira. Az egyszerű eszmék a benyomásokból erednek, eszméknek csak akkor van értelme, ha benyomásokból levezethetők. Hume hangsúlyozza, a világból érkező benyomások forrásai nem ismerhetők empirikusan. „Ténykérdés, vajon az érzékek percepcióit hozzájuk hasonló külső tárgyak hozzák-e létre: hogyan határozhat-

nánk meg ezt a kérdést? Nyilván tapasztalattal; mint minden hasonló természetű kérdést. *De itt a tapasztalat hallgat, és teljesen hallgatnia kell.* A tudatnak soha semmi más nincs jelen, csak a percepciók, és soha nem tud semmiféle tapasztalatra jutni a percepcióknak a tárggyakkal való kapcsolatáról. *Egy ilyen kapcsolat feltételezése ennél fogva okfejtéssel nem alapolozható meg.*"²⁰ Hume után Kant tesz kísérletet arra, hogy az „érzékek percepciójának” befogadó oldalát, a percipiálót, mint a percepció feltételét minden tapasztalat előtt „feltérképezze”. E feltérképezés során Kant szerint a tapasztalatnak ugyanúgy „hallgatnia kell”, mint Hume esetében az érzékek percepciója létrejöttének megértése során.

Humeiánusok, kantiánusok és fenomenológusok azt állítják, hogy érvük a szkepticizmus ellen is működik, hiszen tapasztalati eredetű eszméink közvetlenül nyilvánvalók és biztosak számunkra. Az eszmék eredetét nem tudjuk ugyan kauzálisan elmagyarázni, de ezek a világgal való közvetlen kapcsolatban, a tapasztalat elméleti és gyakorlati strukturáltságában igazolódnak.

Számos ellenvetést hoztak és hoznak föl a fenomenalizmus ellen. Azt kérdezik, milyen módon magyarázható el az érzéki adatok rendezettsége, időben bármikori, térben bárholi strukturált és elvárható megjelenése, aktivizálódása, aktivizálhatósága vagy „lehívhatósága”. Azt állítják, az érzéki adatok és a reflexió által megjelenített tárgyak létezése és minősége inkább magyarázható kintlévő fizikai tárggyakkal, mint összetett tudati folyamatokkal. A fenomenalisták erre azt válaszolják, hogy elfogadják a kintlévő dolgok létezését, mint amelyek megérintik (Kant szavaival *afficiálják*) az érzékelő képességeket, és ezáltal elindítják a tárgy- és világmegismerés folyamatát. Ám ez a megérintés maga tovább nem magyarázható.

²⁰ D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Section XII. Of the Academical or Sceptical Philosophy, Part I. „It is a question of fact, whether the perceptions of the senses be produced by external objects, resembling them: how shall this question be determined? By experience surely; as all other questions of a like nature. *But here experience is, and must be entirely silent.* The mind has never anything present to it but the perceptions, and cannot possibly reach any experience of their connexion with objects. *The supposition of such a connexion is, therefore, without any foundation in reasoning.*” (Dőlt betű hozzáadva, B.J.)

A humeianus és a kantianus fenomenalisták szerint az anyagi tárgyakra vonatkozó proposíciók nem különféle érzéki adatokról szólnak, ahogy azt a fenomenalizmusról a BonJourhoz hasonló kritikusai állítják. E kritikusok szerint a fenomenalizmus képviselőinek szembesülniük kell azzal a problémával, hogy az anyagi tárgy proposíciókhoz tartozó érzéki adatokat milyen feltételek mellett szerezhethetjük. E feltételeknek nyilvánvalóan általánosoknak kell lenniük, vagyis a legtöbb érzéki adat megszerzésekor érvényesülniük kell. Ezzel szemben BonJour kétségbe vonja, hogy lennének ilyen általános feltételek: egyetlen barna asztal tapasztalatának feltételei nem egyeznek meg szerinte más barna asztalok tapasztalati feltételeivel, egyéb tárgyak tapasztalati feltételeiről nem is beszélve.²¹ Kantianusok és Humeianusok szerint azonban nem helyes arról beszélni, hogy egy anyagi tárgy proposíciójához érzéki adatok tartoznak: valójában az érzéki adatok alkotják a proposíciókat; a proposíciók anyagai az érzéki adatok. Ha a proposíció alkotóeleme az érzéki adat, akkor a proposíció nem szólhat az érzéki adatról. A proposíció arra vonatkozik, amiből vagy amiktől az érzéki adat származik, ahonnan a proposíció „nyersanyaga” érkezik azáltal, hogy a proponálót megérinti, „afficiálja”. A nyersanyag „szállítója” „csendestársként” háttérben marad, pusztán a tőle, belőle származó és általa szállított

²¹Vö. L. Bonjour Vö. BonJour, id. mű, „A second kind of problem has to do with specifying the conditions under which the various sense-data that (according to phenomenalism) are what a material-object proposition is about either are or would be experienced — under which the obtainable sense-data would actually be obtained. It is clear that such conditions must be specified to have even a hope of capturing the content of at least most such propositions in sense-datum terms. To recur to our earlier example, to say merely that the sense-data that are characteristic of a brown table are actual or obtainable in some circumstances or other may perhaps capture the content of the claim that the world contains at least one brown table (though even that is very doubtful). But surely it does not capture the content of any more specific claim, such as one about a brown table being in some particular room. To do the latter, conditions must be specified that say, as it were, that it is in relation to that particular room that the sense-data are or would be experienced. (But for the phenomenalist, the room does not of course exist as a mind-external place; talk of a room or of any physical location is to be understood merely as a way of indicating one aspect of the order of immediate experience.)”

nyersanyag hoz hírt róla. Ennek megfelelően az érzéki adatok létrejöttének körülményei a fenomenalizmus képviselői szerint feltárhatatlanok, minek következtében értelmetlen e körülmények után kérdezni, ami természetesen nem azonos azzal a kérdéssel, hogy empirikus tapasztalatot milyen körülmények közt és hogyan szerzünk, vagyis milyen pozícióban, milyen megvilágításban és melyik szobában látható a vita tárgyat képező barna asztal.

A fenomenalizmus kritikusai összetévesztik az érzéki adat episztemológiai és fizikai megalkotását – az egyik, ahogy a neve (episztemológia) is jelzi, elméleti és tapasztalás előtti konstrukció, mely a használt fogalmak logikai inferenciális, szemantikai relációiból és működésmódjából következik, a másik pedig pszichológiai és fizikai kérdés. A fenomenalista megközelítést vagy teljesen el kell vetni, és akkor azt is állítani kell, hogy a tapasztaló struktúra nem játszik szerepet a tapasztalati tartalom kialakításában, vagyis teljesen mindegy, hogy az előttem lévő asztal, vagy én vagyok a tapasztaló. Vagy pedig el kell fogadni, hogy e struktúrának szerepe van, és akkor a következményt is akceptálni kell, vagyis azt, hogy e struktúra működésmódja számára nem adhatunk tapasztalati feltételeket, hiszen a tapasztalatot magát éppen ez a struktúra hozza létre, a tapasztalás másik, „anyagi”, „ottlévő” eredetével együtt. A fenomenalista szerint az asztalt, a környezetét képező szobát, a kék eget kint, úgy tapasztaljuk meg, hogy abban maga a tapasztalás mint olyan, azaz a tapasztaló struktúra, mint minden tapasztalás feltétele, nem tárható föl tapasztalatilag. Ha a tapasztaló struktúra tapasztalattal teljesen feltárható lenne, akkor nem csak az episztemológiát kellene teljesen elvetnünk, ahogy Quine és Davidson javasolták, hanem az egyes szám első személyű beszédet is, a megismerés „én”-t és „én gondolkodom”-ot mondó szubjektumát, a privilegiált hozzáférést és mindazt, ami ezzel együtt jár.

A tapasztaló struktúra az, ami tapasztal, és ha nincs, akkor nincs tapasztalás, tehát ez a szerkezet a tapasztalás első számú feltétele. Mint ilyennek nem szabhatunk semmiféle empirikus feltételt, hiszen léte és struktúrája maga a feltétel, „genetikus” értelemben maga ez a tapasztaló struktúra határoz meg első lépésben minden feltételt. Mindezzel együtt jár természetesen a konkrét tapasztalás relativitása; egyrészt a tapasztalás viszonylagos ahhoz, ami és ahogy körülveszi és megéri a tapasztalót, másrészt a világban történő vál-

tozásokhoz, például a barna asztalt sötétben feketének látom, és ha kivisszük a szobából, akkor kint látom és nem bent a szobában.

BonJour szerint a fenomenalizmus csak akkor képviselhető, ha az érzéki adatok létrejöttének feltételeit is érzéki adatokkal határozzuk meg, nem pedig anyagi tárgyakkal és szerkezetekkel, mint szoba vagy asztal. Ezzel szemben azonban azt állíthatjuk, hogy éppen ez nem határozható meg, vagy ha igen, akkor a tényleges érzéki adatok lesznek minden megismerés egyes számú feltételei, még magának a megismerésnek is. Ekkor az érzéki adat alkotná egyrészt magát a megismerést mint folyamatot, másrészt a megismertet mint tárgyat.

A fenomenalizmus egyik fő állítása az lenne BonJour szerint, hogy (1) az anyagi tárgyakról szóló proposíciók tartalma teljesen meghatározható érzéki adat fogalmakkal. (2) Ha meg tudnánk határozni azokat a feltételeket, amelyek mellett egyetlen materiális-tárgy-proposíció releváns érzéki adata bekövetkezik, akkor szükségszerű lenne, hogy más anyagi objektumokhoz is legyen *ilyen* „lényegi” referencia, és akkor az első proposíció tartalmáról szóló beszámoló nem lenne teljesen érzéki adat fogalmakban. (3) Ha pedig továbbra is materiális tárgyakat kellene meghatározni ahhoz, hogy ezen materiális objektumok állításának feltételeit meghatározzuk, és így tovább, akkor a fenomenalista beszámoló soha nem válhatna teljessé. (4) Ebből azt a következtetést vonja le, hogy „amennyiben a materiális tárgyakról szóló proposíciók tartalmát nem lehet *teljesen* érzéki adatok fogalmaival megadni, ha ez a tartalom lényegi és kiküszöbölhetetlen referenciát tartalmaz további materiális objektumokra, akkor a fenomenalizmus hibás.”²²

²² L. BonJour, op. cit. „If in specifying the conditions under which the actual and obtainable sense-data relevant to one material-object proposition would occur, it were necessary to make essential reference to other material objects, then the account of the content of the first proposition would not yet be completely in sense-datum terms. And if in specifying the conditions relevant to claims about those other material objects, still other material objects would have to be mentioned, and so on, then the phenomenalist account would never be complete. If the content of propositions about material objects cannot be given *entirely* in terms of sense-data, if that content involves essential and ineliminable reference to further material objects, then phenomenalism fails.”

BonJour érvelése több sebtől vérzik. (1) Az anyagi tárgyakról szóló proposíciók tartalma nem határozható meg teljesen érzéki adat fogalmakkal, egy ilyen állítás ugyanis ellentmondást hordoz magában. BonJour nem veszi észre, hogy Isten nézőpontját veszi föl, amikor feltételezi az anyagi tárgyak létezését, majd azt állítja, hogy az ezekről szóló proposíciók tartalma érzéki adat fogalmakkal lenne meghatározható. Honnan tud az anyagi tárgyakról? Onnan, hogy érzéki adatai vannak, és feltételezi, hogy ezek az érzéki adatok magukon kívüli eredettel rendelkeznek, és eredetük a lenyomatát vagy képét hordozzák. Ahhoz, hogy ezt állítani tudja, át kell tudnia nyúlnia az érzéki adatokon, melyekkel rendelkeznek, és azt kell állítania, hogy tud a tárgyakról az érzéki adatoktól függetlenül is. Erre azonban az ismeretelméleti szubjektum nem tudhat, hiszen nem rendelkezik azokkal az isteni képességekkel, melyek segítségével az érzékeken kívül valami más közvetítésével is tudjon a tárgyakról.

(2) A fenomenalizmus képviselői szerint egyetlen materiális-tárgy-proposíció releváns érzéki adata bekövetkezésének feltételeit sem tudjuk empirikusan meghatározni, mert akkor az empiria segítségével ki kellene tudnunk nyúlni saját tapasztalatmegismerő apparátusunkon kívülre, amire nem vagyunk képesek. Az elgondolásra és az érvelésre vagyunk utalva, ha kitartunk az „episztemológiai vírus” (Davidson kifejezése) mellett. Ez azonban igen bizonytalan teret, mivel az állítások itt nem horgonyozhatók le a tapasztalatban. A BonJour szerint elvárt „lényegi” referencia éppen ezt akarja kifejezni, miközben ő maga nem veszi figyelembe, hogy a fenomenalisták legjobbjainak esze ágában sincs mást keresni.

(3) Egyetlen következetes fenomenalista sem állíthatja, hogy a megismerés feltételeit materiális objektumok képezik, melyek feltételei további materiális objektumok, tehát az a végtelen regresszus, amire BonJour utal, nem következik be, és a fenomenalizmus nem ezért hibás, ha hibás.

BonJour Sellarsra hivatkozva²³ állítja, hogy a fenomenalizmus sikerének feltétele, hogy elfogadjuk a tételt, az érzéki adatoknak saját belső rendje van, amelyet érzéki adatok fogalmaival ragadhatunk meg. Ezzel szemben Sellars és BonJour szerint nyilvánvalónak kell

²³ W. Sellars, „Phenomenalism,” Sellars, *Science, Perception and Reality*, London: Routledge & Kegan Paul, 1963, chapter 3.

tartanunk, hogy az érzéki adatok nem csak kaotikusak, de nincs is olyan rendjük vagy rendszerük, melyet az anyagi tárgyakra való hivatkozás nélkül megragadhatunk. BonJournak és Sellarsnak igaza van, hogy az érzéki adatok kaotikusak, és abban is igazuk lehet, hogy az érzéki adatoknak nincs saját belső rendjük, amelyet anyagi objektumokra való hivatkozás nélkül megállapíthatnánk. De az, hogy nem állapíthatunk meg belső rendet anyagi tárgyakra való hivatkozás nélkül, nem jelenti, hogy nem feltételezhetjük a megismerés *valamiféle* belső struktúráját. Nem lényeges, hogy anyagi tárgyakra kell-e a struktúra feltárásakor hivatkoznunk, vagy sem, hanem az a kérdés, hogy feltételezzünk-e egy adott struktúrát, amely lehetővé teszi a megismerést, és az érzéki adatokat egyáltalán, és hogy a megismerést kizárólag az érzéki adatokon keresztül tartjuk-e elgondolhatónak. Ettől független kérdés, hogy sikeres lehet-e a fenomenológiai felfogás, avagy mindörökké a puszta pozíciókijelölés kérdésénél kell maradnia.

Reprezentacionalizmus

A reprezentacionalizmust BonJour a fenomenalizmus alternatívájának tekinti, miközben például Rorty a fenomenalizmust a reprezentacionalizmus par excellence esetének tartja. BonJour első sorban a reprezentacionalizmus realista változatát tekinti e nézetfajta alapvető módozatának, ami nagy vonalakban a hétköznapi szemléletnek és elgondolásnak felel meg, mely szerint az érzéki adatok vagy adverbális tartalmak összetett és időben fennmaradó rendezettségének legjobb magyarázata az, hogy feltételezzük az érzékelőtől független anyagi tárgyak világát, melyek az érzéki adatok okai, és melyeket az érzéki adatok tükröznek vagy reprezentálnak. E felfogás szerint annak ellenére, hogy Hume érve támadhatatlan, mégis az felel meg intuíciónknak a leginkább, hogy a világ dolgai ott vannak, és oksági hatást gyakorolnak érzékeinkre, és ez alapján alkotunk magunknak képet a világról, mely kép, éppen az oksági folyamatok meghatározottsága miatt alapvetően megfelelőnek tartható annak, ahogy a világ önmagában van. A világ olyan, amilyennek látjuk.

BonJour szerint két alapvető érv van a reprezentacionalista realizmus mellett. Az egyik szerint a tapasztalt minőségek ismétlődő és

ismételhető közvetlen sorozatokban jelennek meg, a szenzoriális útvonalakon keresztül. Ha különféle aspektusokból (más-más szögből, megvilágítással, különféle érzéki képességekkel, eltérő mozgásirányokból, stb.) tekintünk is a minőségekre, és azok eltérő módon jelennek is meg, ezek átfedik egymást, és erős, robusztus, a saját szenzoriális útvonalainknál nagyobb struktúrákat jeleznek az érzékelő számára. A második érv szerint a tárgyi struktúra hiányosan és töredékesen jelenik meg számunkra, érzékelési képességünk változásainak függvényében (valamilyen okból rosszul látunk, utazás közben elalszunk, eldugult egy időre a fülünk, stb.), ami azt jelzi, hogy a szenzoriális struktúra nem szigorú szabályok szerint fogadja be az érzeteket. E két szemponttal BonJour azt véli megmutatni, hogy az érzéki adatok (vagy adverbialis tartalmak) tartománya egyrészt túlságosan rendezett, és így akár nem is igényelne magyarázatot, másrészt nem eléggé rendezett ahhoz, hogy azt állítsuk, az érzéki adatoknak saját belső rendjük van. BonJour kiemeli, a reprezentatív realista ezek alapján úgy fog érvelni, hogy „létezik a tapasztalatunkon kívül saját (főleg térbeli) mintázattal rendelkező tárgyak független tartománya, és ezzel együtt létezik tapasztalatunk részleges és töredékes rendje, mely e tágabb és stabilabb tartománnyal történő részleges és megszakított perceptuális kapcsolatból ered.”²⁴

BonJour szerint az egyszerű, a térbeli tulajdonságokra és a közvetlen tapasztalatra alapuló kép finomításra szorul. Először is figyelembe kellene venni az anyagi tárgyak közti, és a tárgyak, valamint az érzékelő közti oksági viszonyokat, és a tárgyak tulajdonságait (gyűlékonyság, oldhatóság, stb.), melyek e kapcsolatok alapjait képezik. Ezek a tulajdonságok indokolják az anyagi tárgyak változásait, melyeket a szenzoriális bevételek közvetítenek a megismerő felé, anélkül, hogy ez teljes közvetítés lenne: az oksági folyamatok lehetnek időben hosszabbak, vagy térben távolra hatók, melyek nem érhetők el a közvetlen szenzoriális bevétel számára.

BonJour Locke-ot említi, aki szerint az érzetminőségek lehetnek elsődlegesek (pl. alak, méret, térbeli mozgás) és másodlagosak (mint

²⁴ BonJour, id. mű „the representative realist will (...) argue, [there] is an independent realm of objects outside our experience, having its own patterns of (mainly spatial) order, with the partial and fragmentary order of our experience resulting from our partial and intermittent perceptual contact with that larger and more stable realm

szín, szag, íz, érzett hőmérséklet). A másodlagos minőségek komoly kihívást jelentenek a realista reprezentacionalizmus számára, hiszen nem közvetlenül a tárgy tulajdonságait, hanem a tárgy hatását jelentik az érzékelőre. Vagyis a másodlagos minőség nem a tárgyban, hanem az érzékelőben jelentkezik. Alapvető kérdés, hogy milyen minőséget tulajdoníthatunk a tárgynak, amely az érzékelőben kiváltja azt, amit másodlagos minőségnek nevezhetünk. BonJour szerint a térbeli tárgyakról való tapasztalatokat nagy vonalakban közvetlenül a tárgyak okozzák. A kérdés itt természetesen, amelyet Locke nem válaszol meg kielégítően, hogy az elsődleges tapasztalatokhoz vajon nem szükségeltetnek már eleve a másodlagos minőségek, például a színek? Vagyis alakot, méretet, térbeli mozgást a percipiáló úgy fogná föl, hogy az, aminek alakja, mérete, mozgása van, nem rendelkezik színnel? Ha nem rendelkezik színnel, azaz színtelen, akkor nyilván nem látja a tárgyat. Az a sajátos helyzet áll elő, hogy valójában az elsődleges minőségek feltételezik a másodlagosak meglétét és funkcióját. Vagyis a másodlagosak nem másodlagosak, hanem legalábbis a tapasztalás és az erre épülő megismerés – vagyis az ismeretelmélet – szemponjából és annak sorrendjében tulajdonképpen elsők, hiszen semmi sem érzékelhető, aminek nincs szaga, íze, színe, érzett hőmérséklete, tapintható felülete, és hasonló. Valójában nem az alak, a mozgás észlelése követel először magyarázatot, hanem a színek, a visszavert fények, az érzékelt hőmérsékletek. BonJour megfogalmazza a realista reprezentacionalizmussal szembeni aggályait: „Az, hogy milyen színeket tapasztalunk, függ a fény tulajdonságaitól, amely szemünket érinti, és ez viszont általában attól függ, hogy az anyagi tárgyak a fényt hogyan abszorbeálják és verik vissza, amely viszont függ felszínük szerkezetétől, ahogy azt az elsődleges és oksági tulajdonságok alkotják. Ez feltehetőleg így van, mint a tudomány témája. De jelenleg az a lényeges, hogy *ha* ez a leírás helyes, akkor annak tagadása, hogy az anyagi tárgyak tényleg színesek egyszerűen következik a reprezentatív realista álláspont alapvető logikájából: ezen álláspont szerint, csak úgy tudunk *bármely* tulajdonságot az anyagi világnak igazoltan tulajdonítani, hogy elmagyarázzuk közvetlen tapasztalatunk bizonyos aspektusát, és automatikusan

igazolatlanak tekintjük az olyan tulajdonságok hozzárendelését, amely nem tud ilyen magyarázatokban szerepelni.”²⁵ Bonjour állításával ellentétben episztemológiai szempontból (ha van ilyen) nyilvánvaló, hogy az anyagi tárgyak felszínének szerkezetét nem „elsődleges és oksági tulajdonságok” alkotják, amennyiben ahhoz, hogy *tudjuk*, és *beszéljünk róluk*, melyek ezek a tulajdonságok, először *lát-nunk kell* a tárgyak felszínét. Az anyagi tárgyak felülete atomok, molekulák kapcsolódása, melyek nagyobb felszínekké állnak össze, ezek *ott* vannak, ez az episztemológiától független tudomány tárgya. A reprezentatív realistának egyszerűen tagadnia kell, hogy az anyagi tárgyak színesek, ezek egyszerűen a világban vannak, sem önmagukat, sem egymást nem látják. Csak a mi számunkra színesek, *ahogy mi* látjuk őket. A reprezentatív realizmus ennél fogva igazolási realizmussá válik, hiszen csak az elmagyarázott közvetlen tapasztalat aspektusait tekinti érvényesnek.

Minden ismeretelméleti magyarázat a priori, és mivel tapasztalati-lag nem igazolható, ezért számos modell született Descartestól, Berkeley-n, Hume-on, Kanton és Putnamen keresztül napjainkig. E modellek elfogadása vagy elvetése azonban nem teljesen a priori eredetű érveken nyugszik. Igen gyakran mondják, hogy „intuíciónkon”, belátásainkon, megérzéseinken múlik, hogy mely elgondolást fogadjuk el. Berkeley magyarázatát könnyebb volt elfogadni néhány évszázaddal ezelőtt, mint napjainkban, nem tapasztalat előtti indokok miatt, hanem azért, mert egyszerűen ma másképp gondoljuk

²⁵ Bonjour, id. mű. „What colors we experience depends on the properties of the light that strikes our eyes and this in turn, in the most standard cases, depends on how material objects reflect and absorb light, which yet in turn depends on the structure of their surfaces as constituted by primary and causal properties. This is presumably correct as a matter of science. But the important point for the moment is that *if* it is correct, then the denial that material objects are really colored simply follows from the basic logic of the representative realist position: according to the position, the only justification for ascribing *any* property to the material world is that it is required to explain some aspect of our immediate experience, so that the ascription of properties that cannot figure in such explanations is automatically unjustified.”

azt, ahogy a világ van. A mindenkori episztemológia, miközben nem támaszkodhat közvetlen tapasztalatra, megfelel az adott kor világlátásának. A mai kor természettudományos szemléletének inkább megfelel az episztemológia teljes elvetése, ahogy Richard Rorty javasolja, vagy a Quine által javasolt naturalizálása (a teljes naturalizálás lehetetlenségét többek közt Hilary Putnam mutatta ki), vagyis például a látásnak és a színeknek fizikai és fiziológiai kutatása és magyarázata. Ami természetesen nem jelenti sem az ismeretelméleti kérdés, sem az egyes szám első személyű „én látok” kijelentés teljes és redukált magyarázatát.

Közvetlen realizmus

A fenomenalizmus és a reprezentatív realizmus sokak számára elfogadhatatlan, és mivel az episztemológia vára utolsó bástyáinak vélték, sokan elutasítják az episztemológiát mint olyant (pl. Quine, Davidson, Rorty). Mások azonban a közvetlen realizmus mellett szállnak síkra, melyet nem minden (ön)íronia nélkül naiv realizmusnak is neveznek.

A közvetlen realizmus alaptétele, hogy a külső anyagi tárgyakat minden közvetítés nélkül tapasztaljuk, és sem érzéki adatokat, sem adverbális tartalmakat nem kell feltételeznünk, vagyis közvetlenül ismerjük az anyagi tárgyakat, és közvetlenül tudunk róluk. Az anyagi tárgyakra vonatkozó és az azokról való hitek igazolása nem függ e tapasztalatok szubjektív tartalmától, vagyis végső soron magától a tapasztaló szubjektumtól. A direkt realista szerint nem kell szükségtelen és érthetetlen közvetítőt (*interface*) feltételeznünk a világ és a megismerő szubjektum közt. Hilary Putnam szerint a természetes realista az ismerttől az ismertig vezető utazásra hív meg bennünket.²⁶

²⁶ Vö. H. Putnam, *The threefold cord: mind, body and the world*, New York, Columbia University Press, 1994, 41. „Winning through the natural realism is seeing the *needlessness* and the *unintelligibility* of a picture that imposes an interface between ourselves and the world. It is a way of completing the task of philosophy, the task that John Wisdom once called a ‘journey from the familiar to the familiar’.”

A közvetlen realista alaptézisek megfelelnek legerősebb hétköznapi intuíciónknak, és mint ilyenek nem csak fölöslegessé teszik a filozófiai megközelítést, de visszatérnek a preszokratikus időkbe, amikor is filozófiai értelemben senkinek eszébe nem jutott kételkedni abban, amit közvetlenül lát. A közvetlen realista álláspont szerint – ellentétben a reprezentatív realistával – az anyagi tárgyakról való perceptuális tudatosság (*perceptual awareness*) nem azáltal alakul ki, hogy az érzéki adatokat, vagy más, a szubjektumhoz tartozó létezőket tudatosítunk, vagy következtetéseket vonunk le belőlük. Az érzékelő kifejezett tudatosságának tárgyai az anyagi tárgyak és helyzetek, és ebben a tudatosságban semmi sem utal arra, hogy e tárgyak bármilyen közvetítő átalakuláson mentek volna keresztül. Az érzéki tapasztalat nem megjeleníti a tárgyakat, hanem az érzéki tapasztalat a fizikai tárgyak közvetlen jelenléte. Nem reprezentáció, hanem prezentáció. John Searle szerint nem *érzékeli* a vizuális tapasztalatokat, hanem *rendelkezik* velük,²⁷ Hilary Putnam szerint azonban szavak egyszerű cseréjével nem oldhatunk meg filozófiai feladatokat. Putnam maga amellet szál síkra, hogy „újra élesszük föl a közvetlen realizmust”²⁸ mellyel visszajutunk „a köznapi ember természetes realizmusához”.²⁹

Miközben közvetlen realisták nem tagadják, hogy léteznek minőségek, színek, érzéki adatok, azt állítják, hogy erős az intuíciónk, hogy tudatunk előtt közvetlenül ott vannak az anyagi tárgyak. A fenomenalizmus és a reprezentacionalizmus képviselői nem veszik komolyan ezt az irányzatot, mivel szerintük képviselői semmit nem mondanak arról, hogy miként jutnak el az anyagi tárgyak a tudatosulás szintjére, azt pedig nem állíthatják, hogy az anyagi tárgyak *mint* anyagi tárgyak belépnek a tudati és tudatos tapasztalatba. Az asztal, amit látok, maga nem lép be sem az érzékeimbe, sem a tudatomba. A közvetlen realista ezzel egyetért, és azt állítja, hogy a külső tárgyak bonyolult oksági folyamatok közvetítésével válnak a tapasztalatban tudatossá. A hallucinációt a hétköznapi „normális” tapasztalattól általában el tudjuk különíteni. Ha lehet is hallucinációs téve-

²⁷ J. Searle, *Intentionality*, Cambridge University Press, 1983. 37. (Idézi H. Putnam, id. mű, 10.)

²⁸ H. Putnam, id. mű, 24. „we need to revive direct realism”.

²⁹ H. Putnam, id. mű, 38. „a return ... to the ‘natural realism of the common man’.”

désünk, ez köznapi értelemben hosszabb ideig nem lehetséges. Az anyagi tárgyak természetesen nem közvetlenül adóttak a tudat számára, mint ahogy az érzéki adatokról a közvetlenséget az episztemológusok – a fenomenalisták vagy a reprezentacionalista realisták – feltételezik.

Az igazolás ismeretelméleti kérdésére, arra, hogy mi tesz igazzá egy, az anyagi tárgyak közvetlen jelenlétéről tett kijelentést, a közvetlen realisták azt válaszolják, hogy az ilyen állítások önmagukban igazolódnak és igazak, mivel egyszerűen nincs lehetőség arra, hogy itt hiba csússzon be. Természetesen, amennyiben kitarunk az igazolás szükségessége mellett, akkor el kell magyaráznunk a tudat közvetlen érzéki tapasztalati képességeit, valamint az anyagi tárgy jellegét, és ezzel vissza is térünk a klasszikus ismeretelméletbe.

Diszjunktivizmus

A diszjunktivizmus képviselői szerint a megjelenő perceptuális tapasztalatok két különböző osztályhoz tartozhatnak. Az észlelés eredete lehet tényleges tárgy, de lehet hallucináció is. A tényleges és „igazságot szolgáltató” észlelés tárgya kizárólag tudatfüggetlen és anyagi lehet. Bonjour szerint az anyagi tárgyak észlelésének nyilvánvalósága, kommunikálhatósága és a fizikai, illetve kommunikatív észlelőnek az emberi közösséggel való összhangja teljesen megvédi magát az észlelőt attól, hogy illúziókat vagy hallucinációkat valódi, igazságot hozó, anyagi tárgyakról szóló közvetlen észlelésnek tartsa. A diszjunktivista felfogás része, hogy az igazságot eredményező észlelési tapasztalat jellegét a tudattól független anyagi tárgy nem okságilag, hanem konstitutíve határozza meg. Az igazságéredményező észlelési tapasztalat viszonyokon alapul, lényegileg relációnális. Ebben a reláció-struktúrájú tapasztalatban nincs olyan, a sajátos tapasztalati tartalmat hordozó állapot, amely teljesen belső lenne az észlelő tudat számára. Ezen határozott és „erős” alaptétel támogatására a diszjunktivisták azt állítják, hogy a szubjektíve megkülönböztethetetlen illúziók, illetve igazságot szolgáltató tapasztalatok nem azonos *fajtájúak*. Még ha nem is tudnánk megkülönböztetni a két fajta (illúziós és valós) tapasztalatot, ezek valójában, saját valóságukban, kü-

lönböznek. E fajtakülönbség vagy fajtaelválasztás miatt nevezik ezt a felfogást diszjunktivizmusnak.

Paul Snowdon a diszjunktivizmust „tapasztalati dualizmusnak” (*experiential dualism*) nevezi, mivel a perceptuális tapasztalat két különböző fajtáját feltételezi. Ezzel szemben áll a filozófiai hagyomány nagy része, a percepció tradicionálisan monista elméletei, melyek képviselői a szubjektum tapasztalatát a szubjektum valamilyen belső állapota, és az arra való szubjektív rátekintés ügyének tekintették, és úgy vélték, hogy a szubjektumban lévő perceptuális valami eredete nem dönthető el. Eszerint a tapasztalatoknak egyetlen természete van, ami a szubjektumban lévő belső valami – például az érzetadat – közvetlen észlelése vagy „apprehendálása”.³⁰ Ugyanakkor, állítja Snowdon, a filozófia története során mindig voltak olyanok, akik a „naiv realizmust” védték. A naiv realizmus képviselőinek el kell fogadniuk viszont, hogy a perceptuális tapasztalatok mellett hallucinációk is lehetnek, amelyek ugyanolyan perceptuális fajtáknak tűnnek, mint a valós perceptuális fajták, pedig nem ugyanazok. Ez azt sugallná, hogy a naiv realisták mindig is diszjunktivisták voltak, ha nem is annak nevezték magukat, vagy ha nem is fogalmazták meg ezt a pozíciójukat világosan. A naiv realisták elsősorban arra összpontosítottak, hogy kimutassák, az észlelésre nem alkalmazható a tapasztalat monista elmélete és úgy vélték, hogy ezek után nincs is szükség a nem-észlelési esetekről beszélni. Ezzel visszautasították, hogy két tapasztalat közti hasonlóságból következne, hogy fajtájuk is ugyanaz. Snowdon kiemeli, hogy éppen ez a visszautasítás, amit a dualistának vagy diszjunktivistának meg kell tennie, és amely visszautasítást például megtalálja Austin műveiben, akit a tapasztalati dualizmus (*experiential dualism*) képviselőjének tart.

Snowdon kiemeli, hogy nem minden naiv realista egyben diszjunktivista, hiszen vannak tapasztalati monista naiv realisták is. A monista naiv realisták szerint minden tapasztalat tartalmaz valamit, ami közvetlenül megjelenik a szubjektumnak. A szabályos perceptuális esetekben ezek a valamik külső tárgyak, a másik, hallucinációs

³⁰ Vö. P. Snowdon, „Hinton and the Origins of Disjunctivism”, A. Haddock, F. Macpherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 37.

vagy nem perceptuális esetben ezek belső tárgyak, melyeket képeknek is nevezhetünk.

A tapasztaló, észlelő szubjektum számára fenomenálisan megkülönböztethetetlen valós és illúziós tapasztalat közti fajtakülönbséget filozófusok mindig is elismerték. A kérdés nem is az volt, hogy mi a különbség eredetében a kettő közt, hiszen ez is nyilvánvalónak látszott: egészen más, ha az előttem lévő asztal okozza, hogy látom, és más az, amikor illúzióm van. A kérdés az volt, hogyan különbözteti meg *maga a tapasztaló szubjektum* a kétféle tapasztalatot.

Mint BonJour elismeri, a diszjunktivizmussal komoly nehézségek vannak, mind tarthatóságát, mind érthetőségét illetően, sőt episztemológiai relevanciája vonatkozásában is. Az egyik probléma a perceptuális viszonylagosság kérdése. Ha például egy fém érmét egy bizonyos szögből látok, vajon a külső, tudattól független érme lenne a tapasztalat egyetlen tárgya? Ha így van, akkor hogyan számoljunk el – konstitutíve és nem kauzálisan – az elliptikus alak tapasztalatával? Nyilvánvaló, hogy igazságot hozó és valóságos tapasztalat, hogy látom az érmét. Az érméről *tudom*, hogy kerek, az érme *valóságosan* kerek – ennek ellenére elliptikusnak *látom*, vagyis magában az igazságot hozó tapasztalatban, annak konstitutív elemeként *ott van az illúzió*. A színek és a színlátás esetében a helyzet hasonló, hiszen a színek – talán az erősen világító testek kivételével – mint a különféle fényhullámok felületről történő visszaverődése, a retina izgatása utáni és ahhoz kapcsolódó neuronális állapotok alapvetően függenek az eredeti megvilágító fény hullámhosszától, a felület minőségétől, a felületről a retinára vezető út jellegéről (fénytörés, prizma, fényeltérítés útközből). Ha van szín ebben összefüggésben, az bonyolult, sok tényező által konstituált állapot, amely önmagában *nincs sehol*, ha csak nem a konstitúcióban.

További probléma, hogy adható-e metafizikai értelem az igazságot hozó tapasztalat relációnális felfogásának. Hogyan informálja egy hozzá képest külső tárgy a tudati tapasztalatot? Egyáltalán tekinthető a tapasztalat egy személy tudata belső tulajdonságának? BonJour is megállapítja, hogy a diszjunktivizmus úgy tűnik, nem ad megoldást arra az episztemológiai talányra, hogy az anyagi világra vonatkozó hiteink hogyan igazolhatók az érzéki tapasztalatok alapján. BonJour helyesen látja, hogy még ha igazságot hozó módon tudatában is van egy személy egy külső anyagi tárgynak, a szubjektív

tapasztalat mégsem különbözik a hallucinációtól. Hiába más a két tapasztalat fajtája, ha az észlelő maga nem tudja a kettőt megkülönböztetni. Minden, a materiális világról szóló hitre vonatkozó valóban internalista indoknak hivatkoznia kell az érzéki tapasztalat szubjektíve megjelenő tulajdonságaira. Ennek során figyelembe kell venni a tényt, hogy a diszjunktivizmus módján felfogott közvetlen tapasztalat nem játszik episztemológiai szerepet.

BonJour következtetése, hogy a közvetlen realizmus nem szolgáltat olyan érveket, mely alapján elfogadhatnánk, hogy az anyagi tárgyak tapasztalata közvetlen, és ezzel megoldhatnánk az igazolás episztemológiai kérdését. Ha elvetjük a fenomenalizmust, a szkeptizmus vagy a reprezentatív realizmus valamely formája marad. A reprezentatív realista nézet bennfoglalhatja a nézetet, hogy az anyagi tárgyakra való érzéki tudatosság közvetlen, mégpedig egy problémamentes, de episztemológiailag irreleváns módon: vagyis, hogy nem inferenciával jutottunk hozzá, és intuitíve közvetlenül jelenvalóvá teszi az anyagi tárgyat az érzékelőnek. Mindez BonJour szerint finamítható a diszjunktivizmus valamely formájával, de ezek a módosítások nem fogják érinteni az alapvető episztemológiai kérdést.

BonJour szerint feltehetőleg az érzéki szubjektivizmus adverbális formája lehet esélyes arra hogy jó elmélet legyen. Szerinte a reprezentatív realizmus egy formája tűnik leginkább védhető nem-szkeptikus felfogásnak arról, hogy miként igazolhatók a hitek az anyagi objektumokról, még ha nagyon sok mai filozófus a közvetlen realizmust elfogadható alternatívának tartja is. Mások pedig úgy vélik, hogy más szintű episztemológiai nézet, mint az igazolás koherentista vagy kontextualista elmélete megkerülheti ezeket a problémákat.

A percepció externalista elméletei

Az eddigiek az episztemológiai igazolás *internalista* módozatait taglalták. Az externalista nézetek közül a legismertebb a *ráhagyatkozás* (*reliabilism*), amely szerint egy hit akkor igazolt, ha olyan kauzális folyamatokból ered, melyekre bizalommal ráhagyatkozhatunk. Mint a neve is mondja, az irányzat képviselői szerint elegendő elfogadnunk, hogy az érzékelési folyamat oksági láncon keresztül megbízhatóan közvetíti számunkra azt, ahogy a világ van és ez egyben az

érzéki hitünk igazolása is. Az ilyen hit igazolása során nem kell az érzéki tapasztalatra hivatkozni. Az externalizmus képviselői visszatartják annak hagyományos ismeretelméleti kérdését, hogy az érzéki tapasztalat miként szolgáltat indokokat annak elfogadására, hogy az érzéki hitek igazak. A ráhagyatkozási elmélet nagy vonalakban problémamentes nézetet képvisel arról, hogyan alakulnak ki az érzéki hitek a fizikai tárgyakról és a fizikai világról. Egyetlen feltételezése, hogy a fizikai oksági folyamatok teljes mértékben megbízhatók, olyan mértékben, ahogy a fizikai világ oksági törvényei is azok. Ugyanakkor fontos tudatosítani, hogy a ráhagyatkozási elmélet egy episztemológia előtti vagy attól független elmélet, egyfajta fizikalista vagy naturalista köznapí gondolkodásnak felel meg, de nem nyújtana érveket amellett, hogy érzéki hiteink igazoltak (akár ráhagyatkozási értelemben) vagy igazak. Sokak számára a reliabilista nézet inkább hiba, semmit egy erős álláspont, habár a hétköznapiakban a legtöbb ember ebben hisz.

WILFRID SELLARS ADOTT MÍTOSZA

Wilfrid Sellars „Empiricism and the Philosophy of Mind” írásában „az adottság egész struktúrájának általános kritikáját” kívánja adni.³¹ Kritikáját az „érzetadat elméletek” (*sense-datum theories*) elleni támadással kezdi, és e fejezet első részében kísérletet tesz, hogy áttekintsem ezt a támadást. Ez után az „adott mítosza” (*the Myth of the Given*) Sellars által értelmezett fogalmát vizsgálom, és megpróbálok párhuzamokat kimutatni közte és Kant között. Kérdéseket teszek föl Sellars Kant-interpretációjával kapcsolatban, egyebek mellett az iránt érdeklődve, hogy milyen újdonságot hozott Sellars Kanthoz képest az ismeretelméletben. Sellars filozófiájának vizsgálatát az indokolja, hogy egyrészt Strawson mellett alapvetően az ő értelmezése határozza meg, ahogy az angolszász filozófusok Kant ismeretelméletét értik, másrészt jelentős hatással volt az utána következő nemzedékre, különösen is olyan jelentős kortárs filozófusokra, mint John McDowell és Robert Brandom.

Támadás az érzetadat elméletek ellen

Sellars úgy jellemzi az érzékelés (*sensing*) eredményét, hogy „annak a ténynek, hogy x-et érzékeltük (...) a formája olyan (...), mely által x-et érzékelni annyi, mint egy aktus tárgyának lenni”.³² Látni fogjuk, hogy ez előzetes megállapítás, hiszen x-et érzékelni előfeltétele lehet annak, hogy x aktus tárgyává *váljon*, de világos, hogy miu-

³¹ W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, London, Routledge, 1963, 127–196, 128. (Idézés: SPR) „a general critique of the entire framework of givenness”.

³² SPR, 128. „the fact that x is sensed (...) has the form (...) by virtue of which for x to be sensed is for it to be the object of an act”.

tán egy aktus racionális esemény (egyébként nem aktus, hanem történés, megesés), valami csak úgy lehet ennek tárgya, ha legalábbis a felszínen racionális és konceptualizált stuktúrájú. A felszíni racionalitás x esetében olyan fajta struktúra lehet, amely lehetővé teszi, hogy racionális aktus vagy aktív racionalitás ténylegesen megérinthesse x-et, aktust gyakoroljon rajta vagy mozgásba hozza általános értelem-ben, avagy x megérinthesse az aktív racionalitás szerkezetét. Ugyanakkor kérdés, hogy a felszíni racionalitás minek a sajátossága: a dologé, az érzékelt valamié vagy a tárgyé. Az első kettő nyilvánvalóan nem lehet, ha pedig a tárgyé, akkor az már a kognitív racionalitás ügye. Ezt a gondolatmenetet itt nem követem tovább, de ez a kérdés végig ott lesz e fejezet háttérében.

Az érzetadat Sellars számára „az érzékelt dolog relációnális tulajdonsága”.³³ Az első kérdés az lehet itt, hogy *mi* van relációban? Hogy elkerülje az „érzékelve van” (*it is sensed*) kifejezéssel jelölt relacionalitást, Sellars az „érzettartalom” (*sense content*) kifejezést javasolja, amelynek az „érzet adatnak lenni” (*being a sense datum*) kifejezés relációnális tulajdonsága. Ugyanakkor, ha valaminek tulajdonsága van, ez azt is jelenti, hogy ez a valami azzal a tulajdonsággal jellemezhető. Az „érzettartalom” relációnális marad az „érzetadatnak lenni” relációnális tulajdonsága útján.

A kérdés: mi van relációban, mik a kapcsolat részei vagy tagjai az „érzettartalomban”?

Partikulárisok vagy inferenciálisok?
(Particulars or inferentials?)

Sellars kifejezi meglepetését, hogy az érzetadat elmélet egyes képviselői szerint *partikulárisokat* (különösek) és nem *tényeket* érzékelünk, ahol a tények a nem-inferenciális tudáshoz tartoznak, hiszen olyan dolgok (*item*), amelyeket a „valami így és így van” formával lehet kifejezni.³⁴ Alapvető különbség van azon érzetadat-teoretikusok között, akik szerint partikulárisokat, és akik szerint tényeket érzékelünk. Az előbbi azt mondaná, hogy ha el akarjuk magyarázni, az empirikus tudás miként alapul tények (*matter of fact*) nem-infe-

³³ SPR, 128. „a relational property of the item that is sensed”.

³⁴ SPR, 128. „something’s being thus-and-so”.

reenciális ismeretén, akkor először fel kell tételeznünk, hogy partikulárisokat érzékelünk, hiszen a tények – „más dolgokkal kapcsolatban lévő dolgok” (*things in relation to other things*) – inferenciális tudást konstituálnak, és maguk is ezáltal konstituálódnak. Azután – folytatja az érzetadat-teoretikus –, azt kell elmagyaráznunk, hogy miként válnak a partikulárisok tényekké, *hogyan* „érinti” vagy ragadja meg az inferencialitás a partikulárisokat, és ez maga is az inferenciális tudás kérdése. Pontosabban, olyan kérdés ez, hogy az inferencialitás hogyan és hol ragadja meg a nem-inferenciális tárgyakat, partikulárisokat, hogyan és hol „érintik” egymást.

A másik fajta érzetadat-teoretikus szerint pedig csak tényeket ismerhetünk, akár nem-inferenciális tudással. De akkor el kell magyaráznia, hogyan lehetséges a tények, más dolgokkal kapcsolatban lévő dolgok nem-inferenciális megragadása. Hogyan tud nem-inferenciális tényekről beszámolni, ha 1. a beszámolás lehetetlen inferencialitás nélkül és 2. a tényeknek mint tényeknek fogalmi vagy inferenciális a szerkezetük, amelyeket csak inferencialisan lehet megragadni és leírni.

Ugyanakkor, Sellars azt állítja, az ilyen és ehhez hasonló következtetések elszigetettek: „túlságosan sietős arra következtetni, hogy ez az alternatíva eleve kizár *bármely* logikai kapcsolatot az érzettartalmak érzékelése és a nem-inferenciális tudással rendelkezés közt. Mert még ha az érzettartalmak érzékelése nem is foglalja magában a nem-inferenciális tudás meglétét, ennek ellenkezője mégis igaz lehet.”³⁵ Ezek után Sellars azt állítja, lehetséges, hogy egy bizonyos tényről (*matter of fact*) nem-inferenciális tudással rendelkezünk, mint például amikor színes tárgyat látunk, amely helyzet logikailag magában foglalja az érzetadatok létezését. A nehézség az itt, hogy miként lehet valamit logikailag vagy inferencialisan bennfoglalni, ha a bennfoglaltnak nem-inferenciális és nem-logikai a jellege. A „létezés” (*existence*) nem foglalható benn (nem implikálható) az inferenciális tudásban, és ennek megfelelően az érzettartalmak érzékelése és az „érzetadatok” léte sem. Ráadásul, a színes tárgy látásakor bár

³⁵ SPR, 129. „it would be hasty to conclude that this alternative precludes *any* logical connection between the sensing of sense contents and the possession of noninferential knowledge. For even if the sensing of sense contents did not logically imply the existence of non-inferential knowledge, the converse might well be true”

ténylegesen rendelkezünk érzettel és talán érzettartalommal is, de annak *tudása*, hogy színes tárgyat látunk, feltételezi, hogy fogalmakkal rendelkezem a színről, a tárgyról általában és az adott tárgyról. E fogalmakkal rendelkezés pedig mindig már inferenciális tudással jár együtt.

Mindkét oldal képviselőjének elképesztő nehézségekkel kell szembesülnie. Az érzetadat teoretikusnak el kell magyaráznia a neminferenciális partikulárisok „kapcsolatát” az inferencialitással, és ez a magyarázat mindig inferenciális marad, vagy pedig neminferenciális tényekről kell beszámolnia, holott a tények meghatározásuk szerint inferenciális entitások. Ha a tudás fogalmi és a fogalmak *lényege*, hogy inferenciális viszonyokban vannak, akkor minden tudás eleve inferenciális, és ennél fogva a neminferenciális tudás nem-inferenciális inferenciális valami.

Sellars természetesen tudatában van ezeknek a nehézségeknek, és azt javasolja, hogy az érzetekre (*sensations*) mint kognitív vagy episztemikus tényekre tekintsünk. Az érzetek az ő számára sajátos fajtájú tények, amelyek sem nem fizikaiak, sem nem episztemikusak, hanem saját „logikai nyelvtanuk” van.³⁶ Ugyanakkor, amennyire látom, nem volt képes kifejleszteni ezt a logikai nyelvtant, melynek segítségével kétségtelenül tovább juthatnánk vagy juthattunk volna, mint Kant.

Miután úgy vélem, hogy az érzetadat elméletek és az empirizmus Sellars általi vizsgálata újra meg újra azokhoz a nehézségekhez vezet, melyeket legkésőbb Kant óta ismerünk, javaslom, térjünk át arra, hogy megvizsgáljuk, mit mondott Kant arról, amit Sellars „Adottnak” nevez. Indokolható lehet ez az áttérés azért is, mert, ahogy Nyíri Kristóf mondja, Sellars filozófiája „az eredeti kanti problémák modern megfogalmazásai”³⁷. Nyíri állításával teljes mértékben egyetértek, aki szerint „túl sok minden történt a tudományokban és a logikában Kant ideje óta, hogy a párhuzamok az elméleti filozófiában

³⁶ SPR, 133. „own logical grammar”.

³⁷ J. C. Nyíri, „Kant and the New Way of Words”, *Inquiry*, 1970, Vol. 13. 321. „a modern formulation to the original Kantian problems”

azonnal nyilvánvalóak legyenek.”³⁸ Ha nem is „azonnal”, de a párhuzamok mégis nyilvánvalóvá tehetők – és erre teszünk kísérletet.

Az Adott Mítosza: Kant Anti-Mítosza

Ha adsz nekem valamit, akkor azt te adod, és nekem adod. Egy filozófiai és sajátosan ismeretelméleti írásban vagy elméletben az „adott” fogalmát metaforikusan vagy analóg értelemben kell gondolnunk és nem a közvetlen adás közvetlen és első fogalmi értelmében. Azért van így, mivel senki nem ad nekünk „valamit”, vagy a magyar nyelv sajátosságainak megfelelőbben kifejezve, senki nem ad nekünk semmit, legalábbis senki, aki kívül van saját nyelvi vagy társadalmi közösségünkön, senki, mint metafizikai entitás.

Ha nincs metafizikai „adó”, aki ad, és ha az „adott” fogalmát fönn kívánjuk tartani, akkor csak az emberi közösség tud nekünk valamit adni. De akkor, úgymond, minden adott, létezésünk adott-kapott biológiai és nyelvi értelemben. Az adottság és az adott mítosza ebben az értelemben nem támadható. Más értelmezést kell keresnünk.

És ténylegesen, Sellars az adottságot (*givenness*) közvetlenségként (*immediacy*) határozza meg, mint valami olyant, amely jelen van az episztemológiai szubjektum számára. „Empiricism and the Philosophy of Mind” írását ezekkel a szavakkal kezdi: „Feltételezem, hogy azok a filozófusok, akik támadták az adottság filozófiai eszméjét, vagy – hogy a hegeli fogalmat használjuk – a közvetlenséget, nem szándékoztak tagadni, hogy különbség van azon *következtetés* (*inferring*) közt, hogy valami fennáll, és, például, a *látás* (*seeing*) közt, hogy valami fennáll.”³⁹ Sellars támadását jobban megfogalmazhatjuk, ha nem mint az adott, hanem mint a közvetlenség episztemológiai elleni akcióként fogjuk föl.

³⁸ J. C. Nyíri, op. cit. 323–324. „[t]oo many things have happened in the sciences and in logic since the days of Kant to make the parallels in theoretical philosophy *prima facie* obvious”.

³⁹ SPR, 127. „I presume that no philosopher who has attacked the philosophical idea of givenness, or, to use the Hegelian term, immediacy, has intended to deny that there is a difference between *inferring* that something is the case and, for example, *seeing* it to be the case.”

A közvetettség első nagy modern episztemológusa Immanuel Kant. Ő tudatosította, hogy semmiféle tudással nem rendelkezhetünk a tudó létező vagy tudó szubjektum nélkül. Sellars szerint az „adott ismeretelméleti kategóriája” olyasmi, amely „megmagyarázza az eszmét, hogy az empirikus tudás a tények nem-inferenciális tudásán ‘alapul’”.⁴⁰ Ezen „ismeretelméleti kategóriát” azonban már Sellars előtt visszautasították. Kant kritikai elméletét egyebek mellett éppen ez ellen fejlesztette ki.

Amennyire ezt feltételezhetjük, kövek és fák nem tudnak a világról, legalábbis nem abban az értelemben, ahogy mi emberi lények tudunk róla. Ahhoz, hogy tudással rendelkezünk, nem csak a világot kell feltételeznünk, amelyről tudással rendelkezünk, vagy amelyről tudni szeretnénk. Fel kell tételeznünk a szubjektumot, a személyt, ami vagy aki tud. A különbség kövek és emberek közt az, hogy az utóbbiak testükön belül rendelkeznek olyan struktúrával, amely a kezdetektől, a születés pillanatától fogva képes arra, hogy olyan kapcsolatokat építsen ki fizikai és társadalmi környezetével, amelyek olyan sajátos, a világgal való, a világban egyedül álló interakcióhoz vezetnek, amelyet tudásnak nevezünk.

Kant volt az első, aki feladta az Adott Mítoszát, amennyiben adottnak a tudás közvetlenségét tartjuk. Számára, ahhoz, hogy biztosak legyünk tudásunkkal kapcsolatban, ahhoz, hogy tudjuk, vagy legalább megközelítsük azt, amit „igazságnak” vagy „igaz hitnek” neveznek, először föl kell tennünk a kérdést, milyen szerkezetű a szubjektum, mint ami a tudás lehetőségi feltétele. Javaslata szerint először a tiszta észtt kell megvizsgálnunk, a benyomások és empirikus adatok nélküli és előtti észtt. Azt állította, hogy miután rendelkezünk kognitív képességeink térképével, különböztetni tudunk igaz és hamis tudás közt. Az igaz tudás abból ered, ha ennek létrehozására vagy előállítására helyesen használjuk képességeinket.

Ugyanakkor, mivel Kant elvonatkoztat a tudás tárgyától, a „világtól”, vizsgálataiban el is veszti azt. Analízisei során ki kell zárnia a világ empirikus adatait, hiszen csak és tisztán azok a kognitív struktúrák érdeklők, melyek egyáltalán lehetővé teszik, hogy bármiféle tudás létrejöjjön. Azt állítja, hogy ha ilyen struktúrák nem lennének,

⁴⁰ SPR, 128. „the epistemological category of the given” (something which is) „to explicate the idea that empirical knowledge rests on a ‘foundation’ of non-inferential knowledge of matter of fact”.

akkor semmiféle tudással sem rendelkezhetnénk. Miután kipreparálta az izolált tiszta struktúrákat, nehézségek támadnak abban, hogy visszataláljon a világhoz, mint ottlévőhöz, vagy egy olyanhoz, amelyet közvetlenül látunk és fogalmilag megragadunk. Ez a világ többé nem egyedül és kizárólagosan az ottlévő világ, amely meghatározza a róla való tudást, hanem egy olyan világ, amely felé kognitív struktúráink a tudás megszerzése során fordulnak, és amellyel a tudás létrehozása érdekében interakcióba lépnek. A tudás egy interakció eredménye lesz, és nem egyszerű, közvetlen felmutatása annak, ami ott van.

Ettől kezdve nincs közvetlen hozzáférésünk a világhoz, az empirikus szubjektivitáshoz, és saját empirikus énkörhöz sem. Ott van a megismerés első feltételét jelentő szubjektum és ott van a megismerendő, a megismerés feltételét jelentő világ – melyet mint a megismerés további feltételét magánvalónak (*Ding an sich*) nevez – és ott van az interakció. (Természetesen, maga a megismerés feltételét képező szubjektum, a „transzcendentális” szubjektum is magánvaló.) A tudás valahol ott van köztük, ott van *köztük*: nem szubjektum és nem is szubjektív, de nem is objektum és nem is az ottlévő világról szól, legalábbis nem arról a világról, amelyről azt gondoljuk, hogy a szubjektumtól függetlenül ott létezik. A tudásban elválaszthatatlanul benne van a tudó szubjektum (vagy ahogy később Habermasig és Davidsonig hangsúlyozzák, a nyelvi vagy társadalmi közösség) és a világ. A tudás a világról szól, de maga nem a világ. A Tudás és az Igazság kultúránkban nagy betűvel íródik, pedig valójában nem léteznek, amennyiben Igaz Tudás alatt azt értjük, hogy azt mutatja vagy közvetíti számunkra, ahogy a világ magában van. *A tudásban nem tudjuk, hogy van a világ, ahogy a világ magában van. A saját világról szóló tudásunkban valójában még azt sem tudhatjuk teljes bizonyossággal – legalábbis nem tudhatjuk az ismeretelméleti fogalmak segítségével, tehát nem tudhatjuk „episztemológiai” –, hogy mi tartozik a tudó struktúráihoz és mi tartozik az ottani világhoz, mi jön a világtól. A tudás a „tisza” szubjektum és az ottlévő világ közt, interakciónkban jön létre. A tudás egy bizonyos módon a tudó szubjektumban van, annak kognitív és nyelvi struktúráiban, de ott nem lehetséges a két konstitutív és kooperáló elem vagy összetevő szétválasztása.*

A kanti fordulat után a tudás adottság, de a tudott – „amiről” a tudás szól, ami a tudás tartalma – adottságként való fölfogása nem tartható minden további nélkül, hiszen a tudás nem az adotról szól, legalábbis nem arról szól közvetlenül és közvetítetlenül. Nincs közvetlenség, mindent a tudó struktúra közvetít. Ha nem így lenne, akkor minden más is, tudó struktúrával nem létező nyulak, füvek és asztalok is tudhatnának a világról, úgy, mint a tudó szubjektum. A tudó struktúrák Kant szerint a szubjektumhoz tartoznak, mégis – ahogy erre a huszadik században kísérletek történtek – kiterjeszthetjük a tudást a társadalmi vagy a nyelvi szubjektumra és szubjektivitásra.

Az adottság elleni radikális támadás során lehet azt állítani, hogy a kanti kognitív struktúrák maguk is *adottak*, tehát az Adott Mítoszhoz tartoznak, egy olyan fajta introspekció eredményei, melyet Sellars támadott. A rövid kantvédő válasz az, hogy a kanti struktúrák nem közvetlen belső látás eredményei, hanem racionális rekonstrukciói. A rövid sellarstámadó válasz, hogy miközben Kant pusztán azt tagolja, ami a szubjektumon belül van, addig Sellars azt vizsgálja, ami a nyelvi közösségben zajlik – vagyis a két szerző tematikája különbözik.

Sellars Mítosza

Sellars vizsgált írásában Kantra utalás nélkül érvel kanti módon. A következőkben erre fogok utalni és néhány érvet fogok megvizsgálni.

Sellars azt állítja, „Ha, például, a nyelvtanulás alapvetően *nyilvános* folyamat, amely *nyilvános* tárgyak közegében zajlik, és amelyet *nyilvános* szankciók irányítanak, akkor a *magánjellegű* epizódoknak ... szükségszerűen el kell hagyniuk a racionális diskurzusok hálózatát, és, miközben ezek a filozófusok védettek a mítosz azon formájával szemben, amely virágzott az érzetadat elméletekben, nem tudnak védekezni a mítosz ellen, amely olyan tények adottságaiként jelenik meg, mint *x fizikai tárgy pirosnak látszik t időpontban S számára*, vagy hogy *S személy számára t időpontban piros fizikai tárgy látszik ott.*”⁴¹

⁴¹ SPR 140–141. „If, for example, it is on the ground that the learning of a language is a *public* process which proceeds in a domain of *public* objects and

Itt, mint sok más helyen, Kant terminológiáját használva továbbjutott volna Sellars. Nem veszi észre, hogy ha valami látszik S számára, akkor az nem lehet x fizikai tárgy, hanem csak x , ami „látszásban” van, és tárggyá válhat. Továbbá az x fizikai tárgy nem látszhat S számára pirosnak, mert a pirosnak látszás és x fizikai tárgy megjelenése egyetlen és ugyanazon aktus vagy esemény eredménye. Kanti értelemben a látszás nem közvetítő viszony a tárgy és a szubjektum közt, hanem olyan, ami a dologgal és a szubjektummal együtt részt vesz a tárgykonstrukcióban. Ha azt mondjuk, „egy ott lévő fizikai tárgy látszik egy szubjektum számára”, akkor ebben a kifejezésben több fogalom konstitutív értelmezésben szerepel az állításban. Ilyen fogalmak a „látszik”, az „ott” azaz a „tér”, a „szubjektum”; a tér és az idő szubjektíve *is* konstruált elemei a tér-időben elhelyezkedett tárgynak.

Az Adott Mítosza, mely Sellars számára adott és amit el kíván vetni, már az ő idejében réges rég el volt vetve – a kanti konstruktivizmus által. Hallgassuk Sellars eredeti hangját: „Az Adott Mítoszának egyik formája az eszme, hogy létezik, sőt *léteznie kell* egy olyan sajátos ténystruktúrának, amelyre igaz, hogy (a) bármely tény fennállása nem csak nem-inferenciálisan tudható, de nem is feltételezi más különös tény vagy általános igazság ismeretét; és (b) az ehhez a struktúrához tartozó tények neminferenciális ismerete a világról szóló minden tényállítás végső fellebbezési bírósága.”⁴² Nem vagyok biztos benne, hogy az (a) naiv feltételezést valaha valaki is tartotta, Sellars nem nevezi meg a nézet feltételezett képviselőit. Mint említettem, a nem-inferenciális tudás nem tudás, ennél fogva a tények nem

is governed by *public* sanctions, so that *private* episodes ... must needs escape the net of rational discourse, then, while these philosophers are immune to the form of the myth which has flowered in sense-datum theories, they have no defence against the myth in the form of the givenness of such facts as that *physical object x looks red to person S at time t*, or that *there looks to person S at time t to be a red physical object over there*.”

⁴² SPR 164. „One of the forms taken by the Myth of the Given is the idea that there is, indeed *must be*, a structure of particular matter of fact such that (a) each fact can not only be non-inferentially known to be the case, but presupposes no other knowledge either of particular matter of fact, or of general truths; and (b) such that the noninferential knowledge of facts belonging to this structure constitutes the ultimate court of appeals for all factual claims ... about the world.”

ismerhetők nem-inferenciálisan. Másrészt, nem létezhet egy ilyen „sajátos ténystruktúra”, mivel ilyen tényekhez nem lenne semmiféle hozzáférésünk, ha a hozzáférés kognitív aktus és a kognitív aktust tudatossággal ellátottként azonosítjuk. A (b) állítás visszautasítása következik az eddigiekből: tények nem-inferenciális tudása, vagy ami ugyanaz, nem-inferenciális tények tudása nem alkothat fellebbezési bíróságot, mivel minden bíróság és minden fellebbezés eleve inferenciális struktúrával rendelkezik, arról nem is beszélve, hogy a tények maguk is csak mint egy inferenciális struktúra részei és termékei gondolhatók el. Hogyan helyezhetnénk nem-inferencialitást inferenciális rendszerbe, anélkül, hogy feltételeznénk és elfogadnánk, hogy ez maga is inferenciális? Hogyan kapcsoljuk a kettőt össze? A kapcsolat maga inferenciális vagy nem inferenciális lenne? Ha inferenciális, akkor hogyan válik az inferenciálisban nyilvánvalóvá a nem-inferenciálishoz való kapcsolódás. Ha nem-inferenciális maga a kapcsolat, akkor hogyan kapcsolódik, hogyan válik érthetővé az inferenciális struktúrában és azáltal? Hangsúlyozni kell, Sellars bírálja ezt az álláspontot, de anélkül, hogy észrevenné, hogy másfélszáz évvel előtte ezt a kritikát más módon már megfogalmazták.

A személy

Mint ismert, Kant hangsúlyozza, hogy csak akkor tudhatunk, ha minden tudásunkat az „appercepció transzcendentális egysége” kíséri, az „Én gondolkodom”. Ha nincs ilyen egység, akkor csak ismeretdarabok vannak, holt struktúrák, információs egységek, propozíciók, tézisek, de nem valakinek a tudása, nem valakinek az értelmezése és megértése, aki egységet, struktúrát ad az egésznek.

Sellarsnál is megtalálhatjuk ezt, amikor hangsúlyozza, hogy nem csak nem elég, hogy a világról propzcióval rendelkezünk, de azt meg is kell erősítenie egy személynek. „Ahhoz, hogy egy kijelentés tudást fejezzon ki, a híradásnak nem csak autritással kell rendelkeznie, ezt a autoritást bizonyos értelemben fel is kell ismernie annak a személynek, akinek a híradásáról szó van.”⁴³ Talán sehol nem annyira

⁴³ SPR 168. „to be the expression of knowledge, a report must not only *have* authority, this authority must *in some sense* be recognized by the person whose report it is.”

nyilvánvaló mint itt, Sellars megalapozás-nélküli, kantiánus holisztikus konstruktivizmusa. Egy személyben sok minden rejlik, és ennek a komplex rendszernek kell adnia jóváhagyását a tudás minden kifejezésének. Ez érthetővé teszi, „hogya senkinek nem lehet *egyetlen* tényről *sem* megfigyelési tudása, hacsak valaki nem tudott már *más* dolgokról is”⁴⁴, ahol ez a tudás „az indokok, az igazolás terében van, és képes annak igazolására, amit a tudó mond”.⁴⁵ Az indokok logikai tere éppen az, amit Kant középpontba állít az elme struktúrájaként: ez a tiszta ész logikai tere, a kategóriáké, a propozícióké és az inferenciáké.

Vannak olyan helyek, ahol azt lehetne mondani, Sellars szerint még Kant is az Adott Mítosza filozófusai közé sorolható. Például, amikor azt állítja, „az eszme, hogy a megfigyelést ... bizonyos önmagukat fölhatalmazó nem-verbális epizódok konstituálják ... természetesen az Adott Mítoszának középpontja. Mivel az episztemológiai hagyományban az *adott* az, amit ezek az önfelhatalmazó epizódok annak *tartanak*. Ezek az ‘annak tartások’ úgymond az empirikus tudás mozgatatlan mozgatói”.⁴⁶ De Sellars nyilvánvalóan érzéki adottságokra és nem olyan mentális eseményekre utal, amelyek nélkül még Sellars sem tudta volna megírni kritikáját. Ez elvezet a tudás, a valóság és a belső epizódok kérdéséhez.

Nyelv, belső epizódok és valóság

Bár Sellars más úton jár mint Kant, vizsgálatainak eredménye hasonló. A nyelv szemantikai dimenziója köti össze a belső epizódokat és a verbális performanciákat. Miközben szemantikus dimenziójában mások által is megértett nyelvet használunk, introspekciónk is van a

⁴⁴ SPR 168. „that one could not have observational knowledge of *any* fact unless one knew many *other* things as well”

⁴⁵ SPR 169. „logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says”

⁴⁶ SPR 169. the „idea that observation ... is constituted by certain self-authenticating nonverbal episodes ... is, of course, the heart of the Myth of the Given. For the *given*, in epistemological tradition, is what is *taken* by these self-authenticating episodes. These ‘takings’ are, so to speak, the unmoved movers of empirical knowledge”.

szemantika segítségével, „köznapi értelmű mentális fogalmakkal”.⁴⁷ Bár nincs, vagy nincs minden mentális jelenségünkhöz megfigyelési hozzáférésünk, tudunk beszélni róluk elméleti fogalmak segítségével, hasonlóan, mint ahogy molekulákról és molekuláris viselkedésről beszélünk, amikor elmagyarázzuk a gázok fizikai viselkedését: „*a nyílt verbális viselkedés egy olyan folyamat kicsúcsosodása, amely a 'belső beszéddel' kezdődik.*”⁴⁸ A belső epizódok „úgy vannak a nyelvet használó élőlényekben, mint ahogy a molekuláris ütközések a gázokban”.⁴⁹ Ez annyit jelent, hogy Sellars számára léteznek belső epizódok, amelyeket nem lehet empirikusan felfedezni, viszont lehet a nyelv szemantikus működésének vizsgálatával posztulálni. Ebben az értelemben, minden benyomás elméleti entitás: nem lehetséges belső epizódot megfigyelni, és különösen is nem lehetséges megfigyelési tudósítást készíteni megfigyelési tudósításokról, de van belső beszéd és vannak benyomások: „az elmélet posztulátumai definiálják”.⁵⁰

Említettem, hogy Sellars elmélete hasonló Kantéhoz. Ennek végső igazolása, hogy mindkettő ugyanahhoz az eredményhez vezet az érzékelés szerkezete leírásában vagy vizsgálatában. Egyikük számára sem léteznek az érzékelésben színes és alakkal rendelkező, például piros háromszögletű tárgyak. Létezik ugyan olyan elméleti konstrukció, amely pirosnak és háromszögletűnek tűnik, de sem a dolog ott, sem az érzetadat itt nem rendelkezik színnel és alakkal. Sellars szerint „miközben a köznapi értelemben vett fizikai tárgyak pirosak és háromszögűek, a piros háromszög benyomás sem nem piros, sem nem háromszögletű ... az érzékelő szervezetek elméleti alakmásai a téridőbeli férgek, melyeket két fajta változó jellemez: (a) olyan változók, melyek a *pusztán* materiális tárgyak elméleti ellenpárjait is jellemzik; (b) olyan változók, melyek az érzékelő dolgokat jellemzik.”⁵¹

⁴⁷ SPR 184. „*common sense mentalistic concepts*”.

⁴⁸ SPR 186. „*overt verbal behavior is the culmination of process which begins with 'inner speech'*”.

⁴⁹ SPR 187. The inner episodes are „*'in' language-using animals as molecular impacts are 'in' gases*”.

⁵⁰ SPR 192. impressions: they are „*defined by the postulates of the theory*”.

⁵¹ SPR 194. „*whereas in the common sense picture physical objects are red and triangular but the impression 'of' a red triangle is neither red nor triangular ... the theoretical counterparts of sentient organisms are Space-Time worms characterized by two kinds of variables: (a) variables which also cha-*

Sellars érzékelésemélete analóg Kantéval. Nem csak az érvelés, de az eredmények is hasonlóak. Mindkét filozófus kísérletet tett arra, hogy „kitörjenek a diskurzusból egy a diskurzus feletti *arché*-be”, mindkettő sikeres, hogy új módon tekintsenek az érzékelésre és az ismeretelméletre.

Sellars Kantja

Sellars későbbi írásai tanúsága szerint alapos Kant-tanulmányokat folytatott, a kanti tézist sellarsiba alakítva: „a filozófia filozófiatörténet nélkül ha nem is üres vagy vak, legalábbis néma”, és így folytatja: „ha a mai témák vizsgálatát Kant exegézisre és kommentárra építem, ez azért van, mert az őt foglalkoztató problémák és megoldási lépések közt, valamint a jelenlegi helyzet és követelményei közt szorintem annyira közeli párhuzamok vannak, hogy segítségünkre lehet, hogy felhasználjuk kommunikációs eszközként, habár, természetesen, nem csak eszközként.”⁵² *Science and Metaphysics* kötetét „Empiricism and the Philosophy of Mind” írása folytatásaként fogja föl.⁵³

A Kant és a Sellars közti hasonlóságok és különbségek könnyen nyilvánvalóvá tehetők. A következőkben a különbségek vizsgálatára összpontosítok, az úgynevezett közeli olvasás, *close reading* segítségével.

Sellars azt írja, „szerepeik gyökeres különbsége ellenére, az érzé-
kiség és az értelem széles és rosszul meghatározott értelemben a rep-

racterize the theoretical counterparts of *merely* material objects; (b) variables peculiar to sentient things”.

⁵² W. Sellars, *Science and Metaphysics. Variaton on Kantian Themes*, Atascadero, California, Ridgeview Publishing Company, 1992 (first published 1967), 1. (Quotation: SM.) „Philosophy without the history of philosophy, if not empty or blind, is at least dumb”, he says, „if I build my discussion of contemporary issues on a foundation of Kant exegesis and commentary it is because, as I see it, there are enough close parallels between the problems confronting him and the steps he took to solve them, on the one hand, and the current situation and its demands, on the other, for it to be helpful to use him as a means of communication, though not, of course, as a means only.”

⁵³ SM, viii. *Science and Metaphysics* „a sequel to my essay on ‘Empiricism and the Philosophy of Mind’”.

rezentáció (képzet, megjelenítés) képességei. Talán ez vezeti [Kantot], hogy azt állítsa, 'közös, de számunkra ismeretlen gyökérből' (A15; B29) erednek."⁵⁴ A szövegkörnyezet szerint „az emberi megismerésnek két fő ága van, melyek talán közös – ám számunkra ismeretlen – gyökérből erednek, nevezetesen az *érzékliség* és az *értelem*: az előbbi által *adva* vannak nekünk a tárgyak, az utóbbi által *gondoljuk* őket.”⁵⁵ Az érzékliség nem gondolkodik, csak adja a tárgyakat. A képességek gyökereit vagy eredetét nem ismerhetjük, mivel 1. Kant megpróbál itt különböztetni a „tudat két alapvető forrása”⁵⁶ közt, amely a tudást fölépíti, és amely mögé ennél fogva senki nem tud menni vagy látni, és mint források és a tudás eredetei, nem is tudhatók, csak elgondolhatók. 2. Az ismeretlen gyökér vagy forrás az emberi alkat, kedély, elme (*Gemüt*), a maga átfogó képességeivel, még minden tudás és tapasztalat előtt – olyan alap, mely minden ember esetében és számára ugyanaz. 3. Az érzékliséget és értelmet Kant nem „definiálja”, hanem leírja a maguk különböző funkcionális helyzetében. Az érzékliség a szemléletek képessége, az értelem a fogalmak képessége, a szemléletek és a fogalmak közös neve a reprezentáció (képzet, megjelenítés, *Vorstellung*, *representation*).

Ezért meglepő, hogy Sellars így folytatja: „Kísért, hogy azt gondoljuk, az értelem képzei és az érzékliség képzei közti kanti megkülönböztetések lényegében ugyanazok, mint amelyet filozófusok a fogalmi és a nem-fogalmi képzetek közt vontak.”⁵⁷ Nem kell itt kísértést érezni, Kant kifejezetten mondja, hogy erről van szó.

⁵⁴ SM 2. „In spite of [the] radical difference in role, both sensibility and understanding are construed as, in a broad and ill-defined sense, faculties of representation. It is this, perhaps, which leads him [Kant] to suggest (A15; B29) that they may 'spring from a common, but to us unknown root'”.

⁵⁵ I. Kant, *A tiszta ész kritikája*, A15, B29. A *Sinnlichkeit* fordítását „érzékelésről” „érzékliségre” változtattam. *Kritik der reinen Vernunft*, „es (gebe) zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis ..., die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich *Sinnlichkeit* und *Verstand*, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden.”

⁵⁶ Kant, *A tiszta ész kritikája*, B74. „Tudásunk a tudat két alapvető forrásából származik”, *Kritik der reinen Vernunft* B74. „Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts”.

⁵⁷ SM 2. „It is tempting to think that Kant's distinction between the representations of the understanding and the representations of sensibility is essen-

Sellars tétele, hogy nincs éles határvonal a szemléletek és a fogalmak közt, miközben szerinté Kantnál a szemléleteknek fogalmi jellege van, és az értelem szintén receptív, olyan felfogás, amelyet McDowell kritikátlanul átvett *Mind and World* könyvében: „A ‘szemléletről’ kiderül, hogy Janus-arcú, és az értelemnek saját receptivitási módja van.”⁵⁸ Azért is figyelemre méltó ez a tétel, mivel Kantnak éppen az a célja, hogy élesen elválassza a két képességet, a receptivitást és a spontaneitást.

Miután a tudásnak két forrása a receptivitás és a spontaneitás, vagy az érzékiesség és az értelem, az egyik által „valami” bejön a külső világból a kognitív képességekbe, és a másik, amely dolgozik ezen a „valamin”, a kognitív gépezeten belül. Világos, hogy az értelemnek, a fogalmak képességének dolgoznia kell a szemléleteken. Ez a munka csak akkor lehetséges, ha a szemléletnek felszíne van és mélyebb minősége, amely lehetővé teszi, hogy az értelem dolgozzon az általa rendelkezésre bocsátott anyagon. Az értelem úgymond meg kell, hogy érintse a szemléletet és formálnia kell a szemléleti sokaságot – egységet, fogalmi struktúrát, inferenciális behálózottságot kell neki adni. Miközben Kant szigorúan és világosan elválasztja ezt a két képességet, keresi a két képesség összekapcsolásának lehetőségét. De ez nem jelenti, hogy a szemléletnek Janus-arca lenne és hogy az értelem receptív lenne. Csak annyit jelent, hogy kell közös minőségeiknek lennie, amelyek összekötik őket, és ezek Kantnál a sémák és a sematizmus időstruktúrái.

Sellars ezzel szemben azt állítja, hogy a szemléleteknek „szélesebb, de legitim értelemben *fogalmiaknak* kell lenniük”.⁵⁹ Nem idézi Kantot, így nem tudunk segíteni neki, hogy igazolja állítását. A szemléletiség nem fogalmi Kantnál, bár összekapcsolódik a fogalmisággal, ám a finomstruktúrát Sellars nem rekonstruálja. Kant a szemlélet (*Anschauung*) fogalmát úgy dolgozza ki, hogy abban semmi jele a fogalmiságnak, sőt hangsúlyozza, hogy a szemlélet tiszta formái nem fogalmi jellegűek. Mi egy szemlélet? Kant szerint a tárgy köz-

tially the same as that which many philosophers have drawn between conceptual and non-conceptual representations”.

⁵⁸ SM 2. „ ‘Intuition’ turns out to be Janus-faced, and the understanding to have its own mode of receptivity.”

⁵⁹ SM 3. intuitions „might well be, in a broader but legitimate sense, *conceptual*”.

vetlen képze, megjelenítése, prezentációja: „Bármilyen módon és bármilyen eszközök révén vonatkozzék is tárgyakra a megismerés, közvetlenül a szemlélet által vonatkozik rájuk, és minden gondolkodás a szemléletre irányul mint eszközére.”⁶⁰ A szemléletben közvetlen, naiv ismeret van, *protoismeret*, vagy *prototudás*, amennyiben még fogalmak nélküli, de nem csak „már valami a világból”, hanem már minden *ott* van, *ott bent* van, ha tetszik, *itt* van, ami a tudás anyagát és a fogalmi feldolgozás, vagyis a szisztematikus tudás nyersanyagát és tartalmi feltételét jelenti.⁶¹

Haladjunk a további episztemikus fogalmak vagy szintek felé. A *Vorstellung* magyar fordítása képzet⁶² és megjelenítés,⁶³ angol és francia fordítása pedig *representation*. A modern filozófiatörténet szerencsétlensége, hogy a *representation* konnotációja vagy kontextusa az angol, francia (és latin) nyelvben más, mint a *Vorstellung* a német nyelvben. A *Vorstellung*, megjelenítés, képzet, Kantnál gyűjtőfogalom, a szemléletek, fogalmak és ítéletek tartoznak alá, melyek szöjelentésüknél és kontextusuknál fogva prezentálnak, de a németül olvasó és gondolkodó számára és elméjében nem re-prezentálnak semmit – és így történetileg elsőként Kant számára sem reprezentáltak, nem reprezentálhattak semmit. Semmi nyoma Kantnál, hogy a *Vorstellung*-ot, melynek szó szerinti fordítása elő-állítás, vagy inkább élénk-, magam-elé-állítás, ehelyett inkább újra magunk-elé-állításként értette volna. A szemléletekben első közvetlen megjelenítés történik, de nem újramegjelenítés. A szemléletben valami olyan *áll elő* vagy *áll élénk*, valami olyant *állítunk elő*, *magunk elé*, ami közvetlenül ott van, ami megérint. A dologtól eredő, a szemlélet által a szemléletben megjelenő tárgy valójában hasonló helyű és szerepű, mint a huszadik század utolsó harmadában népszerűvé váló közvetlen vagy naiv realizmus objektuma. A tárgy közvetlenül az afficiálás

⁶⁰ I. Kant, *A tiszta ész kritikája*, Szeged, Ictus, 1995. és Budapest, Atlantis, 2004. B33. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, es ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die *Anschauung*.”

⁶¹ Terminológiai megjegyzés: Az *Anschauung* angol és francia fordítása *intuition*.

⁶² Így fordítja Kis János, I. Kant, *A tiszta ész kritikája* művében.

⁶³ Papp Zoltán fordítása, I. Kant, *A gyakorlati ész kritikája*, Szeged, Ictus, 1998.

eredményeként, naiv módon jelenik meg, még minden fogalmi feldolgozottság, strukturálódás – vagy ahogy Kant mondja, „egységesítés” – előtt.

Az első közvetlen megjelenítés után a szemlélet semmit nem jelenít meg *újra*. Fölmerülhet azonban, hogy a képzelőerő által előállított szemléletben megjelenő képek lehetnének legalább reprezentációk – de azok sem lehetnek. A produktív képzelőerő megjelenítheti ugyan a tárgyat a szemléletben, ezt azonban Kant képnek (*Bild*) nevezi,⁶⁴ és míg az empirikus tárgy képét a produktív képzelőerő empirikus képessége eredményének tulajdonítja, addig „az érzéki fogalmak (mint térbeli alakok) *sémája* a tiszta képzelőerő a priori produktuma és mintegy kézjegye, ami által és után a képek egyáltalán lehetségesek lesznek, mely képek azonban a fogalommal csak az őket jelölő séma által kapcsolódhatnak össze, és önmagukban nem felelnek meg teljesen neki.”⁶⁵ Sehol semmi *újramegjelenítés*, *reprezentáció*, és sehol semmi fogalmiság Kantnál a szemléletekben. Összefoglalva, a szemlélet megjelenít, javasol, bevezet valamit a tudatnak, és távol van tőle minden reprezentáció, és ezt a fogalmak és az ítéletek sem teszik.

Talán Sellars azt akarja sugallni, hogy mindkettő, a szemléletek és a fogalmak képzetek, és mint ilyenek van valami közös a természetükben. De nem ezt írja. Ahogy folytatja elmélkedését, az egyetlen mondaton belüli *non-sequitur*: „És miután világos, hogy Kant egyedi létezők szemléleteire mint képzetekre gondol, ez azt jelentené, hogy azok egyedi létezők fogalmi képzetek sokkal inkább, mint attribútumok vagy fajták képzetek.”⁶⁶ Attól, hogy a szemlélet is képzet, és a

⁶⁴ A magyar fordításban Kis János egyetlen oldalon belül „képnek” és „kép-másnak” fordítja a *Bild*-et. Remélem sikerül meggyőzően érvelnem, hogy csak a „kép” értelmezés és fordítás a helyes.

⁶⁵ I. Kant, *A tiszta ész kritikája*, B181. (Kis János fordítását némileg módosítottam.) „das *Bild* ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft, das *Schema* sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelt des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen, und an sich demselben nicht völlig kongruieren.”

⁶⁶ SM 3. „And since it is clear that Kant thinks of intuitions as representations of individuals, this would mean that they are conceptual representa-

fogalom is, nem jelenti, hogy természetük azonos lenne, vagy hogy a szemléletek szinte észrevétlenül fogalmi képzetekké azaz fogalmakká változnának. Ez nem több, mint egyszerű terminológiai fogás, mondván, hogy a szemléletek és a fogalmak is képzetek, tehát a szemléletek is fogalmak vagy fogalmi természetűek. Ez olyan, mint ha azt mondanánk, hogy a párdúc és a gödölye is emlősök, tehát a gödölye is párdúc természetű. Továbbá, Sellars arra utal, hogy állítása „világos”, de adós marad minden felvilágosítással. A szemlélet nem egyedi létező, hanem fogalom előtti érzéki sokaság (*Mannigfaltigkeit, manifold*), amely az érzékiség befogadóképességén keresztül jelenik meg az érzékiség struktúrájában, térben és időben. A szemléletben Kantnál semmiféle egyedi létezők (*individuals*) nem lépnek föl.

A félreértés folytatódik. Sellars szerint „Kant az *Esztétikában* a Tér és Idő egyedi létezőkre mint fogalmakra utal. (A 24; B38: A32; B48)”⁶⁷. Nem, nem utal arra. Sellars nem veszi észre, hogy a „fogalom” szót a königsbergi filozófus itt csak nyelvi vagy grammatikai értelemben használja. Kant azt állítja, „(a) tér nem a külső tapasztalatokból elvont, empirikus fogalom. (B38)”⁶⁸ Ha Térről és Időről beszélünk, akkor mondatokat formálunk és a mondatok szavakból állnak, melyek fogalmi jelentéssel rendelkeznek. Ebben az értelemben van fogalmunk Térről és Időről. De Kant határozottan kijelenti, hogy Térnek és Időnek nem fogalmi a jellege. Beszél azokról a kognitív képességekről, ahol a fogalmak születnek, de Tér és Idő nem onnan származnak, ezek prekonceptuális képességek.

tions of individuals rather than conceptual representations of attributes or kinds.”

⁶⁷ SM 3. „Kant refers in the *Aesthetic* to the individuals Space and Time as concepts (A 24; B38: A32; B48)” Az A ill. B jelek Kant, *A tiszta ész kritikája* első és második kiadását jelölik, a betűkhöz kapcsolódó számok az oldalszámot. Kant módosította szövegét a második kiadásra. A főszövegben esetenként csak e betűkkel és oldalszámokkal utalok Kant művének megfelelő helyére. *A tiszta ész kritikája* Kis János általi fordítása második kiadása (Budapest, Atlantisz, 2004) a margón megjeleníti a második kiadás oldalszámait.

⁶⁸ I. Kant, *A tiszta ész kritikája* B38. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B38. „Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden.”

A tér metafizikai taglalásának harmadik részében Kant azt állítja, hogy „A tér nem a dolgok egyáltalán mint dolgok közötti viszonyok diszkurzív, vagy ahogy mondani szokták, általános fogalma, hanem tiszta szemlélet. (A24; B39)”⁶⁹ és azzal érvel, hogy a tér nem része a fogalmak hierarchiájának, amely az általánostól a különös és az egyes felé halad. Tér mint szemlélet csak egy van, és nem terek vannak, melyek valamilyen módon fogalmak segítségével hierarchizálhatók lennének. Minden tér és minden térképzet az egyetlen, mindent átfogó tér része. Minden térbeli sokaság az egyetlen térben van, és e tér lehatárolásai. Robert Brandom kifejezésével a „térnek” nincs „inferenciális struktúrája” vagy a tér nem része egy inferenciális struktúrának, hanem minden fogalmi szerkezet vagy rendszer határán helyezkedik el. Minden térfogalom alapja (*zum Grunde liegt*) a priori szemlélet.⁷⁰

A geometria fogalma megmutatja, hogy az intuíciónak alapvetően nem fogalmi a természete: „a geometria bármely tétele, például a tétel, amely szerint a háromszög két oldala együttvéve mindig nagyobb a harmadik oldalnál, a szemléletből vezethető le – méghozzá apodiktikus bizonyossággal –, és nem a vonal és a háromszög általános fogalmából.”⁷¹ Kant így folytatja: „A térről alkotott képzetünk valamilyen *adott*, végtelen *nagyság*. Igaz, minden fogalmat úgy kell elgondolnunk, mint valamiféle képzetet, mely különböző lehetséges képzetek végtelen sokaságában foglaltatik benne (mint közös ismervük), azaz végtelenül sok képzetet rendel *maga alá*; ám egyetlen fogalmat sem gondolhatunk el oly módon, mintha önmagán *belül* tartalmazná e végtelenül sok képzetet. A teret azonban pontosan így

⁶⁹ I. Kant, *A tiszta ész kritikája*, B39. *Kritik der reinen Vernunft*, B39. „Der Raum ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung.”

⁷⁰ Kant, *A tiszta ész kritikája*, A24; B39. „minden térfogalom alapja valamilyen *a priori* (nem empirikus) szemlélet”. *Kritik der reinen Vernunft*, A24; B39. „in ansehung seiner (der Raum) eine Anschauung *a priori* (die nicht empirisch ist) allen Begriffen von *demselben* zum Grunde liegt.”

⁷¹ I. Kant, *A tiszta ész kritikája*, A23; B39. *Kritik der reinen Vernunft*, A23; B39. „So werden auch alle geometrischen Grundsätze, z. E. dass einem Triangel zwei Seiten zusammen grösser sind, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung und zwar *a priori* mit apodiktischer Gewissheit abgeleitet.”

gondoljuk el (minthogy a végtelen tér valamennyi része egyidejűleg létezik). Tehát a tér eredendő képzete *a priori szemlélet*, nem pedig *fogalom*.⁷² Hogy a tér önmagában végtelen számú képzetet, megjelenítést, prezentációt tartalmaz, a legerőteljesebb bizonyíték Kant számára, hogy a tér mint a szemlélet tiszta formája nem fogalmi jellegű.

Sellars viszont azt állítja, „világos, hogy az egyedi létezők valamennyi fogalmi képzete nem konstruálható meg plauzibilis módon kanti szemléletként”.⁷³ Világos. Sőt, egyetlen fogalmi képzet sem konstruálható meg kanti szemléletként. Talán Strawson *Individuals*⁷⁴ műve hat Sellars egyedi létezőkről alkotott fogalmára. Az egyedi létezők Kant számára fogalmi jelleggel rendelkező létezők. Kant szemléleteiben csak fogalmi formáltság nélküli sokaság van. Sellars szerint „több pozitív nyomravezető jel is van Kant utalásaiban, hogy a szemléletek ‘közvetlen kapcsolatban vannak a tárggyal.’ (A68; B93). Sajnos ez a nyomravezető jel bár megerősíti a fenti állítást, még sincs kétértelműség nélkül. Kauzálisan is értelmezhető, mondván, hogy a szemléleteket a magukban való dolgoknak receptivitásunkra gyakorolt közvetlen benyomásai generálják. A szemléletet saját ‘tárgya’ okozza. ... a helyes értelmezés, hogy a szemléletek ezek képzetei (*representation*) lennének, és abban a különös módon lennének fogalmiak, amelyben valaminek mint *ennek* a reprezentálása fogalmi.”⁷⁵ A

⁷² Kant, *A tiszta ész kritikája*, B39–40. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B39–40. „Der Raum wird als eine unendliche *gegebene* Grösse vorgestgellt. Nun muss man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese *unter sich* enthält; aber kein Begriff, als ein solcher, kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen *in sich* enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht (denn alle Teile des Raumes ins Unendliche sind zugleich). Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume *Anschauung a priori*, und nicht Begriff.”

⁷³ SM 3. „it is clear that not all conceptual representations of individuals can plausibly be construed as Kantian intuitions”

⁷⁴ Strawson, P. F., *Individuals*, London, Methuen, 1959.

⁷⁵ SM 3. „more positive clue is provided by Kant’s reference to intuitions as ‘in immediate relation to an object’ (A68; B93). Unfortunately, this clue, though it reinforces the above suggestion, is not without ambiguity. It might be interpreted along causal lines, telling us that intuitions are generated by the immediate impact of things in themselves on our receptivity. An intui-

tétel ugyan nem magyarázható tovább, de Kantnál a dolgok nem okozzák a „róluk” alkotott szemléletet. Valójában nem is róluk, hanem velük együtt alkotott szemléletekről van szó, hiszen azáltal, hogy az elmét vagy inkább az egész emberi alkatot (*Gemüt*) afficiálják, az alkattal, érzékiséggel együtt alkotják az első sokaságot, melyre aztán a fogalmi feldolgozás következik. Sellars a szokásos értelmezési hibába esik, amikor Kant ismeretelméletét nem mint ismeretelméletet, hanem ismeret fizikát, ismeret fiziológiát vagy ismeret pszichológiát értelmezi. Az okságnak teljesen más szisztematikus helye és szerepe van Kantnál, nem lehet érvényesíteni a Sellars által jelzett tartományban. Az okság fogalmi és a tiszta értelem fogalma, az affekciónál pedig még prekonceptuális állapotban vagyunk. A szemlélet nem okságilag, hanem affekcióval kapcsolódik a világhoz, amely *episztemológiai értelemben* még nem az a fizikai világ, amelyet majd megismerünk, éppen a megismerés folyamata által. A szemléletek ezért nem is tudják ezeket megjeleníteni, róluk képzetet alkotni és főként nem reprezentálni, amennyiben az „ez” több, mint strukturálatlan, fogalmiatlan sokaság. Ha több, akkor fogalmi, de akkor már nem a kanti szemlélet világában járunk. Továbbá, az általa hivatkozott „közvetlen” kapcsolat nem is értelmezhető kauzálisan, hiszen ha már valami kauzális, akkor nem közvetlenségről, hanem okság általi közvetítettségről van szó.

Sellars említi az állítólagos tézist, hogy Kant bár „megkülönbözteti a fogalmi és a nem-fogalmi képzetet”, mégis megengedi a ‘szemléleteknek’, hogy inkább az ‘értelemhez’ (és ennél fogva a spontaneitásához), semmint az érzékiséghez (és ennél fogva a receptivitáshoz) tartozzanak.”⁷⁶ Sajnos Sellars nem hoz példát. A szemlélet Kant számára közvetlen kapcsolat a tárggyal (B41), minden gondolkodás, azaz minden fogalmiság és inferencialitás előtt adott. (B132). A szemlélet a priori formája tér és idő. Az érzékiség adja nekünk a szemléleti tartalmat, minden tapasztalás (*Wahrnehmung*) előtt és minden tapasztal-

tion is *caused* by its ‘object’. ... the correct interpretation, intuitions would be representations of *thises* and would be conceptual in that peculiar way in which to represent something as a *this* is conceptual.”

⁷⁶ SM 3. Kant is „distinguishing conceptual from non-conceptual representation” when he „allows for ‘intuitions’ which belong to the ‘intellect’ (and hence spontaneity), rather than to sensibility (and hence receptivity)”.

lás számára. (B41, B60, B337). Minden gondolkodás ehhez viszonyul (*bezieht sich auf sie*) (B33), ez adja a tapasztalat tárgyát.

Sellars ezt az értelmezési vonalat folytatja, mondván, „Kant világosan elkötelezi magát a nézet mellett, hogy egyedi létezők képzetei lehetnek szemléletek, és mégis magukban foglalnak ‘szintézist’, amelyek, ha nem az értelem funkciói – ennek azon szerepében, hogy általános fogalmak alá gyűjti a képzeteket –, egészen biztos nem csak a puszta receptivitás ügyei, hanem inkább azon érdekes területé, amelyen a receptivitás és a spontaneitás találkozik, amely a ‘produktív képzelőerő’ ”⁷⁷ Sellars itt sem idéz Kanttól, de ha próbált volna idézni, nem talált volna megfelelő helyet állítása alátámasztására. Kantnál ugyanis nincs az egyedi létezőknek képzete, mivel nincs fogalma az egyedi létezőkről, mint szemléletekről. Az szemléletek strukturálatlan sokaságok, egyetlen szerkezetüket a tér és az idő nem-fogalmi formái adják. A receptivitás és a spontaneitás találkozása nem jelentheti, hogy a receptivitásnak fogalmi vagy inferenciális karaktere legyen, lehet, lenne vagy lehetne.

A tér mint szemléleti forma

Záró megjegyzés, a térbeli szemlélet vizsgálatáról. Sellars szerint Kant elköteleződött amellelt az állítás mellett, hogy „a külső érzék képzetei mint olyanok nem a térbeli összetett entitások képzetei. Ha igazam van [Sellars], inkoherens az elgondolás, hogy a Tér a külső érzék formája. A Tér aligha lehet a külső érzék, reprezentálásainak (*representing*) formája; és ha nem a saját reprezentáltjainak (*represented*) formája, azaz ha a külső érzék által képzettek (*represented*) közül semmi sem térbeli összetett, akkor fennáll a ve-

⁷⁷ SM 4. „Kant clearly commits himself to the view that some representations of individuals are intuitions and *yet* involve ‘synthesis’ which, if not a function of the understanding in its role of subsuming representations under general concepts, is certainly no matter of sheer receptivity, but rather of that interesting meeting ground of receptivity with spontaneity which is the ‘productive imagination’”.

szély, hogy eltűnik azon elgondolás, hogy a Tér a külső érzék formája”.⁷⁸

Először is nincsenek a külső érzéknek reprezentációi, pusztán prezentációi. A külső érzéket vagy a térbeli érzékiséget külső dolgok érintik, az érintés maguktól a dolgoktól származik, és mint olyanok nem térbeli összetettek. A prezentációban, a megjelenítésben térbeli sokaságként tűnnek fel. Összetettekké akkor válnak, ha az értelem vagy a kategorialitás dolgozik rajtuk vagy velük. A tér a külső érzék prezentálásainak, képzet-képzéseinek (*presenting*) formája lehet: a tér a szubjektivitás preconceptuális formája, amelyet a külső, még nem szemlélet-térbeli világ érint. A prezentálás a térbeli érzékiség passzív nyitottságának affekciója révén válik lehetővé. Ennélfogva a tér nem lehet más, mint a külső érzék prezentáló, megjelenítő formája. A megjelenítettek, a prezentáltak, a képzettek, miután a megjelenítés, a prezentálás, a képzés formájában jelentek meg, nem rendelkezhetnek más formával, mint a tér és idő formájával – de nem a fogalmakéval. Számomra úgy tűnik, az ellenkezője inkább képviselhető annak, amit Sellars ezzel kapcsolatban állít.

Mindez rövid bevezető volt a nagy hatású amerikai filozófus, Wilfrid Sellars olvasásába: meghívás, hogy vagy fölfedezzük az ő adott mítoszt, vagy a mi adott mítoszunkat alkalmazzuk az ő adott mítoszára vonatkozó adott kritikájára.

⁷⁸ SM8. „the representations of outer sense as such are not representations of spatial complexes. If I am right, the idea that Space is the form of outer sense is incoherent. Space can scarcely be the form of the *representings* of outer sense; and if it is not the form of its *representeds*, i.e. if nothing represented by outer sense as such is a spatial complex, the idea that Space is the form of outer sense threatens to disappear.”

KANTBA BOTLANI – A KORTÁRS ANGOLSZÁSZ FILOZÓFIÁBAN

A filozófia története, kortársainkat is beleértve, Kantba botlott. Érvényes ez az állítás az angolszász filozófiára is. Ennek illusztrálására a következőkben három angol nyelvű filozófus Kanthoz való viszonyát elemzem, részletesebben John McDowell-ét, rövidebben Hilary Putnamét és Donald Davidsonét. A képen, amit a következőkben felvázolok, remélem jól fog látszani, hogy aki munkája elején botlik, magát kantiánusnak deklarálva, az vagy beleesik a kanti „ottlévő” világ szakadékába, mint McDowell, vagy hűségnyilatkozatokat téve megkerüli a botlás követ, egészen más utakon járva, mint Putnam. Aki viszont kifejezetten elutasítja Kantot, annak érvelési struktúrája lesz „váratlanul” kantiánus.

*A tudat és a világ – McDowell szakadéka*⁷⁹

McDowell azt állítja *Mind and World* című könyvében, hogy Kantot továbbra is középponti alaknak kell tekintenünk, ha arról beszélünk, hogy miként függenek gondolataink a valóságtól.⁸⁰ Könyve alapvetően a fogalmak és a világ, és ehhez kapcsolódóan a receptivitás és a spontaneitás viszonyáról szól. McDowell felsorakozik Kant híres jelmondata mögé, „a gondolatok tartalom nélkül üresek, a

⁷⁹ McDowell filozófiájával részletesebben foglalkozom a „Fogalmak, szemléletek és a világ – McDowell racionális empirizmusa” fejezetben.

⁸⁰ J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, 1994, 3. „Kant should still have a central place in our discussion of the way thought bears on reality”.

szemléletek fogalmak nélkül vakok”.⁸¹ Kísérletet tesz, hogy egyaránt elismerje a szemléletek és a fogalmak szerepét a tapasztalatban és a tapasztalati megismerésben. Fő tétele, hogy a külső kényszer és a gondolkodás szabadsága összhangba hozható.

Szerinte valamit gondolni annyit jelent, hogy gondolataink oda bejutó tartalmakkal rendelkeznek. Tartalmas gondolkodás esetén nem nélkülözhetjük a tapasztalati bevételeket (*experiential intake*⁸²). Ezeket az inputokat a „spontaneitás” képességével el is kell gondolni. Ez a spontaneitás a külső feltételektől való szabadság, a szubjektum képessége, hogy önmagát meghatározza. Ugyanakkor a szabadság hangsúlyozásával az a veszély keletkezik, hogy a világ elvész és a fogalmi gyakorlatok önmaguknak elég, mondhatnánk önelégült játékban oldódnak föl (*self-contained game*⁸³). A gondolkodás szabadsága érdekében McDowell azt állítja, hogy az empirikus állításoknak külső benyomásokra kell épülniük. Ha minden fogalmat felhasználunk egy empirikus tétel bizonyítására, akkor utolsó lépésként rámutathatunk valamire, amit egyszerűen a tapasztalatból fogadtunk be. Ez a tapasztalat szerinte valami adottban van. Azt állítja, hogy bár a szemléletet mint közeget el kell fogadnunk, de ezt a szemléletet át kell itatnia a fogalmiságnak: „A tapasztalatoknak már fogalmi tartalma van”. (*Experiences already have conceptual content*).⁸⁴ A döntésünk előtt már játékban lévő fogalmi kapacitás megjelenik a receptivitásban, és nem a receptivitás által szállított sokaságra alkalmazzuk utólag.

Természetesen nem egyszerű belátni, hogy miként lehet a szabadságot és a kényszert egymással egyesíteni. Ahhoz, hogy ezt elfogadhatóbbá tegye, McDowell azt állítja, hogy fogalmi kapacitásunk egyszerre passzív a tapasztalatban és aktív a gondolkodásban. A tapasztalat az ő számára „működő receptivitás” (*receptivity in operation*). A fogalmak aktivizálják a szemléleteket, és ezzel együtt jár, hogy a független valóság racionális ellenőrzést gyakorol gondolkodásunk fölött (*independent reality exerts a rational control over our thinking*).⁸⁵ Miközben Davidson és Rorty kételkednek abban, hogy föltételezhet-

⁸¹ Kant, KrV, A51/B75.

⁸² McDowell, op.cit. 4.

⁸³ McDowell, op.cit. 5.

⁸⁴ McDowell, op.cit. 10.

⁸⁵ McDowell, op. cit. 27.

nénk, a valóság racionálisan ellenőrzi gondolkodásunkat, és ezt az „ellenőrzést” kauzálisnak vélik, McDowell kitart tétele mellett. Ez ahhoz vezet, hogy a gondolkodás és a világ közti határt el kell törölnie, hiszen az érzéki benyomások azonnal fogalmi tartalommal érnek el bennünket. Ahogy mondja, az „eredeti kanti elgondolás az volt, hogy az empirikus tudás a receptivitás és a spontaneitás közti kooperációból eredt”, ám McDowell hozzáteszi, „a receptivitás a kooperációhoz úgy járul hozzá, hogy az még fogalmilag sem különíthető el ... Az általam sürgetett nézet szerint azok a fogalmi tartalmak, melyek a külső valóságnak az érzékiségre gyakorolt hatásához a lehető legközelebb vannak, *mint* fogalmiak, már nincsenek bármilyen távolságra is ettől a hatástól.”⁸⁶ Mindezzel McDowell föltételezi, hogy az a világ, amely bennünket a tapasztalatban elér, már eleve fogalmi. Tekintettel arra, hogy nem húzhatunk éles határvonalat a fogalmi és a „külső” világ közt, nem is tudjuk, melyik hol kezdődik és hol ér véget.

A McDowell gondolkodásában rejlő paradoxonok önmagukban ellentmondásos fogalmak használatában válnak nyilvánvalóvá. Bevezeti a „passzív működés” (*passive operation*⁸⁷) fogalmát, mellyel azt kívánja kifejezni, hogy működő fogalmi kapacitásaink ugyanakkor passzívak is azért, hogy így a külső benyomásokat fogadni tudják. Nem egyszerű belátni, milyen előnyökkel jár, ha az aktivitást és a passzivitást egyetlen fogalomban gondoljuk el akkor, amikor külön is elgondolhatók és aztán szorosan összekapcsolhatók – mint ahogy ez Kantnál történik. McDowell kísérletét akkor értjük meg, ha tudatosítjuk, minden metafizikát el kíván kerülni. Naturalizálja racionális lényünket, a racionalitás része természetünknek. Racionális természetek vagyunk, és *ilyenként* részei a természetnek: „A spontaneitás gyakorlatai életmódunkhoz tartoznak. És életmódunk annak módja, ahogy élőlényként aktualizáljuk magunkat. (...) a spontaneitás gyakorlatai a mi módunk, hogy magunkat élőlényekként aktualizál-

⁸⁶ McDowell, 9. „The original Kantian thought was that empirical knowledge results from a co-operation between receptivity and spontaneity ... receptivity does not make an even notionally separable contribution to the co-operation ... In the view I am urging, the conceptual contents that sit closest to the impact of external reality on one's sensibility are not already, *qua* conceptual, some distance away from that impact”.

⁸⁷ McDowell, op. cit. 67.

juk.”⁸⁸ Ezt az attitűdöt naturalizált kantianizmusnak tarthatjuk habár McDowell „naturalizált platonizmusnak” (*naturalized platonism*)⁸⁹ nevezi.

Strawson ugyan elismerően írja tanítványáról, McDowellről a *Times Literary Supplement*-ben, hogy „meg kell tisztítanunk Kant nagy belátásait, megszabadítva azokat transzcendentális idealista pikkelyeitől. Mindezt McDowell dicsérendően világossá teszi”⁹⁰, ám valójában nemcsak elmarad a pikkelytelenítés, hanem inkább meg erősödik ez a sárkánybőr. Ha Kantot idealizmussal vádoljuk, az egyenértékű a „váddal”, következetesen végigvitte tervezetét, a megismerőt mint megismerés feltételét föltárandó. Ugyanakkor soha nem mondta, hogy maga a transzcendentális fogalmiság tartalmi lenne vagy „leérne” a világba. McDowell éppen ezt állítja, ezzel a világot fogalmi szerkezetűvé teszi, nem különítve el még a vizsgálat idejére sem a gondolat formáját és tartalmát. A formálisan nyitott fogalmaknak a természetbe való „leérésével” a kauzális természettörvények válnak transzcendentális értelemben szükségszerűvé és a szabadság öntörvényűség nélküli rabszolgáivá. A világ „önfeledt” törvényeit ellepik a szükségszerű szabadság pikkelyei, a spontaneitás világát pedig a kauzalitás tüskéi.

Látható, McDowell el akarja hitetni velünk, a világ Kantnál is radikálisabban „kantianus”, immár hegelianus: a spontaneitás-receptivitás leér a világba, a világ úgy tölti föl őket tartalommal, hogy még elgondolni sem tudunk egy fogalmiságtól mentes érzéki benyomást. A világ és a tudat egymás „szakadékába” zuhannak, „összemerevednek”, a tudat és a világ *rehegelianizálódik*.

Feltehetjük a kérdést, hogyan számol el McDowell a történettel, amikor erdőben sétálva az eget kémleli, elbotlik egy kőben, elesik, föláll, tovább bandukol. Tegyük föl, hogy a kő „ott kint” van (és nem

⁸⁸ McDowell, op. cit. 78. „Exercises of spontaneity belong to our mode of living. And our mode of living is our way of actualizing ourselves as animals. (...) exercises of spontaneity belong to our way of actualizing ourselves as animals.”

⁸⁹ McDowell, op.cit. 92.

⁹⁰ P. F. Strawson, „At home in the ‘space of reasons’. How human beings are initiated into a culture”, *Times Literary Supplement*, November 25, 1994, 12k. „we must purify Kant’s great insights, freeing them of their transcendental idealist integuments. All this McDowell makes admirably clear.”

McDowell-ben, tudatában, fogalmaiban) és a botlás pillanatában már érzékel valamit, a követ, és tapasztal valamit, a botlást. Mi, akik e történet kitalálóiaként és az események külső szemlélőiként, Isten látószögével rendelkezünk, *látjuk és tudjuk*, hogy követ *érezkel* botlásában, ám ő *ezt* még *nem tudja*, számára ez még nem az érzékelt körül való fogalmi tapasztalás. Nem világos, hogy McDowell erre mit válaszolna, de nagyon is világos, mit javasol Rorty. Hangsúlyozza, „McDowell egyetért, hogy kövek és fák nem beszélnek, de nem is csak *egyszerűen* okozzák, hogy ítéleteket hozunk. Úgy gondol az érzéki megjelenésre, hogy a világ követeli tőlünk, hozunk ítéletet, de olyant, ami még maga nem ítélet, habár rendelkezik az ítélet fogalmi formájával. ... Így kövek és fák indokokat szolgáltatnak nekünk, hogy higgyünk, mondhatnánk úgy is, képessé tesznek bennünket, hogy szavakat használjunk – olyan képességgel rendelkeznek tehát, amellyel nem rendelkeztek, mielőtt az emberek kialakították volna nyelvüket.”⁹¹ Rorty kételkedik abban, hogy a világ fogalmi volt, és benne a dolgok az ítéletalkotás szerkezetével rendelkező fogalom-okozás képességével rendelkeztek volna, mielőtt nyelvet beszélő emberek megjelentek a világban. Ha akkor nem rendelkeztek, akkor, miután továbbra sem beszélnek nyelvünket, feltehetőleg ma sem rendelkeznek azzal.

Nem beszélve arról, hogy a kövek és fák, akár elbotlunk bennük, akár nem, feltehetőleg elméletváltozásainkat sem követik. Nem azt javaslom, hogy mindent fogadjunk el abból, amit Kuhn állított, de a fogalmak változása, az új paradigmával járó új világnézet a tudományfejlődés velejárója. Lehetséges lenne, hogy a mcdowell-i, világig leérő nyitott és okozott fogalmak, tehát maga a világ, a tudományfejlődéssel együtt maga is, ontológiai értelemben változna? Démokritosz idejében olyanok, Rutherford idejében ilyenek, ma pedig amolyanok lennének ténylegesen az atomok? A világ szerkezete így nyil-

⁹¹ R. Rorty, „John McDowell’s version of empiricism”, R. Rorty, *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 148. „McDowell agrees that rocks and trees do not talk, but they do not just cause us to make judgments either. He thinks of a perceptual appearance as a request to you by the world to make a judgment, even though it has the conceptual form of a judgment. ... So rocks and trees offer us reasons to believe by, so to speak, borrowing our ability to use words – an ability they did not have before humans developed language.”

ván nem változik, és mielőtt a Kantba belebotló és eleső McDowell úgy maradna, fölhívhatjuk a figyelmét arra, amit erről Kant az ítélőerő transzcendentális tanának harmadik fejezetében mond: „Az értelem törvényei csupán a jelenségek kifejtése számára adnak elveket, s az ontológia büszke neve, mely mögött az az igény rejlik, hogy a dolgokról egyáltalán mint dolgokról rendszeres tanba foglalt, szintetikus *a priori* ismereteket nyújtson (például a kauzalitás törvényét), az ontológia büszke neve át kell adja helyét a tiszta értelem pusztá analitikája szerény megnevezésének”⁹². Ha hangsúlyozottan kantiánusok vagyunk, ahogy McDowell, akkor *Mind and World* helyett inkább, visszafogottabban „*Mind and Analytic*” címet kellett volna adni könyvünknek. Talán akkor a trák szolgálólány késői le származottjai sem kacagnának botlásunkon.

A továbbiakban részletesebb elemzés nélkül utalok Putnam és Davidson sajátos kantianizmusára, tekintettel arra, hogy ezekről korábban hosszabban írtam illetve írok.⁹³

*Nincs objektivitás szubjektivitás nélkül – Putnam kerülő útja*⁹⁴

Egyesek azt állítják, hogy Putnam korunk egyik legjelentősebb kantiánus gondolkodója.⁹⁵ Putnam Kantot az első internalista gondolkodónak nevezi: „Kantot akkor olvassuk a leghelyesebben, ha azt mondjuk, ő javasolta először azt, amit én ‘internalista’ vagy ‘belső realista’ igazság-szemléletnek neveztem.”⁹⁶ *Realism with a Human Face* művét úgy kezdi, hogy „remélem világossá válik, hogy Kantnak nagyon sokkal tartozom ... Számomra legalábbis szinte minden filo-

⁹² I. Kant, *A tiszta ész kritikája*, A247/B303.

⁹³ Vö. Vö. Hilary Putnammal folytatott beszélgetésemet ebben a kötetben.

⁹⁴ Ezt a kérdést részletesebben kidolgozom a „Nincs objektivitás szubjektivitás nélkül– Putnam kantianizmusa” fejezetben.

⁹⁵ Ld. J. Conant, „Introduction”, H. Putnam, *Realism with a Human Face* (ed. Conant), XV–XXIV. Putnam kantianizmusához ld. XVII–XXXIV. Ld. még D. Anderson in „Philosophical Topics”, Volume 20, Number 1, Spring 1992, és Putnam válasza ugyenebben a kötetben, 366–368.

⁹⁶ Putnam, *Reason, Truth, and History*, 60. „Kant is best read as proposing for the first time what I have called the ‘internalist’ or ‘internal realist’ view of truth”.

zófiai probléma akkor kap tényleg valóban érdekes formát, ha Kant művén keresztül nézém.”⁹⁷ David Anderson azt állítja, hogy Putnam realizmusa a „kantianus hagyományban idealisztikus”.⁹⁸ Putnam egyik írásának címe „Objectivity Without Objects”, és ez a cím úgy tűnik támogatja ezt az értelmezést. Kant az a gondolkodó, akinél az objektivitás egy első értelemben nem igényli a tárgyakat. Az objektivitás a tárgykonstitúció lehetősége. Az objektivitás a szubjektum minősége vagy dinamikus képessége, hogy jelenségeket, vagyis tárgyakat alkosson. Kant számára nincsenek tárgyak szubjektumok nélkül, nincs objektivitás szubjektivitás nélkül, a szubjektivitás az objektivitás lehetőségi feltétele. Hétköznapi nyelven kifejezve, nincs értelme tárgyáról beszélni, ha nincsenek szubjektumok, amelyek ezt megtehetik. Másként mondva, asztalok, székek, felhők és repülőgépek, melyeket nem tekintünk szubjektumoknak, nem gondolkodnak objektumokról, nem konstituálják azokat, nem beszélnek róluk. Csak emberek képesek tárgyáról beszélni, és az embert szokták szubjektumnak nevezni. Emberi lények számára az objektivitásnak mindig emberi arca van. A nem-emberi lények számára soha nem feltételezhetjük az objektivitást.

Másrészt Putnam csak részben kanti gondolkodó, és ezzel az értelmezéssel egyet kell, hogy értsen, amikor azt mondja, „kantianizmusom” „nem jelenti, hogy elfogadom Kant transzcendentális állítását, hogy tér és idő ‘bennünk van’, vagy az elgondolást, hogy tudásunk nem éri el a ‘magánvaló dolgok’ ‘belső tulajdonságait’. Ezen állítások érthetőségét többször megkérdőjeleztem. Peter Strawsonhoz hasonlóan, azt hiszem, hogy sok belátás van Kant kritikai filozófiájában, olyanok, melyeket megörökölhetünk és újra állíthatunk; de Kant ‘transzcendentális idealizmusa’ nem része ennek a belátásnak”.⁹⁹ Putnam elfogadja Strawson Kant-értelmezését, gyengített,

⁹⁷ Putnam, *Realism with a Human Face*, 3. „I hope it will become clear that my indebtedness to Kant is very large ... For me, at least, almost all the problems of philosophy attain the form in which they are of real interest only with the work of Kant.”

⁹⁸ D. Anderson, *ibid*, quotes Putnam, *op.cit.* 366. „idealistic in the Kantian tradition”.

⁹⁹ Putnam *ibid*. „does not mean that I accept Kant’s transcendental claim that space and time are ‘inside us’, or the idea that our knowledge fails to reach to the ‘intrinsic properties’ of the ‘things in themselves’, claims whose intel-

hume-ifikált Kantját: az igazságot kanti értelemben interdependensnek és korrelatívnak látja – anélkül, hogy elfogadná igazságelméletének következményeit. Ha ugyanis az igazság interdependens, akkor soha nem tudunk biztosan állításokat mondani független, independens dolgokról, amelyek ott vannak, minden interdependencia-viszony nélkül. Ha Putnam valóban kantiánus lenne, nem tenne kísérletet annak demonstrálására, hogy nem vagyunk agyak a tartályban. Kant ugyanis számtalanszor kifejti, hogy ismeretelméleti értelemben nem tudunk kilépni önmagunkból, nem tudunk önmagunkra és világkapcsolatunkra kívülről vagy felülről tekinteni. Márpedig Putnam akkor, amikor szigorú argumentációval próbálja cáfolni, hogy agyak lennénk a tartályban, akkor éppen ezt az álláspontot veszi föl. Kimutatható lenne, hogy Putnam számtalan helyen elhagyja Kantot, amikor céljai így kívánják.

Oksági világkapcsolat, magánvaló okság – Davidson

Davidson ismeretelméletét Kant és McDowell ellentétének tekinthetjük. Davidson azt állítja, ahhoz, hogy megértsük a tudást, alapvető propozicionális attitűdjeinket, főként a hitet, meggyőződést (*belief*) kell megmagyaráznunk. Hogy jövünk ahhoz, hogy a világról egyáltalán tudjunk valamit? Davidson Quine tanítványaként elveti a szigorú a priori kijelentések lehetőségét. A kijelentések elválaszthatatlanul részei a fizikai világnak. Ennek megfelelően a megismerő szubjektum és a megismert világ szembeállítására nem jöhet szóba. A fizikai világ, az ember a világban, az ember nyelve és meggyőződése egyetlen valóság részei.

A hit része a valóságnak, és ezzel magyarázható, hogy hiteink leg többje igaz. Az igazság egyszerű fogalom, nem a hitekre kell alkalmazni, hanem az igazságból kell a hitet és a jelentést magyarázni. Receptivitás és spontaneitás helyett az okság birodalmáról (*realm of causes*) és az indokok teréről (*space of reasons*) beszél. Mivel e kettő fogalmilag egymásra nem redukálható, különféle megközelítési mó-

ligibility I have repeatedly challenged. Like Peter Strawson, I believe that there is much insight in Kant's critical philosophy, insight that we can inherit and restate; but Kant's 'transcendental idealism' is no part of that insight".

doknak tekintendők. A hiteket a világ oksági módon befolyásolja, miközben az indokok terében logikai struktúrát képeznek. A receptivitás csak egyetlen módja a kauzális befolyásnak, a spontaneitás pedig egy megközelítésmódja a kognitív folyamatoknak. Ezzel nem csak felszámolja a modern episztemológia szubjektum-objektum dichotómiáját, hanem lezárja a szkepticizmus felé vezető utat is.

Kant után – nyugvópont nélkül

A kanti modell a legújabb kor filozófiájának alapmodellje. A szubjektum ismeretelméleti helyzetét a legtöbb filozófus Kant módján határozza meg, minden további eltérés ellenére. A világkapcsolat receptivitás-spontaneitás, érzékiség/szemléletiség-fogalmiság, okság-szabadság dichotómiákban való elgondolása számos mai gondolkodó szerint megfelel intuíciónknak. A legnagyobb baj ezzel a modellel, hogy szkepticizmushoz vezet. Az említett fogalmak egymásra nem redukálhatók, és kapcsolatuk csak nagyon mesterkéltnél módon tárható föl. Kant a sematizmus-fejezetben, majd az ítélőerő kritikájában próbálkozik a szkepticizmus „kivédésével”, ám a problémát neki ugyanúgy nem sikerült nyugvópontra hoznia, mint utódainak kétszáz éven keresztül. Az említett három modell stratégiái paradigmaticusak. McDowell megpróbálja a fogalmiságot belevinni a szemléletiségbe, de ellentmondásos fogalmakhoz jut, miközben a természetet racionalizálja. Putnam megkísérli a kanti fogalmakat ismeretelméletében felhasználni, de következetlen lesz, amikor nem fogadja el a szükségszerű ismeretmetafizikai következményeket, amelyek a transzcendentális szubjektumot és a magánvaló dolgot illetik. Davidson elveti Kant modelljét, amivel viszont elvesz a reprezentáció és a képiség világközvetítő és -feltáró fogalma. Olyan, mint az a neurológus, aki a látszólagos magyarázhatóság kedvéért neuronális hálózatok kauzális interakcióira hivatkozva elveti a szabadság és szabad akarat fogalmait. Ahogy a szabadság fogalma nélkül nem tudunk önmagunkról, cselekedeteinkről és a társadalmi világról beszélni, ugyanúgy kevésbé plauzibilis a reprezentáció fogalmának davidsoniánus-rortyánus elvetése akkor is, ha ezek szkepticizmus-hoz vezethetnek.

Kant már idézett híres mondatát, mely szerint „gondolatok tartalom nélkül üresek, szemléletek fogalmak nélkül vakok” az említett gondolkodók a maguk felfogása szerint alkalmazzák. McDowell szerint a szemléletek annyira látók, hogy maguk is racionálisak, eleve gondolatiak. A legutóbbi korszak Putnam-je úgy véli, a gondolatok tartalma maga a világ, közvetlenül, a mindennapi realizmus hétköznapi felfogásának megfelelően. Nem létezik a kérdés, hogy a tartalom miként kerül a gondolatba, és hogyan viszonyul a világhoz. Ha ez létezne ugyanis, újból szembesülnünk kellene az ottlévő magánvaló világával. Davidson számára a gondolatok tartalmiságát nem a szemlélet megragadhatatlan formális struktúráján keresztül, hanem a hitek és gondolatok világgal való oksági interakcióján keresztül kapjuk. A szemléletek nem vakok, hanem irrelevánsak a világkapcsolatban, a gondolatok pedig mindig igazak és tartalomteliek, e tartalmiság feltárása eleve igaz-voltuk feltételezésével lehetséges. E három paradigmatis gondolkodót egyetlen személy köti össze, Immanuel Kant: nélküle mindhárman mást állítottak volna.

IGAZSÁG, MEGÉRTÉS, KOMMUNIKÁCIÓ

Rövid bevezető Donald Davidson filozófiájába

Richard Rorty bírálja az angol nyelvű analitikus filozófiát, hogy a tudomány módszertanát utánozza, aprólékos elemzésekben veszik el, dekadens skolaszticizmussá válik, miközben sem a tudományok, sem a filozófián kívüli kultúra nem vesz róla tudomást. A bírált irányzat hívei úgy reagálnak, hogy az európai kontinens filozófiáját is elsajátító Rortyt nem tartják többé saját köreikhez tartozónak, és Frege nyomában járva azt válaszolják, a nyelv a gondolatok olyan hordozója, melyet tudományos módon vizsgálni lehet, és a filozófia feladata továbbra is a nyelv és a nyelven keresztül a „valóság” „filozófiai” összefüggéseinek kutatása. Davidson olyan fordulatot hoz az angolszász filozófiába, melynek következményeit, horderejét valószínűleg még nem láthatjuk. Kijelenti, „nincs olyan dolog, mint a nyelv, amennyiben a nyelv olyan, amilyent sok filozófus és nyelvész föltételezett”.¹⁰⁰ A nyelv, az igazság, a tudat *más*, mint eddig a filozófusok gondolták. Ezt a pozícióját tagolja írásaiban, melyek megértése nem kis kihívás még a filozófiában iskolázottak számára is.

Donald Davidson munkássága során mindvégig belül maradt az analitikus filozófiában, e filozófia (egyik) legnagyobb tekintélye lett, és mégis, talán túlzás nélkül állíthatjuk, hogy bár más módon, de ugyanoda jutott el, mint Rorty. Legalábbis abban az értelemben, hogy ugyanazokat a témákat kezdte tárgyalni, és hasonló eredményekre jutott, mint fiatalabb kortársa. Életének utolsó évtizedeiben Davidson és Rorty közös „fellépései” esemény számba mentek. Rorty a nyolcvanas évektől ünnepelte Davidsont, mint aki nem állt

¹⁰⁰ Davidson, D. „A Nice Derangement of Epitaphs”, LePore, E., *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, 1986, 433–446. 446. „there is no such thing as a language, not if a language is anything like what many philosophers and linguists have supposed”.

meg a hagyományos analitikus filozófiai témáknál, tovább ment, és a nyelv olyan kérdéseit feszegette, melyek tabu témának számítottak az analitikus filozófia berkeiben. Oly módon vállalta a szabad kutatás kockázatát, mint a filozófiában kevesek. Azt mondja egy helyütt, „nincs világos határvonal a filozófia és a tudomány közt. *Ahol nincsenek rögzített határok, ott csak a félnék nem kockáztatja az átlépést.*”¹⁰¹ Talán épp e bátorság elismerése, amikor Alasdair MacIntyre Davidson-t korunk Plótinoszának nevezi.¹⁰²

Ez a hozzáállása hozta Davidson-t Rorty közelébe, aki, miközben önmagát következetesen davidsoniánus filozófusnak nevezte és nevezi, maga is visszahatott Davidson munkásságára. Hosszú éveken keresztül bízta Davidson-t, hogy adja föl az igazság koherenciaelméletét – és Davidson kötélnék állt. Mint mondja, „'Pragmatism, Davidson and Truth' írásában Rorty két dolgot sürget. Mivel nézetem az igazság koherencia- és korrespondencia-elméletének elutasításához vezet, ezért engem a pragmatikus hagyományba kellene sorolni, és nem kellene úgy tennem, mintha a szkeptikusnak válaszolnék, holott valójában azt mondom neki, hogy elveszett. Egyetértek vele mindkét dologban. (...) Az Amerikai Filozófiai Társaság Csendes Óceáni Osztályának találkozóján 1983-ban beleegyeztem, hogy álláspontomat nem nevezem többé koherencia- vagy korrespondencia-elméletnek, ha ő föladja a pragmatikus igazságelméletet. Ő megtette a maga részét; ma kifejezetten elutasítja James és Peirce igazságfelfogását. Örülök, hogy én is tudtam tartani az alkut. Ha még nem jelent volna meg, ma megváltoztatnám a címét 'Az igazság és a tudás koherenciaelmélete' írásomnak és nem úgy írnám le a projektet, hogy meg akarom mutatni, 'a koherencia korrespondenciát eredményez'. Belső evidencia alapján, mint Rorty hangsúlyozza, nézetemet nem lehet korrespondencia-elméletnek tartani.”¹⁰³

¹⁰¹ Davidson, D., „Mental Events”, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon, 207–225. 216. „there is no clear line between philosophy and science. Where there are no fixed boundaries only the timid never risk trespass.” (A magyar szövegben kiemelés B.J.)

¹⁰² Vö. Schulte, J., „Nachwort”, Davidson, D., *Der Mythos des Subjektiven*, Übersetzt von J. Schulte, Stuttgart, Reclam, 1993, 115.

¹⁰³ Davidson, D., „Afterthoughts”, Davidson, D., *Subjective, Objective, Intersubjective*, Oxford, Clarendon, 2001. 154. „In 'Pragmatism, Davidson and Truth' Rorty urges two things: that my view of truth amounts to a

De minek is lehet tartani Davidson nézeteit? Egy szuverén gondolkodó kísérletének, hogy magát a gondolkodást tegye próbára: mit, hogyan, meddig lehet gondolni úgy, hogy közben figyelembe vesszük azokat az elveket és szabályokat, amelyeket az eddig létezett talán legszigorúbb metodológiájú, és legfegyelmezettebb gondolkodás, az analitikus filozófia nyújt. A cselekvés, a megismerés, az okság, a szabadság, a pszichológia, az igazság, a jelentés, az interpretáció Davidson révén új értelmezést kaptak. Kifejezései, nyelvi fordulatai szállóigékké váltak, a radikális interpretáció, a háromszögelés, az anomáliás monizmus csak néhány a legismertebbek közül.

Davidson nem foglalta össze egyetlen könyvben nézeteit, értelmezői, hívei az egyedi problémákról szóló írásaiból próbálják a fő vonásokat kiemelni. Tekintettel arra, hogy Davidson filozófiai víziója koherens, és évtizedek során viszonylag kis változások történtek benne, e bemutatásban inkább a problémákat, semmint a kronológiát követem.

Davidson filozófiájának néhány fontosabb eleméről lesz szó, a lehető legrövidebb formában, kivéve azokat az összefüggéseket, melyekről ebben a kötetben részletesebben lesz szó. Először egy közkeletű fogalomról, az okságról kell beszélni, ami Davidson filozófiájának kulcsfogalma.

rejection of both coherence and correspondence theories and should properly be classed as belonging to the pragmatist tradition, and that I should not pretend that I am answering the skeptic when I am really telling him to get lost. I pretty much concur with him on both points. (...) In our 1983 discussion at the Pacific Division Meeting of the American Philosophical Association I agreed to stop calling my position either a coherence or a correspondence theory if he would give up the pragmatist theory of truth. He has done his part; he now explicitly rejects both James and Peirce on truth. I am glad to hold to my side of the bargain. If it had not already been published, I would now change the title of 'A Coherence Theory of Truth and Knowledge', and I would not describe the project as showing how 'coherence yields correspondence'. On internal evidence alone, as Rorty points out, my view cannot be called a correspondence theory."

Davidson szerint az okság természeti fogalmát alapvetőnek kell tekintenünk a világ és az események magyarázatában. Minden, ami történik, a kauzalitás törvényei szerint történik. Nincs a köznapi okságfogalmat feltűnő módon meghaladó elmélete, az okság a természeti események szabályos és kiszámítható egymásra következése. Természetesen vannak olyan folyamatok, melyeket nem tudunk vele maradéktalanul leírni, például az emberi cselekvés, a mentális tartalmak. Miközben ezek is a kauzális világ részei, összetettségük megakadályozza, hogy feltárjuk oksági dimenzióikat.

Rorty nem-reduktív fizikalizmusnak nevezi Davidson „teljesen naturalizált” álláspontját, mely segít az emberi én és a világ kapcsolatának feltárásában, oly módon, hogy a korábbi analitikus filozófiával szemben, „nem zár ki semmit”. Davidsonban Rorty társat talált törekvésében, hogy az angolszász filozófiát új problémák felé nyissa meg, melyektől elhatárolta magát, de amelyek a „kontinentális” filozófia érdeklődésének középpontjában állnak. Ahogy Rorty mondja, „A német és az amerikai filozófia közt árnyék akadályozza a kommunikációt, a német filozófiában ugyanis a materializmust és a fizikalizmust redukcionizmussal és szcientizmussal társítják. Az amerikai filozófiában viszont a német filozófiát társítják a természet-tudományok iránti megvetéssel. De ahogy látom, az amerikai filozófia ma olyan helyzetbe került, amelyet ugyan még mindig helyesen írnak le „materialistaként” vagy „fizikalistaként”, de többé nem szcientista. A Putnamhez és Davidsonhoz hasonló kortárs amerikai filozófusok olyan filozófiai vonalat képviselnek, amely a filozófiát többé nem teszi inkább a tudományok, mint a kultúra bármely más területe szövetségesének, és amely megszabadítja a filozófiát a ’redukcionizmus’ vádjától.”¹⁰⁴ Davidson tételei nem csak antireduk-

¹⁰⁴ Rorty, R., „Non-reductive physicalism”, *Objectivity, relativism, and truth*, Cambridge University Press, 1991, 113–125., 113. „One of the obstacles which hinders communication between German and American philosophy is that, within German philosophy, materialism and physicalism are associated with reductionism and with scientism. Conversely, within American philosophy, German philosophy is associated with contempt for natural science. But, as I see it, American philosophy has now reached a position which, though still plausibly described as ‘materialist’ or

cionisták, hanem megnyitják az analitikus filozófiát annak lehetősége felé, hogy párbeszédet folytasson a „kontinentális” filozófiával.¹⁰⁵

Anomáliás monizmus

Az olyan mentális események, mint érzékelés, emlékezés, döntések, cselekvések, érzelmek nem értelmezhetők a fizikai tudományok segítségével, ugyanakkor kétségtelenül „itt” vannak és meghatározzák életünket. A kérdés, hogyan lehet a mentális események oksági szerepét feltárni, vagyis miként lehet a szabadságot a fizikai determinizmussal összhangba hozni. Davidson fel sem teszi a kérdést, hogy a mentális események miként jönnek létre neuronális állapotokból, miként „épülnek rá” a neuronális állapotokra.

Kant hangsúlyozta, hogy a szabadság és a természeti szükségszerűség közt ugyanazon emberi cselekvésben nem lehet ellentmondás, mivel egyik fogalmat sem tudjuk feladni. Davidson az emberi cselekvés helyére a mentális eseményt, a szabadság helyére az anomáli-

‘physicalist’, is no longer in any way scientific. Contemporary American philosophers such as Putnam and Davidson represent a strain of philosophical thought which makes philosophy no more the ally of science than of any other area of culture, and which frees analytic philosophy from the familiar charge of ‘reductionism’.”

¹⁰⁵ E párbeszédnek egyik nem elhanyagolható kiindulópontja talán a legismertebb Rorty-tanítvány, a Pittsburgh-i Egyetemen tanító Robert Brandom készülő Hegel-könyve. Rorty hangsúlyozza, hogy az angolszász analitikus filozófia problémáival nem jutott túl Kanton, és itt lenne az ideje a német idealizmus későbbi fejleményeit is befogadnia. Rorty álláspontja vitatható, hiszen ki lehet mutatni, az angolszász filozófia Hume-nál tart és még Kantig sem jutott el. Az angolszász Kant-olvasatot döntően befolyásolja Strawson műve (*The Bounds of Sense*, London, Methuen, 1966.), ami, ha jól látom, nem magáról Kantról, mint inkább egy Hume-ba „visszadiszkutált”, egy humefikált Kantról szól. Strawson tanítványai, pl. McDowell is ezt a vonalat viszik tovább, olyan akadályokba ütközve, melyektől megmenekülhetnének, ha nem tanáruk, Strawson szemüvegével olvasnák a königsbergi filozófus írásait.

át helyettesíti, és mint mondja, „ez az én problémám leírása”.¹⁰⁶ Davidson mint általában, ebben az összefüggésben is kerüli az ontológiai elköteleződést, miközben hangsúlyozza, hogy események csak a leírásuk révén mentálisak. Az anomáliás monizmus szerint *egyedi mentális események azonosak egyedi fizikai eseményekkel, ugyanakkor a mentális események típusai nem azonosak fizikai események típusaival.*

Az anomáliás monizmus tételei

1. *Minden mentális esemény azonos egy fizikai eseménnyel, és a mentális események oksági interakcióban vannak további fizikai eseményekkel. A mentális ráépül a fizikaira, ha két fizikai állapot mindenben megegyezik, akkor a hozzá tartozó mentálisnak is meg kell egyeznie, ha pedig két mentális állapot különbözik, akkor a hozzá tartozó fizikai állapotnak is különböznie kell.*

2. *Szigorú értelemben nincsenek pszichofizikai törvények. A kauzalitás jellege nomologikus, az okság világa zárt, eseményei szigorú determinisztikus törvények alá esnek, leírásaik a törvény példáját jelentik. A mentális világ nyitott, számtalan olyan hatás éri, ami nem része, ezért a mentális nomológiai értelemben visszavezethetetlen az okságra. A mentális eseményeket szigorú értelemben nem lehet leírni az okság törvényeivel.*

3. *A mentális anomalizmus szerint nincsenek olyan szigorú determinisztikus törvények, amelyek alapján a mentális eseményeket előre jelezhetnénk vagy megmagyarázhatnánk.*¹⁰⁷ Mindennapi tapasztalatunk, hogy mentális események okai vagy hatásai lehetnek fizikai eseményeknek. A kauzális világ zártságából következik, hogy minden mentális esemény, amely kauzális viszonyban van fizikai eseménnyel, fizikai esemény, szigorú értelemben vett törvény esete. De tudni egy kauzális esemény tényét nem jelenti, hogy a törvényt is ismerjük, ezért tudhatjuk, hogy egy mentális esemény azonos egy fizikaival, anélkül, hogy tudnánk, melyikkel. Az oksági függés együtt jár a nomologikus függetlenséggel, a mentális eseményeket mint osztályt nem lehet a fizikai tudományokkal leírni. Túlságosan sok

¹⁰⁶ Davidson, D., „Mental Events”, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon, 207–225. 207. „Generalize human actions to mental events, substitute anomaly for freedom, and this is a description of my problem.”

¹⁰⁷ Davidson, D., „Mental Events”, 208. „there are no strict deterministic laws on the basis of which mental events can be predicted and explained.”

heteronóm általánosítást kellene összekapcsolni, a klasszikus zene élvezetét az elektronok mozgásával, egy könyv megírását biokémiai folyamatokkal.

Davidson tudatában van annak, hogy részben éppen az ő hozzájárulásával, átalakul az emberi tudatról, szubjektumról alkotott filozófiai képünk. Azt állítja, a hagyományos „dualizmusok eredete közös: a magánjellegű állapotokkal és tárgyakkal felruházott tudat. (...) a mai filozófiában a legígéretesebb és legérdekesebb változás az, hogy ezeket a dualizmusokat új módon megkérdőjelezzük és radikálisan újra feldolgozzák. Jó esély van arra, hogy elvetik őket, legalábbis a mai formájukban. Amit ma látunk, az a tudat és a világ viszonya megújított képének felmerülése.”¹⁰⁸ Mindehhez szorosan kapcsolódik a kérdés, milyen kapcsolatban lehet a *cselekvés* a cselekvés indokával, ahol mindkettő mentális és fizikai esemény.

Cselekvések, indokok, okok

A kérdésre, hogy mi az ész és a cselekvés kapcsolata, Davidson azt válaszolja, a cselekvés ésszerű struktúrájának megállapítása, az indok keresése (*rationalization*) az oksági magyarázat egy fajtája. A cselekvő szándéka, ami miatt a cselekvést végbeviszi, a cselekvés oka. Davidson ezzel az 1963-ban közzétett tézisével jelentős fordulatot hozott az analitikus cselekvéseméleti vitákba, melyek korábban nem oksági, hanem célirányos cselekvési magyarázatokat kerestek. E részben Wittgensteinre visszamenő felfogás szerint a cselekvés indokainak megadása nem empirikus, hanem nyelvi kérdés. Az indok és a cselekvés közt szoros kapcsolatot tételeztek és nem elkülöníthetőként fogták föl őket. Ezzel szemben Davidson az oksági magyarázat érdekében szétválasztja a kettőt, mondván, „középponti az indok és

¹⁰⁸ Davidson, D., „The Myth of the Subjective”, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon, 2001., 39–52., 43. „these dualisms have a common origin: a concept of the mind with its private states and objects. (...) it seems to me that the most promising and interesting change that is occurring in philosophy today is that these dualisms are being questioned in new ways, or are being radically reworked. There is a good chance they will be abandoned, at least in their present form. What we are seeing is the emergence of a revised view of the relation of mind and the world.”

az általa magyarázott cselekvés közti kapcsolat számára az elgondolás, hogy a cselekvő cselekedett, *mivel* indoka volt.”¹⁰⁹

Ha valaki indok alapján cselekszik, akkor cselekvési szándéka van, melyet a cselekvés jellegéről alkotott hite kísér. A cselekvési szándék (*pro attitude*) és a cselekvésről alkotott hit alkotják a cselekvés elsődleges indokát (*primary reason*), amiért valaki cselekszik. A cselekvés megértéséhez az elsődleges indokot kell rekonstruálni, és ez egyben a cselekvés oka is. A cselekvési szándékról elsősorban maga a cselekvő számolhat be, ám a beszélő-cselekvőt a hallgatónak értelmeznie kell; a megértés kérdésére Davidson a *radikális interpretáció* elméletével válaszol.

Igazság és jelentés

Cselekvés és igazság Davidsonnál szorosan összefüggenek abban az értelemben, hogy a megismerő okként és okozatként cselekszik az őt körülvevő világban, és az így létrejövő oksági viszonyrendszernek is eredői azok a hitek, melyek legnagyobb része igaz.

Az igazság fogalmát szintén az okság fogalma felől értelmezi. Amennyiben az igazságot megfogalmazó személy vagy a nyelv, amelyen az igazságról beszélnek, maga is az oksági világ része, akkor az igazság és az okság közt közvetlen kapcsolatot kell feltételezni. Miután pedig az okság a világról való gondolkodásunk, a világgal való kapcsolatunk feltétele, egyszerű, ősi, eredeti fogalom (*primitive*), végső soron az „igazság” fogalma is az lesz. „Az igazság az egyik legvilágosabb és legalapvetőbb fogalom, amivel rendelkezünk, ezért nem gyümölcsöző arról álmodni, hogy elvessük valami egyszerűbb és alapvetőbb érdekében”¹¹⁰ továbbá „az igazság állít-

¹⁰⁹ Davidson, D., „Actions, Reasons and Causes”, *Essay on Actions and Events*, 9. „Central to the relation between a reason and an action it explains is the idea that the agent performed the action *because* he had the reason.”

¹¹⁰ Davidson, D., „The Structure and Content of Truth”, *The Journal of Philosophy*, June 1990, 314. „Truth is one of the clearest and most basic concepts we have, so it is fruitless to dream of eliminating it in favor of something simpler or more fundamental.”

mány nem definiált, hanem egyszerű kifejezésként kell felfogni”¹¹¹. Így érthető Davidson provokatívnak tűnő kijelentése, mely szerint legtöbb hitünk igaz: „Hiteink a világról általában igazak, de könnyen tévedhetünk arról, hogy mit gondolunk.”¹¹²

Davidson nevét „Truth and Meaning” (1967)¹¹³ című írása tette ismertté, melyben azt a provokatív tézist fogalmazta meg, hogy az igazság jön a jelentés előtt. Tarski igazságfogalma segítségével próbálja meghatározni mondatok jelentését, melynek sikere esetén elbúcsúzhatunk a jelentéseknek megfelelő ontológiai lényegiségek kérdéséről, másrészt elkerülhetjük, hogy olyan fogalmak kerüljenek be a jelentésekbe, mint „gondolni”, „hinni”. Tarski igazságfogalmában rászorul a fordításra (tárgynyelv és metanyelv közt), míg Davidson az igazságot veszi meghatározatlan alapfogalomként. Az igazság egyszerű, a legtöbb állítás az okság révén közvetlenül igaz, ami lehetővé teszi a jelentés és más nyelvek megértését.

Az igazság elmélete ugyanakkor egy adott szövegtest minden egyes mondata igazságfeltételének empirikus elmélete, ahol a jelentések soha nem választhatók el a beszélő és a hallgató nyelvhasználatától. „Az igazság elmélete a verbális viselkedés alapvető aspektusa leírásának, magyarázatának, megértésének és előrejelzésének elmélete.”¹¹⁴ A más nyelv megértésére Quine dolgozta ki a radikális fordítás elméletét, amikor egy hallgató minden külső segítség nélkül megpróbál jelentéseket tulajdonítani egy számára idegen nyelven beszélő személy kijelentéseihez úgy, hogy azokat saját nyelvére fordítja. Davidson erre saját radikális interpretációjával válaszol, amely nem fordítás, hanem nyelvtanulás.

¹¹¹ Davidson, D., „Reality Without Reference”, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon, Oxford, 1984, 215–225., 216. „the truth predicate is not defined, but must be considered as primitive expression”.

¹¹² Davidson, D. „Knowing One’s Own Mind”, *Subjective, Intersubjective, Objective*, 22. „Our beliefs about the world are mostly true, but we may easily be wrong about what we think.”

¹¹³ Davidson, D., „Truth and Meaning”, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 17–36.

¹¹⁴ Davidson, D., „The Structure and Content of Truth”, „a theory of truth is a theory for describing, explaining, understanding, and predicting a basic aspect of verbal behavior”.

A radikális interpretáció elmélete nem irodalmi vagy filozófiai szövegek elemzése, hanem Davidson válasza a megértés általános kérdésére. Hogyan lehetséges, hogy a mások által kibocsátott fizikai jeleket, hangokat, betűket megértjük, és olyanként fogjuk föl, amelyeket mások azért küldtek felénk, vagy azért hoztak létre, hogy ezt a megértést létrehozzák. Az „alapokat” kívánja megérteni, amikor kijelenti, „a verbális kommunikáció nem áll másból, mint kidolgozott zavarok a levegőben, amelyek kauzális kapcsolatot hoznak létre emberi cselekvők nem-nyelvi aktivitásai közt.”¹¹⁵ A nyelvről pedig azt mondja, „a nyelvi jelenségek semmi mások, mint olyan viselkedési, biológiai és fizikai jelenségek, amelyeket a jelentés, referencia, igazság egzotikus szótárával írnak le (...) egyik fajta tény vagy leírás egyszerű ráépülése a másikra”.¹¹⁶ Ugyanakkor megállapítja, hogy „szavak szemantikai tulajdonságait nem lehet nem-nyelvi jelenségek alapján közvetlenül megmagyarázni”¹¹⁷. Mások beszédének megértése mindig radikális interpretáció is. A radikális interpretációt nem az igazság elérésére vagy megtalálására kell használni, hanem az igazságot kell a megértés érdekében felhasználni.

Mint az igazság és jelentés kapcsolatában, Davidson megfordítja a sorrendet, nem az interpretáció célja az igazság, hanem az igazságot az alap és ebből kívánja felépíteni az értelmezést. Túl azon, hogy a mindent „átható” okság miatt az igazság egyszerű fogalom, komoly előnyei is vannak e sorrendnek, hiszen az igazság vagy hozzátehetjük egy kijelentéshez vagy nem, miközben a kijelentések interpretációi számtalanok lehetnek, ráadásul az igazság könnyebben össze-

¹¹⁵ Davidson, D., „Radical Interpretation”, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 125–139., 126. „verbal communication consists in nothing more than elaborate disturbances in the air which form a causal link between the non-linguistic activities of human agents”.

¹¹⁶ Davidson, D., „The Structure and Content of Truth”, 315. „linguistic phenomena are nothing but behavioral, biological, or physical phenomena described in an exotic vocabulary of meaning, reference, truth, assertion (...) mere supervenience of this sort of one kind of fact or description on another”.

¹¹⁷ Davidson, D., „Radical Interpretation”, 127. „the semantic features of words cannot be explained directly on the basis of non-linguistic phenomena”.

köthető a beszélők egyszerű beállítódásaival. Kijelentője az értelmezésre váró mondatot igaznak tartja, értelmezője pedig hiszi is ezt. Az igaznak tartás hit, és egyszerűbb ezt a kétértékű „változót” rendelni a kiejtett mondatokhoz, mint a minden mondat esetében különböző jelentést. Az értelmező számára a legegyszerűbb beállítódás, ha feltételezi, a beszélő hiszi, igazat mond. A beszélőnek lehet más beállítódása is (hazugság, parancs, ironia, mese, az igazság kívánása), de ezek Davidson szerint valamilyen formában visszavezethetők az igaznak tartásra.

A radikális interpretáció egy olyan nyelv megértésén vizsgálható, melynek egyetlen szavát sem értjük, és ahol nem áll rendelkezésünkre szótár, miközben az anyanyelvi beszélőkkel beszédkapcsolatba kerülünk. Ekkor először az állítmányokat, egyedi fogalmakat, azonosítjuk, majd az indexikusokat (itt, most) tartalmazó mondatokat értjük meg, később a további mondatokat. A nyelvet és a racionalitást a saját normáink szerint értjük, és csak akkor tartjuk az anyanyelvieket racionálisnak és értelmes beszélőknek, ha értelmezni tudjuk őket. Az értelmezés sikerességéhez látnunk kell, hogy a beszélők milyen körülmények közt tartják mondataikat igaznak. A nyelv egészét értjük meg, miközben egyes mondatok értelmezésében tévedhetünk, ám ez a meghatározatlanság nem lehet olyan nagy, hogy megakadályozná a helyes interpretációt.

Davidson látszólag nem kételkedik elméletében, holott visszaolvashatjuk erre azt, amit a cselekvés bizonytalanságáról mond: „A cselekvés mindig játék, mivel a cselekvő soha nem lehet biztos abban, hogy miként alakulnak a dolgok.”¹¹⁸ A beszélő cselekvése, viselkedése kíséri a beszédet, a hallgató ennek segítségével értelmez. Davidson is megengedi a részletekben az értelmezési tévedést, de, az okságra hivatkozva, nem az egész szerint. A cselekvő soha nem lehet biztos, de legtöbbször mégis úgy alakulnak a dolgok, ahogy azt cselekvésével szándékozta, mondataink pedig legtöbbször igazak.

Téved aki úgy véli, Davidson radikális interpretációja egy előre megtervezett játék. Sem a beszéd, sem a cselekvés nincs előre leírt szabályokkal rögzítve. A megértés sokkal inkább az oksági világban működő kommunikatív szituáció, ahol a beszélő-értelmező-világ há-

¹¹⁸ Davidson, D., „The Structure and Content of Truth”, 316. „Acting is always a gamble, since an agent can never be certain how things will turn out.”

romszögében a cselekvés és a nyelv maguk alkotják és alkotják újra szabályaikat: „Konvenciók és szabályok nem magyarázzák a nyelvet: a nyelv magyarázza őket.”¹¹⁹ A konvenciókat és szabályokat magyarázó nyelv *létezik* Davidson számára, szemben azzal, amit filozófusok nyelvként vizsgáltak. Ellentétben a hagyományos felfogással, a nyelv kapcsolata a világgal nem referenciális, nem szemantikai, hanem oksági.

Az interpretáció során szükség van a jóindulat elvére, mint lehetőségi föltételre, (*Principle of Charity*), mely szerint az értelmező feltételezi, a beszélő lényegében azt hiszi, ami fennáll, és lehetőleg kevés ellentmondó nézete van.¹²⁰ Az értelmező korrelációt tételez a kijelentés és a külvilág közt, ezért ezt a modellt externálisnak is nevezik. A megfigyelési mondatok értelmezésében sok közös vonás van Davidson és Quine felfogásában, de Davidson visszautasítja tanára internális-empirista ismeretelméletét, ahol a „közvetlen stimulálás” (*proximal stimulation*) elve szerint az idegvégződés mintázatai rövid úton vezetnek (*prompt assent*) a mondathoz. Az externalista Davidson szerint a megértés feltétele, hogy a beszélő és az értelmező közös világon osztozzanak, hiszen „a távolsági stimulus számít az interpretációban”¹²¹. A távolsági referenciaelmélet (*distal theory of reference*) természetesen nem a klasszikus referenciafogalom, mely a jelentés építőköve-elméletéhez tartozik.¹²²

¹¹⁹ Davidson, D., „The Structure and Content of Truth”, 316. „Conventions and rules do not explain language: language explains them.”

¹²⁰ Filozófiai szempontból érdektelen filológiai megjegyzés. A jóindulat elvét Davidson tanára, Quine is használta, ez vezethette arra Joachim Schultét, hogy félreérthetően fogalmazzon: a „Quine által bizonyos célokra fenntartott „principle of charity” (...) korlátozás nélkül kerül alkalmazásra”. Quine és Davidson is megerősíti, hogy az elvet Neil Wilson használta először „Substances Without Substrata” írásában (Review of Metaphysics, XII, 1959, 521–539. V.ö. Quine, W. v. O., *Word and Object*, Harvard, 1960, 59.n.; és Davidson, D., „The Structure and Content of Truth”, 319.n. A Simon Blackburn által kiadott *Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford University Press, 1994.) sem említi a filozófiai fogalom eredetét, csak arról beszél, hogy Davidson használta hangsúlyozottan a fogalmat.

¹²¹ Davidson, D., „The Structure and Content of Truth”, 321. „It is the distal stimulus that matters to interpretation.”

¹²² Ezt a referenciafogalmat Davidson elveti, mondván a „referencia (...)” kiesik. Nem játszik lényeges szerepet a nyelv és a valóság közti kapcsolat ma-

A távolsági elméletben át kell hidalni a szakadékot az igaznak hívé és az igaz között. Tekintettel arra, hogy az igazság az okozott hite alapszik, ez a kérdés középponti. Davidson szerint e szakadék áthidalható, mert (1.) az értelmező meg tudja figyelni, hogy mely okok váltanak ki és melyek nem váltanak ki bizonyos kijelentéseket, továbbá látja a beszélő felszereltségét arra, hogy megállapítsa, mi történik a környezetében. Továbbá (2.) a mondatok egymást élénkítik (*interanimation of sentences*), a beszélő egyes mondatait úgy használja, mint amelyek további mondatok igazságát támogatják. Akkor lépünk a nem állítástól az állításhoz, amikor egy cselekvő az egyik mondat igazságát előnyben részesíti egy másikéval szemben, ez pedig extenzionális viszony egy cselekvő, két mondat és az idő közt, amelyet a mondatok jelentésének ismerete nélkül az értelmező meg tud állapítani. Értelmes lények a megértéshez az okozott igaz hitek alapján, a beszélő-értelmező-világ háromszögén keresztül jutnak el.

Háromszögelés

Davidson háromszögelésnek nevezi antikarteziánus, externalista elméletét, ahol nem a megismerő vagy a nyelv áll szemben az idegen világgal, hanem az igazság a beszélő, az értelmező és a közös világ interakciójában van: „A háromszöget a személy, a társadalom és a közös környezet alkotja.”¹²³ A tudás, az objektivitás és a kommunikáció forrása a háromszög, ahol „nincs hely az igazság relatív fogalmának”¹²⁴. A hagyományos szubjektum-világ szembeállítást elutasítja, az „episztemikus gépezet” működésének, az „episztemológiai ví-

gyarázatában”. Davidson, D., „Reality Without Reference”, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 215–225., 225. „Reference (...) drops out. It plays no essential role in explaining the relation between language and reality.” A referencia a szemantikai igazságelméletekben játszik szerepet, de nem a kauzálisokban.

¹²³ Davidson, D., „Introduction”, *Subjective, Intersubjective, Objective*, xiii–xviii., xvii. „The triangle (is) composed of a person, his society, and the shared environment”.

¹²⁴ Davidson, D., „The Structure and Content of Truth”, 325. „there is no room for a relativized concept of truth”.

russal" való fertőzöttségnek tartja, mely relativizmusához vezet.¹²⁵ Kiemeli, „a tudás megszerzése nem a szubjektívtól az objektív felé haladáson alapul, holisztikusan emelkedik ki és az indulástól kezdve személyek közötti”.¹²⁶ Davidson analitikus iskolázottsága tiltja, hogy szélesebb kontextusba helyezve azt állítsa, a háromszögelés valójában a demokrácia igazságelmélete. De amikor a New York-i Columbia Egyetemen tartott Dewey-előadásainak végén az emberek egymás iránti „vonzódó attitűdjéről”, mint az igazság feltételéről és helyéről mond felejtethetetlen szavakat, akkor ezt a felnőtt, nyílt, modern és minden ember javát szolgáló és mindenkire számító modern demokrácia megalapozó „analitikus” mondatainak és hitvallásának is tekinthetjük. Hagyjuk meg Davidson számára e bevezető utolsó, de talán az „analitikus demokrácia” első szavát: „Felismertük, hogy az igazságnak valamilyen módon a racionális teremtményekhez kell kapcsolódnia; erről a kapcsolatról most kiderült, hogy az emberek közti megértés természetéből ered. A nyelvi kommunikáció, ami az emberek közti finom-szemcsés megértés elengedhetetlen eszköze, kölcsönösen megértett kijelentéseken alapul, amelyek tartalma végül is az igaznak tartott mondatok mintázataiban és okaiban rögzített. Az értelmezés fogalmi alátámasztása az igazság elmélete; ennél fogva az igazság végső soron a hiten alapul, és még végsőbben az egymás iránti vonzódás attitűdjein. DONALD DAVIDSON, University of California/Berkeley”.¹²⁷

¹²⁵ V.ö. Davidson, D., „The Structure and Content of Truth”, 298. „epistemic engine”, „epistemological virus”.

¹²⁶ Davidson, D., *Subjective, Objective, Intersubjective*, xvii. „the acquisition of knowledge is not based on a progression from the subjective to the objective; it emerges holistically, and is interpersonal from the start.”

¹²⁷ Davidson, D., „The Structure and Content of Truth”, 326. „We recognized that truth must somehow be related to the attitudes of rational creatures; this relation is now revealed as springing from the nature of interpersonal understanding. Linguistic communication, the indispensable instrument of fine-grained interpersonal understanding, rests on mutually understood utterances, the contents of which are finally fixed by the patterns and causes of sentences held true. The conceptual underpinning of interpretation is a theory of truth; truth thus rests in the end on belief and, even more ultimately, on the affective attitudes. DONALD DAVIDSON, University of California/Berkeley”

A SZUBJEKTÍV MÍTOSZA

Donald Davidson elmélete

Ebben a fejezetben Davidson szubjektivitás-fogalmához fűzök néhány megjegyzést. Davidson megkérdőjelezi a szubjektivitás karteziánus ismeretelméleti státusát. Azt a fogalmat értelmezi újra, amely az újabb kort meghatározta, és amely ugyanúgy középponti fogalma az utolsó kétszáz év kantianizmusának, mint a politikai-gazdasági individualizmusnak vagy a modern művészet egocentrizmusának.

Véleménye szerint a Descartes által elindított szubjektív szkeptizmuson túl kell lépni, mert nincs összhangban a modern tudományok világgépével. E világgép azt közvetíti számunkra, hogy a világ természeti világ, és értelmezéséhez az okság fogalmára kell támaszkodnunk.

Naturalizmus

Davidson filozófiája mindent átható naturalizmus, melynek kulcsszava az okság fogalma. Az okság az univerzum cementje, és egyetlen tudomány, egyetlen elmélet sem kerülheti meg, amennyiben a valóságról általánosabb értelemben kíván szólni. Természetesen ez nem jelenti, hogy minden beszédmódnak az okságra kellene hivatkoznia, vagy abból kellene kiindulnia, de azt igen, hogy amennyiben a tudás és a cselekvés olyan végső fogalmait akarjuk megragadni, mint „igazság”, „jelentés”, „referencia”, „cselekvés”, „hit”, „fogalom”, „értelmezés”, stb., akkor mindezek alapjaként az univerzumban érvényesülő okságot is figyelembe kell venni.

Az okság előtérbe helyezése és a naturalista alapállás elfogadása nem jelent naiv realizmust vagy azt, hogy bármely igazságelmélet elfogadható, hanem annak feltételezését, hogy a referenciális vagy szemantikai világkapcsolódás helyett az okság fogja garantálni, hogy

a világot olyannak ismerjük meg, amilyen. Rorty hangsúlyozza, „Amikor megemlékezünk arról, hogy Davidsonnak semmi köze nincs ahhoz az elgondoláshoz, hogy az igazság a valóságnak való megfelelésben, vagy annak pontos reprezentációjában áll, akkor rájövünk, nem azt állítja, hogy tudatunk Isten vagy az Evolúció találékonyságának köszönhetően megfelelően van kialakítva arra a feladatra, hogy a valóságot helyesen kapjuk meg. Teljesen egyet tud érteni Goodmannel, Putnammal és Kuhnmal, hogy nincs ilyen feladat, mivel nincs annak Módja, ahogy a Világ Van.”¹²⁸ Rortynak ezt az erős és sok találgatást kiváltott kifejezését Davidson talán nem ilyen radikálisan fogalmazná, de amikor az okság általános elvével értelmezi a világot és benne a nyelvhasználót, továbbá amikor legfontosabb fogalmainkat „egyszerűeknek” tekinti, akkor Rorty értelmezését erősíti.

Davidson kísérletezik ugyan az okság nyelvi megjelenésének vizsgálatával, ám nem jut túl a hétköznapi okságfogalmán, amikor azt mondja, „az ok fogalma legalábbis részben jellemezhető az elégséges és (vagy) szükséges feltételekkel”.¹²⁹ Az okság ugyanúgy, mint a segítségével értelmezett igazság, egyszerű fogalom. Hangsúlyozza, hogy nem lehet minden fogalmunkat megmagyarázni, hiszen akkor körköröséghoz jutnánk: „Egy fogalom csak sajátos forrásokhoz viszonyítva redukálhatatlan. Ha olyan széleskörű, nagy fogalmakhoz érünk, amelyek a filozófusokat foglalkoztatják, mint a jó, igaz, hit, tudás, fizikai tárgy, ok és esemény, egy fogalmat redukálhatatlannak tartok, ha nem lehet olyan fogalmakkal definiálni, amelyek olyan általánosak, mint a redukálandó fogalom, legalábbis olyan világosak és nem vezetnek körbe. Egy ilyen definíció vagy analízis a felsorolt

¹²⁸ Rorty, R., „Is Truth a Goal of Inquiry?”, *Truth and Progress*, Cambridge University Press, 1998, 19–42., 25. „when we remember that Davidson will have no truck with the idea that truth consists in correspondence to, or accurate representation of, reality, we realize that he is not saying that our minds are, thanks to God’s or Evolution’s contrivance, well suited to the task of getting reality right. He can perfectly well agree with Goodman, Putnam, and Kuhn that there is no such task, because there is no Way the World Is.”

¹²⁹ Davidson, D., „Causal Relations”, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon, 1989, 150. „the notion of cause may be at least partly characterized in terms of sufficient and (or) necessary conditions.”

fogalmakról, úgy vélem, kudarcra van ítélve.”¹³⁰ A filozófia egyik feladata, hogy használt fogalmainkat és a világról alkotott képünket, beleértve a szubjektumról, a nyelvről, a kommunikációról alkotott felfogásunkat, az okság és a többi egyszerű fogalom segítségével értelmezze.

Amikor Davidson a világról beszél és benne a gondolkodó és cselekvő emberről, akkor az okság alapvető, nem meghatározott és nem vizsgált fogalom. Ez a felfogás harmonizál ugyan az univerzumból alkotott jelenlegi képünkkel, de mint korábban kimutattam, az okság olyan fogalom marad, amely minden értelmezés feltétele, és mint ilyen, tovább nem értelmezve, ugyanazt a szisztematikus helyet tölti be, mint Kant esetében a transzcendentális megismerési struktúrák, és ezért hasonló következményekre vezet, és hasonló kritikának van kiszolgáltatva, mint amivel Kantot illetik.¹³¹ Továbbá az okság mint értelmezési alap nem hagyja nyitva annak lehetőségét, hogy a fizika haladásával az univerzumnak akár olyan összefüggéseit tárják föl, mely az okság fogalmát is új megvilágításba helyezi. Persze, erre azt lehet válaszolni, hogy a davidsoni „okság” nem fizikai, hanem filozófiai és ismeretelméleti fogalom. Nincs egyetlen leíró képlete sem, nem mérhető, nem matematizálható. Minden fizikai mérés feltétele, ahogy Kant fölfogta. Az sem valószínű, hogy hétköznapi intuíciónk megingatható lenne, mely szerint a fizikai folyamatok szabályszerűek, és azonos körülmények közt azonos dolgok történnek. Ugyanakkor nem tagadható, hogy az okság szorosan összefügg jelenlegi képünkkel az univerzumból, melynek kialakításában a természettudományok döntő szerepet játszottak.

¹³⁰ Davidson, D., „The Irreducibility of the Concept of the Self”, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon, 2001. 85–91., 85. „A concept is irreducible only relative to specified resources. When it comes to the large, grand concepts that concern philosophers, like the good, truth, belief, knowledge, physical object, cause, and event, I think of a concept as irreducible if it cannot be defined in terms that are as general as the concept to be reduced, at least as clear, and that do not lead in a circle. With respect to the concepts I have listed, I think the search for such a definition or analysis is doomed.”

¹³¹ Vö. Boros J., Repräsentationalismus und Antirepräsentationalismus. Kant, Davidson und Rorty, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 47, 1999/4, 539–551. Magyarul: Repräsentacionalizmus és antirepräsentacionalizmus – Kant, Davidson és Rorty, *Gond* 21–22, 1999, 115–127.

A következőkben azt kívánom megvizsgálni, hogy az okság elvének alkalmazása milyen következményekkel jár a szubjektivitás fogalmára. Szerintem, túl azon, hogy a kauzalitás fogalma mindent magyaráz, önmagában szinte semmit nem tartalmaz, az emberi megértés megalapozásán túl, a megértés finomszerkezetének feltárásához nem tud hozzájárulni. Egyrészt nyitva hagyja azokat a kérdéseket, melyek miatt valaki filozófiával kezd foglalkozni, másrészt mindennapi tudásunk, vagy akár a humántudományokban elterjedt megértés magyarázatában vajmi kevés segítséget nyújt. Davidson persze, nem a nagy, átfogó filozófiai kérdésekre kíván válaszolni és a hétköznapi tudást sem kívánja értelmezni. Ellentétben Putnammal, nem a mindennapok tudását szeretné visszahozni a filozófiába, hanem a Quine-tól tanult aprólékos elemzésekkel néhány fogalmat kíván tisztázni és a naturalista okság fogalmával újraértelmezni.

Első személyű tekintély

A tudat, az „önmaga” (*self*) a fizikai világban van, és teljes mértékben kiszolgáltatott az oksági törvényeknek. A ténykérdésen túli „hogyan” feltárása pedig inkább a pszichológia, semmint a filozófia feladata, miközben természetesen filozófusok keresik az „alapokat”. A filozófusnak válaszolnia kell arra a kérdésre, hogy egy teljesen oksági világban milyen módon tudunk beszélni az emberről magáról, a szubjektumról, hiteiről, vágyairól.

Davidson szerint az ismeretelméleti tények feltárásakor nem kerülhetjük meg az egyes szám első személyű tekintélyt, melyhez a nyelven keresztül vezet az út. Az egyes szám első személy olyan „propozicionális attitűdökre” vonatkozik, mint hit, vágy és szándék. Tekintettel arra, hogy a hit a legegyszerűbb és valamennyi attitűdöt kíséri, Davidson a hit értelmezésére összpontosít.¹³²

Szerinte a hitek és propozicionális attitűdök értelmezése megköveteli az első személy tekintélyét, ugyanakkor el kívánja kerülni a szkepticizmust, és ezért az első személy és a harmadik személy tekintélye kapcsán pusztán „természetes aszimmetriáról” beszél.¹³³ A

¹³² Davidson, D., „First Person Authority”, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon, 2001. 4.

¹³³ Davidson, „First Person Authority”, 9. „natural asymmetry”.

fő kérdés, „miért kell feltételeznünk, hogy csak a beszélők – ellentétben értelmezőikkel – nem tévedhetnek szavaik jelentéséről”.¹³⁴ A beszélő kijelentésének megértése során Davidson szerint más eljárást követ a beszélő és mást a hallgató. A hallgató esetében nincs semmi biztosíték, hogy helyesen értelmezi a beszélőt. Ezzel szemben „a beszélő nem értelmezheti (az értelmezőhöz) hasonlóan saját szavait”.¹³⁵ Davidson állításával szemben megmarad a kérdés, hogy a beszélő mikor nem értelmezheti az értelmezőhöz hasonlóan szavait: a beszélés előtt, közben, vagy után? A kérdést részben azért kell feltenni, mert a beszéd viszonylag rövid ideig tartó aktus, míg az értelmezés jóval hosszabb időt vehet igénybe. Ha Davidson a beszélőre a beszélés előtt utal, akkor – bár szavaink az élő beszéd során gyakran minden közvetlen és reflektált tudatos felülvizsgálat nélkül hangzanak el – lehetőségünk van szavainkat megfontolni, ami egyben azt is jelenti, hogy kifejezéseket és vele együtt közvetítendő gondolatot választunk. Ez a beszélő beszédének első értelmezési lehetősége, amikor saját gondolatát és beszédmódját kiválasztja, megformálja, és ez sokban hasonlít a második vagy harmadik személyű értelmező tevékenységéhez. A beszédet követően, a kimondás után pedig a beszélőnek ugyanolyan lehetősége van saját szavainak értelmezésére, újraértelmezésére, mint az értelmezőnek. Ekkor ugyanis beszéde tárgyasul, és számára is mint a közös nyelven elhangzott megnyilatkozás jelenik meg. A kimondás előtt és a kimondás után a beszélő is értelmezi saját szavait, habár a két esetben kétségtelenül különbözők az értelmezés lehetőségei. A beszélőnek döntő módon értelmezőként való fölfogása komolyan gyengíti az első személy Davidson által vázolt tekintélyét.

Davidson úgy véli, a behaviorizmus nem tudta megmagyarázni, és részben ez lett a veszte, „a mentális állapotok egyik leglényegesebb aspektusát: a tényt, hogy az azokat birtokló személy ismeri anélkül, hogy behaviorisztikus evidenciákra kellene hivatkoznia.”¹³⁶

¹³⁴ Davidson, D., „First Person Authority”, 12. „why there must be a presumption that speakers, but not their interpreters, are not wrong about what their words mean”.

¹³⁵ Uo. „The speaker cannot, in the same way, interpret his own words.”

¹³⁶ Davidson, D., „Knowing One’s Own Mind”, *Subjective, Objective, Intersubjective*, 23. „behaviorism was then rejected, in part because it could not explain one of the most obvious aspects of mental states: the fact that

Miközben az értelmezőnek számos szempontot figyelembe kell vennie a beszélővel kapcsolatban (műveltség, temperamentum, életrajz, stb.), addig, Davidson úgy véli, a beszélő, amennyiben azt akarja, hogy megértsék, nem bizonytalankodhat, hogy vajon ő maga általánosan azt gondolja-e, amit mond, miközben lehet, hogy nem jól ismeri az általa használt kijelentések értelmét. A beszélőnek, ha fenn akarja tartani a beszélgetést, arra kell törekednie, hogy megértsék. A beszélő viselkedéssel kíséri beszédét, és az általa használt szavak jelentése megfelel annak, amit ki akar fejezni. Egy valóban beszélgetni és kommunikálni akaró személy mindent elkövet, hogy szavai és viselkedése egymást értelmezzék. Amikor egy mondatot igazként fogad el és ilyenként mond ki, akkor feltételezhető, hogy tudja, mit hisz.

Davidson egyszerűsít. A beszélő, saját hibájából vagy egyéb körülmények miatt, nem mindig biztos mondandójában, szavainak megválasztásában, és cselekedetei sem értelmezik mindig szándékának megfelelően mondandóját. Már Platón hangsúlyozta, igaz, a költőkről beszélve, hogy nem ritkán az értelmező fejt meg egy beszéd helyes jelentését. A beszélő kétségtelenül sajátos autoritással rendelkezik mondandója fölött, és többé-kevésbé tudja is, hogy mit hisz. A hitek ugyanakkor nem választhatók el attól a nyelvtől, amelyen kifejezik őket.

Davidson arról sem nyugtat meg, hogy a beszélő nem csak tudja, amit hisz, de úgy tudja kifejezni, hogy az értelmező is ugyanarra a jelentésre jusson, mint ő maga. A nyelv, miközben – bár nem egyedüli – formálója és szövete a hiteknek, egyben olyan közösségi produktum is, mely megakadályozza, hogy az első személy saját kifejezett hitével teljes mértékben azonosuljon. Mindig van távolság, rés aközött, amit a személy ki akar fejezni – ami részben éppen a hit nem-nyelvi összetevőit, az elsődleges kognitív tartalmakat – és amit a nyelv segítségével ki tud fejezni, miközben a nyelven kifejezett hiten kívül nincs semmi, amiről beszélni tudnánk. Az első személyű tekintély nem ragadható meg a nyelvtől, az értelmezőtől, a nyelvhasználó közösségtől függetlenül akkor sem, ha van, ha „érezzük”, hogy van nem-nyelvi része is. Ezért az első személyű tekintélynek saját tekin-

they are in general known to the person who has them without appeal to behavioristic evidence”.

télye a nem kifejezhető tartományból ered, a kifejezett tekintély egyben a nyelv és a többi nyelvhasználó tekintélye is.

Davidson nem válaszol arra a kérdésre sem, hogy az első személyű tekintély kinek a tekintélye lenne, vagy kinek a számára tekintély. Nem tárgyalja, hogy nem tudjuk meghatározni, kinek a számára, ki előtt lenne tekintély az első személy. (Ráadásul az első személy pusztán nyelvi formaként értelmezhető, amire rövidesen rámutatok.) Egyrészt az értelmező számára nyilván nem, hiszen neki csak az értelmezésen keresztül van hozzáférése az értelmezett, számára második vagy harmadik személyként megjelenő „első személy” nyelvben kifejezett hitéhez. Egy személy kijelentései és hitei a többi személy számára mindig értelmezett kijelentések lesznek. Az „első személy”, ha létezik, csak önmagának létezik: mindenki másnak második vagy harmadik személy, amelyet/akit csak értelmezéssel lehet megközelíteni – más „első személyek” által. Maga az első személy tekintélye is csak az első személynek lenne „megragadható” és hitei igazsága szempontjából érvényes, ám ez azért érdektelen, mert hiteit mindig azon a nyelven kénytelen kifejezni, amely már mindig interpretált – a kijelentés és az értelmezés által. Bár kétségtelenül van a hitnek nem-nyelvi összetevője, ám amikor megragadjuk, értelmezzük, beszélünk róla, vagyis magunk és mások számára a tudatban hozzáférhetővé tesszük, akkor már mindig a nyelvben kifejeződő hittel és tekintéllyel van dolgunk. Az első személy a nem-nyelvi valóságra utaló olyan nyelvi fikció, amely segítségével a valóságban elég jól elboldogulunk, és ami feltétele a nyelvnek, a világmegismerésnek és a kommunikációnak.

Saját tudatunk ismerete

Az első személyű tekintély fogalma egyben fölveti azt a kérdést, hogy saját tudatunkat hogyan ismerhetjük, ismerhetjük-e. Szem előtt kell tartani, hogy maga a tudat, a megismerés alanya tud, önmagát ismeri, a tudatot magát, tárgyként.

Gilbert Ryle szerint gondolatainkat csak akkor ismerjük meg, amikor nyelvi formában megjelennek, ám Davidson ezzel nem ért egyet, szerinte „tudom, mit gondolok, mielőtt beszélek vagy cselek-

szem”,¹³⁷ továbbá „nem látok indokot, hogy azt tartsam, amit nem tudunk kimondani, azt nem tudjuk gondolni”.¹³⁸ Az első megfogalmazás még nem zárja ki a nyelv jelenlétét a gondolatban, a gondolkodást tarthatjuk „belső beszédnek” is, ám további kérdéseket vet fel, hogy tudjuk-e gondolni a kimondhatatlant.

Davidson nem ad választ arra a kérdésre, hogy ha olyant gondolkok, amit nem tudok kimondani, azt egyrészt hogyan tudom magamnak megfogalmazni, honnan tudom magam, hogy gondolkok valamit, ha ez a valami nem közvetíthető nyelvvel, továbbá milyen struktúrával rendelkezik az a gondolat, amelyhez nem tudok szavakat rendelni. Egyáltalán hogy lehet beszélni egy gondolatról, amiről nem tudok beszélni? Nem tudhatom, mit gondolkok, ha gondolatom nincs valamilyen nyelvi formában, bizonyos értelemben már a kimondás „előtt”. Ha ez így van, akkor látszólag teljesen mindegy, hogy beszélek-e, hiszen a magamban- vagy a hangosan beszélés közti különbség pusztán fizikai: hangkibocsátás kérdése. A fizikainál természetesen nagyobb a különbség, a hangos- és a magamban-beszélés közt, hiszen a hallható hangos beszéd csatolja vissza tapasztalható és hatékony módon a gondolkodó beszélőt a nyelv közösségi használatába. Abba a világba, ami a nyelv közege, és ami nélkül nincs nyelv és nincs sem egyéni sem közös gondolkodás. Azt, hogy a nyelvi megformálás előtt tudjuk-e, amit gondolunk, nem tudjuk megállapítani: a nyelvi megformálás előtt nem tudunk semmihez sem hozzáférni.

Ha a hit-tulajdonítás kerülő útján is, és az egyébként például Putnam által is bírált erős kontextualizmusával, továbbá bizonytalan nyelvi formulával, azért Davidson is elismeri a beszéd, a nyelv és a gondolat szétválaszthatatlanságát, mondván, „mindig kíváncsi voltam, vajon beszéd hiányában megvannak-e azok a megfelelő alapok, hogy a bármely gondolat értelmezéséhez szükséges általános hiteket

¹³⁷ Davidson, D., „Knowing One’s Own Mind”, 15. „normally I know what I think before I speak or act”.

¹³⁸ Davidson, D., „Rational Animals”, *Subjective, Objective, Intersubjective*, 95–106., 100. „Nor do I see any reason to maintain that what we can’t say we can’t think.”

tulajdonítsuk”¹³⁹ másutt pedig: „Nem az a tézisem tehát, hogy minden gondolat léte egy, e gondolatot kifejező mondatától függ. Tézisem szerint egy teremtménynek nem lehet gondolata, ha nincs nyelve”.¹⁴⁰ Davidson szerint a nyelv feltétele annak, hogy gondolatok legyenek, de nem szükséges tudni minden gondolatot mondatban kifejezni. Ha a gondolattal rendelkezni nyelvvel rendelkezést jelent, nem világos, miért lehetnek mégis nyelvben nem kifejezhető, tehát nyelvtől független gondolataink.

Úgy vélem, Davidson még indokoltabbá teszi a bírálatot, amikor kijelenti, hogy nincs olyan a világban, mint a nyelv, hanem csak a nyelvi aktivitás: ez pedig a hitek, propozicionális attitűdök folyamatos, a másik emberrel mint nyelvhasználó-társsal való folyamatos létrehozása: „mindannyian olyan szabadon beszélünk a nyelvről vagy nyelvekről, hogy hajlunk elfelejteni, nincsenek ilyesmi a világban; csak emberek vannak és az ő különféle írott és akusztikus produktumaik”.¹⁴¹ Ez a nyelvi aktivitás szorosan összefügg a hitek aktivitásával: hiteink a nyelvvel együtt jönnek létre vagy tűnnek el. Ahogy a nyelv használata sem értelmezhető másként, csak a koherencia és a kontextualitás elve segítségével, a nyelv elemei egymásra utalnak és egymást értelmezik, ugyanígy van ez a hitekkel is. A hitek mint a nyelvi aktivitástól elválaszthatatlan propozicionális attitűdök, maguk is kontextuálisak és általában, tág értelemben, koherensek. Amikor Davidson azt mondja, „hitek támogatják egymást és egymásnak adják a tartalmat. A hitek logikai kapcsolatban is vannak

¹³⁹ Davidson, D., „Rational Animals”, i. m. 99. „I wondered whether, in the absence of speech, there could be adequate grounds for attributing the general beliefs needed for making sense of any thought”.

¹⁴⁰ Davidson, D., „Rational Animals”, i. m. 100. „My thesis is not, then, that each thought depends for its existence on the existence of a sentence that expresses that thought. My thesis is rather that a creature cannot have a thought unless it has language.”

¹⁴¹ Davidson, D., „The Second Person”, *Subjective, Objective, Intersubjective*, 107–122., 108. „we talk so freely about language, or languages, that we tend to forget that there are no such things in the world; there are only people and their various written and acoustical products”.

egymással”¹⁴², ismét megkérdőjelezi a nyelv nélküli egyes gondolatok által felvetett lehetőségét.

Davidson korábbi írásaiban hajlott a hit és a nyelv elválaszthatatlanságának határozottabb hangsúlyozására, miközben egyiknek sem tulajdonított prioritást és visszautasította a kettő teljes összekapcsolását. 1975-ben írt esszéjében állítja, „az igaz hit fogalma az igaz kijelentés fogalmától függ, ez pedig nem lehetséges a közös nyelv nélkül”¹⁴³. Brandom erre a korábbi korszakra hivatkozik, amikor kiemeli, „Davidson állítja, ahhoz, hogy hívők legyünk, mások beszéde értelmezőinek kell lennünk, de ‘sem a nyelv, sem a gondolkodás nem magyarázható a másik fogalmaival, és egyiknek sincs fogalmi elsőbbsége. A kettő, igen, abban az értelemben van összekapcsolva, hogy mindkettőnek szüksége van a másikra, hogy megértsük, de az összekapcsolás nem annyira teljes, hogy elég lenne, még ha értelmesen megerősítést nyer is, hogy magyarázza a másikat.’ Habár Davidson, Dummett tisztán nyelvi elméletének fontos motivációit osztja, valójában e két nézet fontos különbséget illusztrál a két út közt, amelyeken az egyik kiemeli a nyelvi gyakorlatot a fogalmak használatáról gondolkodva. Davidson követelése, Dummettével szemben, arra irányul, hogy összefoglalja a nyelv jelentőségének *relacionális* nézetét az okosság számára: úgy véve, hogy a fogalom használata nem érthető egy olyan kontextusban, amely nem foglalja magában a nyelv használatát, de nem hangsúlyozva, hogy a nyelvi gyakorlatoknak értelmet lehetne adni anélkül, hogy ugyanakkor ne hivatkoznánk olyan intencionális állapotokra, mint a hit.”¹⁴⁴ A gondolat és a nyelv

¹⁴² Davidson, D. „The Emergence of Thought”, *Subjective, Objective, Intersubjective*, 123–134., 124. „Beliefs support one another, and give each other content. Beliefs also have logical relations to one another.”

¹⁴³ Davidson, D., „Thought and Talk”, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 155–170., 170. „the notion of a true belief depends on the notion of a true utterance, and this in turn there cannot be without shared language”.

¹⁴⁴ Brandom, R., *Articulating Reasons*, Harvard University Press, 2000. 5–6. „Davidson claims that to be a believer one must be an interpreter of speech of others, but that ‘neither language nor thinking can be fully explained in terms of the other, and neither has conceptual priority. The two are, indeed, linked in the sense that each requires the other in order to be understood, but the linkage is not so complete that either suffices, even when reasonably reinforced, to explicate the other.’ (Davidson, D., „Thought and Talk”, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon, 1984, 156.)

összefüggéséről Frege óta vita folyik az analitikus filozófiában, aki mint ismert, a gondolatok elemzését a nyelv elemzésével kívánta fölváltani, mondván, „Meglepő, a nyelv teljesítménye, amennyiben néhány szótaggal félreérthetetlenül sok gondolatot kifejez, hogy még egy a föld polgára által először megragadott gondolat számára is ruházatot talál, amelyben azt egy másik ember is fölismerheti, akinek pedig teljesen új. Nem lenne ez lehetséges, ha a gondolatokban nem tudnánk részeket megkülönböztetni, melyeknek mondatrészek felelnének meg, úgy hogy a mondat fölépítése a gondolat fölépítésének képeként érvényesülhetne.”¹⁴⁵ A szerzők, akár Davidson, gyakran eltérő módon hangsúlyozzák a gondolat és a nyelv viszonyát, hol azt kiemelve, hogy a nyelv nem működhetne, ha nem feltételeznénk mentális állapotokat, intencionalitást, hol pedig azt, hogy a nyelv nélkül nem lennének gondolataink.¹⁴⁶

A nyelv-gondolat viszony bármelyik pólusát hangsúlyozzuk, mindig szem előtt kell tartanunk, hogy a nyelv hiteink feltétele, szöveve, és kérdés, „vajon tudjuk-e irracionalitás, inkonzisztencia vagy

Although Davidson shares some important motivations with Dummett's purely linguistic theory, in fact these two views illustrate an important difference between two ways in which one might give prominence to linguistic practice in thinking about the use of concepts. Davidson's claim, by contrast to Dummett's, serves to epitomize a *relational* view of the significance of language for sapience: taking it that concept use is not intelligible in a context that does not include language use, but not insisting that linguistic practices can be made sense of without appeal at the same time to intentional states such as belief.”

¹⁴⁵ Frege, G. „Gedankengefüge” (1923.), *Logische Untersuchungen*, G. Patzig (Hrsg.), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1976., 72. Idézi Dummett, M., *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt, Suhrkamp, 1992, 82. „Erstaunlich ist es, was die Sprache leistet, indem sie mit wenigen Silben unübersehbar vielen Gedanken ausdrückt, dass sie sogar für einen Gedanken, den nun zum ersten Male ein Erdbürger gefasst hat, eine Einkleidung findet, in der ihn ein anderer erkennen kann, dem er ganz neu ist. Dies wäre nicht möglich, wenn wir in dem Gedanken nicht Teile unterscheiden könnten, denen Satzteile entsprächen, so dass der Aufbau des Satzes als Bild gelten könnte des Aufbaues des Gedankens.”

¹⁴⁶ Például Gareth Evans a gondolatok elsőbbségét, Michael Dummett pedig a nyelv elsőbbségét hangsúlyozza. Vö. Dummett, i. m., 112.–113. Dummett művének tizenharmadik fejezetében részletesen foglalkozik a nyelv-gondolat viszonnal, i. m. 111–156.

konfúzió nélkül egyszerűen és egyenesen azt gondolni, hogy van olyan hitünk, amilyen hitünk nincs vagy azt gondolni, hogy nincs olyan hitünk, amilyen van”.¹⁴⁷ Davidson itt Descartes szkeptikus kérdését ismétli meg, a hitre való gondolás és a hit kapcsolatában, amit hit és „metahit” viszonyának is nevezhetünk. Hogyan lehetséges, azt hinnünk, van hitünk, miközben nincs? Másként is megfogalmazza a kérdést, mondván, „látszólag nem tudjuk, mit gondolunk – legalábbis azon a módon, ahogy gondoljuk, hogy tudjuk”.¹⁴⁸ Ez a látszólagos ellentmondás feloldható, ha figyelembe vesszük Davidson kauzális episztemológiáját. Eszerint hiteinket a fizikai világ okozza.¹⁴⁹ A hitek az indokok teréhez tartoznak, tehát tartalmuk a szemantika kérdése, ám eredetük nem szemantikai, hanem oksági. Ennél fogva hiteink csak olyan hitek lehetnek Davidson szerint, amelyek a valóságos világ által okozottak. Ezért hiteink többnyire igazak. Davidson szavaival, „Ha a szavak és a gondolatok a legalapvetőbb esetekben azokról a fajta tárgyakról és eseményekről szólnak szükségszerűen, amelyek általában okozzák őket, akkor nincs helye a kar-teziánus kétségeknek ezen tárgyak és események független létezésével kapcsolatban. Lehetnek persze kétségek. De nincs szükségünk semmire, amiben kétségtelenül igazságban kell lennünk ahhoz, hogy biztosak legyünk, többnyire igazságban vagyunk a világ természete felől”.¹⁵⁰ Az a kérdés marad ezek után, lehetséges-e, hogy nem is-

¹⁴⁷ Davidson, D. „Knowing One’s Own Mind”, 18. „the question is whether we can, without irrationality, inconsistency, or confusion, simply and straightforwardly think we have a belief we do not have, or think we do not have a belief we do have.”

¹⁴⁸ Davidson, D. „Knowing One’s Own Mind”, 25. „we apparently do not know what we think – at least in the way we think we do”.

¹⁴⁹ Egy további helyen így ír Davidson erről a kérdésről: „Meggyőző érvek vannak amellett, hogy (...) hitek (és jelentések és más proposicionális attitűdök) tartalmának helyes meghatározása részben a hívó és a világ olyan eseményei és tárgyai közti kauzális viszonyoktól függ, melyeket az nem feltétlenül ismer.” Davidson, „What is Present to the Mind”, i.m. 60. „There are convincing arguments to show that the correct determination of the contents of beliefs (and meanings and other propositional attitudes) depends in part on causal connections between the believer and events and objects in the world of which he may be ignorant.”

¹⁵⁰ Davidson, D. „The Myth of the Subjective”, i. m. 45. „If words and thoughts are, in the most basic cases, necessarily about the sorts of objects

merjük föl saját okozott hiteinket, és olyan hitről hisszük, hogy hisszük, amelyet valójában nem hiszünk, vagyis amelyeket nem a világ okozott. Azt kérdezzük tehát, nem búj-e belénk egy csaló démon, amikor olyan hitről hisszük, hogy van nekünk, ami valójában nincs nekünk.¹⁵¹

and events that commonly cause them, there is no room for Cartesian doubts about the independent existence of such objects and events.”

¹⁵¹ Ez a kérdés természetesen nem új, a preszokratikusokat, a klasszikus görög filozófusokat, Ágostont ugyanúgy foglalkoztatta, mint az újkor ismeretelméleti kérdésfeltevésének késő középkori előfutárát, Ockhamot. Ockhamnál például a tudás bizonytalansága a későbbi Descartes-tal ellentétben, nem a csaló Istentől (*Dieu trompeur*), hanem a mindenható isteni erőtől ered (*per divinam potentiam absolutam*). Általa lehetséges, hogy ne azt lássuk, ami a látásunkon kívül van, hiszen képes arra, hogy megszünteti a tárgyat, amit látunk, de megőrzi magát a tárgylátást. Ha ugyanis egy égitest látványa érdekében képes volt megteremteni az égitestet és a látás képességét, akkor képes arra is, hogy égitest nélkül is fenntartsa az égitest látványát. Ockham: „Minden abszolút dolog, amely a hely és a szubjektum tekintetében egy másik abszolút dologtól különbözik, az isteni hatalom által képes anélkül is létezni; ugyanis nem tűnik valószínűnek, hogy ha Isten egy abszolút dolgot, mely az égen létezik, el akar pusztítani, ahhoz szüksége lenne arra, hogy valamit, ami a földön létező, szintén elpusztítson. De az intuitív látás, úgy az érzéki, mint a szellemi is, abszolút dolog, amely hely és szubjektum tekintetében a tárgytól különbözik. Ahogy ha én intuitíve az égen egy csillagot érzéki és szellemi intuitív látással nézek, ez a látás, hely és szubjektum szerint, különbözni fog a nézett tárgytól. Tehát a nézés tovább fenn állhat, még ha a csillag el is pusztult.” W. Ockham, *Ordinatio sive Scriptum in librum primum Sententiarum* (*Scriptum in I librum Sententiarum, Prologus, quaestio 1, articulus 1.*) Az Ockham-idézetet a következő kötetből vettem: R. Imbach, *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, Stuttgart, Reclam, 1984, 161. *Omnis res absoluta distincta loco et subiecto ab alia re absoluta potest per divinam potentiam absolutam exsistere sine illa, quia non videtur verisimile, quod, si Deus vult destruere unam rem absolutam existentem in caelo, quod necessitetur destruere unam aliam rem existentem in terra. Sed visio intuitiva tam sensitiva quam intellectiva est res absoluta distincta loco et subiecto ab obiecto. Sicut si videam intuitive stellam existentem in caelo, illa visio intuitiva, sive sit sensitiva sive intellectiva, distinguitur loco et subiecto ab obiecto viso; igitur ista visio potest manere stella destructa”.*

Gondolni valamit mentális aktivitás; propozicionális attitűddel, hittel rendelkezni azt jelenti, hogy rendelkezünk a nyelv által strukturált kognitív tartalommal. A nyelvi kifejezés egy értelmező számára jelentéssel bírhat, a jelentés a nyelv használata, a nyelv megjelenése, vagy „működése” a gondolkodásban és a cselekvésben. Míg a gondolkodás formális mentális aktus, a hit pedig tartalmi és okozott, illetve a nyelvi kontextus által „indokozott”, inferenciális, addig a jelentés a nyelv elfogadott működésmódja, a kommunikációban, a gondolkodásban és a propozicionális attitűdökben.

Davidson iménti példájában hit és gondolkodás viszonyában a jelentés a hit nyelvi összetevőjének azonosításaként jelenik meg. A kérdés tehát, lehetséges-e, hogy okozás vagy nyelvi közvetítés révén rendelkezünk nyelvi struktúrával, miközben nem rendelkezünk, és vélhetjük-e, hogy nem rendelkezünk nyelvi struktúrával, miközben rendelkezünk. Tekintettel arra, hogy saját gondolatainkból és a nyelvből nem tudunk kilépni, tehát nem tudjuk megmondani, hogy a nyelven túl mi okozta a hitet, ezért a kérdésre nem tudunk válaszolni. De mit mond Davidson?

Davidson álláspontját Putnam „The Meaning of ‘Meaning’” írásával szemben próbálja kifejteni. A „botlás köve” Putnam azon kijelentése, mely szerint „a jelentések éppen nem a fejben vannak”¹⁵². Putnam mellett érvel, hogy a szavak jelentése nem csak attól függ, hogy mi van a fejben. Felfogása szerint a szó jelentése és használata közt eltérés van, mivel a szavak használatának megtanulása még hozhatja magával ugyanazon szó különféle jelentéseit. Két ember ugyanabban a fizikai állapotban lehet, ami ugyanazon szavak gondolását vagy kiejtését jelentheti, ám a szavaknak mégis különböző jelentésük lehet.

Davidson szerint, ha emberek helyesen használnak szavakat, akkor gondolataiknak (hiteiknek, vágyaiknak, intencióiknak), legalábbis részben, a személyen kívüli eseményeknek és tárgyaknak kell megfelelniük. Ez a megfelelés a jelentés. Ha a jelentések nem lennének a fejben, vonja le Davidson a következtetést, akkor a hitek

¹⁵² Putnam, H., „The Meaning of Meaning”, *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, 1975. 215-271. „‘meanings’ just ain’t in the head”.

és a vágyak sem lehetnének ott. Bár egyetértek Davidson Putnam-kritikájával, ez úgy vélem, nem következik. A hitek és a vágyak egyének állapotai, ezen állapotok interakciója a világgal adja a jelentést. Amikor tehát Putnam azt állítja, hogy a jelentések éppen nem a fejben vannak, akkor, szerintem nem azt mondja, hogy a fejben nincsenek, hanem azt, hogy a fejen kívül másutt is vannak, nevezetesen, ha így akarjuk kifejezni, éppen abban a háromszögben, amiről Davidson beszél: a fej mellett a másik fejében és a világban, valamint a három interakciójában.

Davidson tovább bírálja Putnamet mondván, „Putnam úgy tartja, sok filozófus hibásan feltételezte, hogy az olyan pszichológiai állapotok mint hit és egy szó jelentésének tudása (I) 'belső' abban az értelemben, hogy nem feltételezik más individuális létező létét, mint azon szubjektumét, akihez az adott állapot tartozik, és hogy (II) ezek a pszichológiai állapotok azok, melyeket úgy azonosítunk és különítünk el, ahogy hiteket és más propozicionális attitűdöket. Miután pedig a mentális állapotokat és jelentéseket úgy azonosítjuk és különítjük el, mint amelyek részben a szubjektumtól különböző tárgyak és események, Putnam azt hiszi, hogy (I) és (II) elkülönülnek: szerintem egyetlen állapot sem teljesíti mindkét feltételt”¹⁵³. Davidson szerint Putnam elkülöníti a pszichológiai állapotokat a propozicionális attitűdöktől, ám erre ez utóbbinak egyetlen elfogadható érve sincs.

Putnam e tétele révén minden további nélkül tekinthető a hagyományos karteziánus paradigma képviselőjének. Szigorúan elkülöníti a pszichológiai állapotokat és a jelentéseket, mondván, hogy a jelentések részben „odakint” vannak, míg ezt a pszichológiai állapotról nem mondhatjuk el. Az ikerföldön lakó Putnam ugyanazzal a pszichológiai állapottal bírhat, mint az általunk is ismert filozófus pro-

¹⁵³ Davidson, „Knowing One's Own Mind”, i. m. 19. „Putnam holds that many philosophers have wrongly assumed that psychological states like belief and knowing the meaning of a word both are (I) 'inner' in the sense that they do not presuppose the existence of any individual other than the subject to whom the state is ascribed, and are (II) the very states which we normally identify and individuate as we do beliefs and the other propositional attitudes. Since we normally identify and individuate mental states and meanings in terms partly of relations to objects and events other than the subject, Putnam believes that (I) and (II) come apart: in his opinion, no states can satisfy both conditions.”

fesszor e földön, ám a „víz” szó jelentése más-más a számukra. Ezért kényszerül Putnam annak bizonyításkényszerébe, hogy nem vagyunk agyak a tartályban. Hiszen ha pszichológiai állapotunk és propozicionális attitűdjeink, kijelentéseink jelentései élesen elkülönülnek, akkor az igazságot valamilyen módon garantálni kell. Putnam az agyak-a-tartályban gondolatkísérletében kénytelen az „is-teni” nézőpontból argumentálni, amint azt mestere Descartes is teszi, de ez érvényteleníti érvét.

Davidson ezzel szemben a pszichológiai állapotokat és a propozicionális attitűdöket a szubjektum olyan beállítódásának tartja, melyek a világ által okozottak, és ennek révén a világhoz is tartoznak. Számára a „belső” állapotok a test állapotai, ugyanakkor nem csak az adott testhez tartoznak, mivel a külvilággal való oksági kapcsolat révén jönnek létre.

Visszatérve Putnam érvéhez, az ikrek bár ugyanazt mondják, „víz”, ám nem ugyanazt gondolják, az egyik a földi vízre, a másik az ikerföld XYZ összetételű víznek nevezett folyadékára. Putnam ezzel véli bizonyíthatónak a hitek és jelentések elkülönülését, melyet Davidson megkérdőjelez. Amikor azt a kérdést teszi föl az ikrekről, „Vajon tudják mit hisznek?”¹⁵⁴ akkor azt válaszolja, hogy mivel nem ismerik a víz összetételét, ezért hiteiket olyan külső összefüggések határozzák meg, melyeket csak részben ismernek (ismerik a víz látható fizikai tulajdonságait, de nem ismerik az összetételét). Hiteik nem pusztán pszichológiaiak. Ebben az esetben viszont nincs olyan külső vagy belső kulcs, amelynek segítségével bármely beszélő meg tudná mondani, hogy milyen állapotban van, és mi a kettőjük vize közti különbség. Arra kellene jutnunk, hogy egyik beszélő sem tudja, hogy mit gondol. A világ megismerhetőségének kétségbevonása helyett belső szkepticizmus jelenik meg: nem tudjuk, hogy mit hiszünk, habár hiteink a világra irányulnak.

Mint Peirce, Rorty, Davidson, számtalanszor hangsúlyozták, a karteziánus szkepticizmus megoldhatatlan problémákat vet föl. Ha feltételezzük, hogy egy mentális tárgy nincs szemantikai összefüggésben a világgal, akkor soha nem fogunk a világról semmit meg tudni fogalmaink segítségével, és ugyanígy mások esetében sem tudnánk ilyen gondolatokat elfogadni. Ha viszont egy ilyen tárgy

¹⁵⁴ Davidson, i. m. 21. „do they know what they believe?”

összeköttetésben lenne a világgal, akkor nem lenne tisztán mentális, és nem jelenhetne meg tisztán a tudatnak.

Davidson a karteziánus szkepcitizmussal szemben az első személyű tekintély oksági magyarázatát állítja. Eszerint egy személy szavainak jelentése azon tárgyak és események fajtáitól függ, melyek azt okozzák, hogy egy személy bizonyos szavakat alkalmazhatónak tart. E szavak alkalmazása a világgal oksági kapcsolatban van, ennél fogva a személy legtöbbször helyesen alkalmazza őket. „Az első személyű tekintély, a nyelv társadalmi jellege, a gondolat és jelentés külső meghatározói természetesen együtt vannak, ha egyszer föladjuk a szubjektív mítoszt, az eszmét, hogy a gondolatok mentális tárgyakat követelnek.”¹⁵⁵ Ezzel eljutottunk a szubjektív mítoszának Davidson-féle felszámolásához.

A szubjektív mítosza

A szubjektív karteziánus mítoszt Davidson feloldja a szubjektív-objektív-interszubjektív azon hármasságában, melyben csak csomópontok és kapcsolatok, de nem ontológiai vagy akár episztemológiai entitások jelölhetők ki. Hiteink nem reprezentálnak semmit, hiszen nincs szemantikai kapcsolatuk a világgal, maguk is okozottak, az oksági lánc sajátos elemei. A szubjektivitás fogalmából megőrzi azt, hogy a gondolatok magánjellegűek, amennyiben a tulajdonhoz hasonlóan egy személyhez tartoznak. A gondolat annyiban egy személyé, hogy ha az övé, akkor úgy tud róluk, ahogy senki más. De ezen túl nincs szubjektivitás: a gondolat a közös világ része. Mások éppen az oksági viszonyokon keresztül tudják meg, hogy mi mit gondolunk: ahogy gondolataink és kifejezéseink az oksági világgal interakcióban vannak. A szubjektum ontológiai értelemben megragadhatatlan, ismeretelméleti értelemben mindig talány marad, nyelvileg pedig fikció.

Mindezek mellett és ellenére nem tagadhatjuk, hogy az egyes szám első személy megjelenik a nyelvhasználatban és a cselekvés-

¹⁵⁵ Davidson, i. m. 38. „First person authority, the social character of language, and the external determinants of thought and meaning go naturally together, once we give up the myth of the subjective, the idea that thoughts require mental objects.”

ben, mint ahogy az anomáliás monizmus davidsoni tétele szerint a mentális szótár is használható és nem tudunk lemondani róla még akkor sem, ha a pontosságra törekvő tudományokban kevésbé alkalmazható. A mentális események ugyanolyan valóságosak Davidson szerint, mint a fizikai események, hiszen minden mentális eseménynek megfelel, sőt azonos vele egy fizikai, és a mentális állapottulajdonításokat is objektíveknek foghatjuk föl.¹⁵⁶

Miközben a szubjektivitás egyrészt megragadhatatlan, másrészt fikció, a mentális eseményeket és az egyes szám első személy tekintélyét nem tagadhatjuk, hiszen akkor a mindennapi megértésünkől kellene búcsút vennünk. Davidson elfogadhatónak tartja, ha a történetileg terhelt és félreértésekre okot adó szubjektivitás fogalma helyett az „önmaga” (*self*) fogalmát használjuk, amely az igazság vagy az okság fogalmához hasonlóan redukálhatatlan, és mint Rorty hangsúlyozza, „az ember mentális állapotaiból áll: hiteiből, vágyaiból, hangulataiból, stb. (...) az önmaga nem valami, melynek vannak hitei és vágyai, hanem egyszerűen ezen hitek és vágyak hálózata.”¹⁵⁷ Davidson hozzájárult az olyan uralkodó és „szubsztancializált” fogalmak felszámolásához, mint a „szubjektív-” és a „tudat mítosza” valamint a reprezentáción alapuló igazságelmélet, a séma-tartalom megkülönböztetés.

Nem-reduktív fizikalizmusával, anomáliás monizmusával egyaránt érvényesként fogadja el a tudományok, az irodalom és a hétköznapi nyelvét, és ezzel megnyitotta az analitikus filozófiát olyan területek felé, melyek elől az korábban a tudományosság leple alatt elzárkózott. Nem lehet véletlen, hogy vele kapcsolatban a preszokratikusok előzetesen rögzített rendszer nélküli és előítéletmentes probléma közvetlenségét és nyitottságát emlegetik, és hogy olyan huszadik századi filozófusokkal emlegetik együtt, mint Heidegger, Derrida vagy tanára és mestere, Quine. Vele az analitikus fi-

¹⁵⁶ Vö. Davidson, „Interteminism and Antirealism”, i. m. 69–84. különösen 71–72.

¹⁵⁷ Rorty, R., „Non-reductive Physicalism”, *Objectivism, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, 1991, 113–125., 123. „ ‘the self’ (...) consists of the mental states of the human being: her beliefs, desires, moods, etc. (...) the self is not something which ‘has’ the beliefs and desires, but is simply the network of such beliefs and desires.”

lozófia belülről tette meg azt a lépést, melyet Rorty az analitikus filozófiából kilépve próbált megtenni.

AGYAK A TARTÁLYBAN

Hilary Putnam gondolat kísérletének kritikája

Hilary Putnam széles körben ismert és vitatott írásában, „Agyak a tartályban” – „Brains in a vat”¹⁵⁸ a karteziánus kérdést vizsgálja, vajon megtéveszthetnek-e bennünket érzékeink vagy „szenzoriális bemeneteink” (*sensorial inputs*). Putnam gondolat kísérletet végez, melyben azt állítja, hogy még ha el is fogadnánk a hipotézist, hogy agyak vagyunk egy tápszerrel teli tartályban, ahol az agyak egy nagyteljesítményű számítógéppel vannak összekötve, akkor is be tudnánk bizonyítani, hogy nem ilyen agyak vagyunk. Mint mondja, „azt állítom, hogy megadhatunk olyan érvet, amely bemutatja, hogy nem vagyunk agyak a tartályban.”¹⁵⁹

A következőkben öt kérdést kívánok föltenni és megpróbálok kidolgozni néhány érvet amellett, hogy miért nem működik Putnam argumentuma, mely szerint teljes bizonyossággal állíthatjuk, hogy nem vagyunk agyak a tartályban:

1. „Ha ... agyak lennénk a tartályban, tudnánk ... azt *mondani* vagy *gondolni*, hogy azok vagyunk?”¹⁶⁰
2. Nem a fejben vannak a jelentések? Tudunk valamit is mondani a referenciáról?
3. Miért vannak „agyakat tartalmazó tartályok” agyakban?

¹⁵⁸ Putnam, H., „Brains in a vat”, *Reason, Truth and History*, Cambridge, University Press, 1981 (several reprints, citations from 1992 reprint), 1–21. Magyarul: „Agyak a tartályban”, fordította Ruzsa Ferenc, *Magyar Filozófiai Szemle*, 2002/1–2, 1–22.

¹⁵⁹ Putnam op. cit. 8. „I am claiming that there is an argument we can give that shows we are not brains in a vat”.

¹⁶⁰ Putnam, op. cit. 7. „Could we, if we were brains in a vat in this way ... *say* or *think* that we were?”

4. Miért van több agy egyetlen tartályban?
5. Mi lehet a gondolatkísérletek filozófiai relevanciája?

Téziseim:

1. Akár agyak vagyunk a tartályban, akár nem, nem tudnánk *megmondani* vagy *gondolni*, hogy azok vagyunk-e vagy sem. (Putnam tézise: Ha agyak lennénk a tartályban, nem tudnánk azt *mondani* vagy *gondolni*, hogy azok vagyunk.¹⁶¹)
2. A jelentések a fejben is vannak, és a referenciáról semmi értelmeset nem tudunk mondani.
3. Nem az a kérdés, hogy tartályban lévő agyak vagyunk-e, mivel ezt a kérdést nem tudjuk megválaszolni. Az igazi kérdés, hogy miként kerül az agyakba az „agyat tartalmazó tartály” képzete?
4. Putnam gondolatkísérletéhez nincs szükségünk egynél több agyra.¹⁶²
5. Putnam érve nem azon a módon működik, ahogy ő azt szeretné. Egy gondolatkísérletnek mind logikailag mind oksági értelemben konzisztensnek kell lennie. Ez a tézis megfelel Quine tézisének az analitikus-szintetikus megkülönböztetés elvetéséről, és Davidson tézisének a sémataralom különbség eliminálásáról. De ha még valaki nem is fogadja el ezeket a tételeket, plauzibilis fenntartani, hogy ha gondolatkísérletei nem lehetségesek vagy nem plauzibilisek egy oksági világban, akkor az érv nem lehet sikeres – és nem segít a filozófiai megértésben.

1. *Ha ténylegesen agyak lennénk a tartályban, akkor nem tudnánk mondani vagy elgondolni, hogy azok vagyunk vagy nem vagyunk azok. Nem lennénk képesek dönteni ebben a kérdésben. Ugyanez igaz arra, ha nem vagyunk agyak a tartályban.*

Miközben tételem mellett próbálok érvelni, kísérletet teszek Putnam érve rekonstrukciójára.

Putnam agy-a-tartályban érve szorosan összekapcsolt a referencia problémájával. Az, hogy megválaszoljuk a kérdést, értelmesen tu-

¹⁶¹ Putnam, *ibid.* „I am going to argue that the answer is ‘No, we couldn’t.’”

¹⁶² Vö. Putnam, *op. cit.* 6.

dunk-e valamit arról mondani, hogy agyak vagyunk-e a tartályban, azon kérdés megválaszolásától függ, hogy miként tudjuk igazolni állításainkat a külső világról. Putnam fölteszi a kérdést, „Hogy képes a gondolat kiérni, és ‘megragadni’ azt, ami külső?” és „Hogyan lehetséges az intencionalitás és a referencia?”¹⁶³ A gondolatok az elmében vannak, hogyan lehetséges, hogy ki tudnak érni a tudaton kívülre és képesek helyes vagy igaz módon valami külsőre vonatkozni? Ha a gondolat meg tudja ragadni azt, ami külső, akkor nem vagyunk agyak a tartályban. Ha nem képes erre, akkor hogy lehetséges azt állítani, ahogy feltételezzük, hogy nem vagyunk agyak a tartályban? A szemantikai externalizmus képviselői azt állítják, hogy lehetséges a gondolatok kiérése az elmén kívülre, de az internalisták azt válaszolják, hogy nem értik, milyenek is lennének a gondolatok az elmén kívül. Számukra a gondolatok, a hitek az elmében vannak, és nem nyilvánvaló, hogy lehetséges, hogy a gondolatok „a külső világról” szólnak vagy arra vonatkoznak.

Putnam visszautasítja a „referencia mágikus elméleteit” (*magical theories of reference*), mely szerint szükségszerű kapcsolat lenne a mentális reprezentáció és aközött, amit reprezentál, a név és a név hordozója közt. A fizikai reprezentációknak csak akkor van tárgyakkal kapcsolatuk, ha az intencionalitás is megjelenik a színen. Az intencionalitás lenne a külső világ „megragadója”. De ténylegesen lehet az?

Putnam nem veszi figyelembe, hogy míg fizikai struktúrák nem referálnak intencionalitás nélkül, addig mentális képek mint mentális „események” magukban foglalják az intencionalitást. Mentális képek valamiről vannak, valamire irányulnak, és ezt a „valamirőliséget” és irányulást szokták intencionalitásnak nevezni. De még az intencionalitás esetében is megmarad a kérdés, vajon a „dolog ott” létezik-e a mentális képen kívül. Ha van itt kérdés, akkor az, hogy mi a kapcsolat természete a kép és a dolog, a mentális reprezentáció és a reprezentált közt.

Putnam hangsúlyozza, hogy „a mentális reprezentációknak nincs inkább szükségszerű kapcsolata azzal, amit reprezentálnak, mint a

¹⁶³ Putnam, op. cit. 2. „How can thought reach out and ‘grasp’ what is external?”; „How is intentionality, reference, possible?”

fizikai reprezentációknak¹⁶⁴, ahol a fizikai reprezentációk szavak, képek vagy alakzatok. Putnam példát hoz állítására, mondván, lehetséges, hogy földönkívüli emberi lények, amelyek soha nem láttak fát, ha egy fa képét kapják maguk elé, nem tudják kitalálni, hogy mit is reprezentál a kép. Ebben az esetben azok az emberi lények ugyanazzal a mentális képpel rendelkeznek, mint mi magunk, de számukra az nem egy fa reprezentációja. Ha Putnam ellenében úgy véljük, Davidsonnal és Rortyval, hogy nem léteznek mentális képek propozicionális attitűdök (hitek, vágyak) nélkül, akkor könnyű megérteni, hogy azok az emberek, akik soha nem láttak valódi fákat, nem azzal a propozicionális attitűdökkel kötik össze a fa képét, mint mi magunk. Ha hiszünk abban, hogy a mentális képek saját konceptuális hálózatunk és valamennyi hitünk által kontextualizáltak, akkor azt mondhatjuk, hogy egy másik bolygón élő emberek, akik soha nem láttak fákat, nem ugyanazzal a mentális képpel rendelkeznek, mint mi magunk, miközben a fa ugyanazon képére tekintenek. Azon emberek mentális képe intencionálisan nem ugyanazt a „dolgot”, *fát* reprezentálja, mint a mi számunkra, akik láttunk fát, és akiknek empirikus fogalmunk van róla. Következésképpen, Putnam érve nem lehet helytálló, mely szerint lehetséges lenne, hogy mind a földi, mint az ikerföldi emberek ugyanazzal a mentális képpel rendelkezzenek, anélkül, hogy ugyanarra a fajta tárgyra referálnának.

Hasonló a helyzet szavakkal. A szavak semmit nem jelentenek, ha nincs ott valaki, aki érti és kommunikációra használja azokat. Zajok, képek, materiális tárgyak állnak rendelkezésünkre: mind „reprezentálhat” valamit, de csak akkor, ha van valaki vagy van egy közösség, amely azokat kommunikációra használja. Mindez azt jelenti tehát, hogy a „fa” és a „referencia” jelentése nem független az általunk használt valamennyi jelentéstől és szótól.

Putnam azt állítja, hogy majmok véletlenszerűen leírhatnák Hamletet angolul, még ha ennek nagyon kicsi is a valószínűsége, és arra a következtetésre jut, hogy „még a verbális vagy vizuális reprezentációk széles és komplex rendszere sem rendelkezik *belső*, beépített,

¹⁶⁴ Putnam, op. cit. 3. „mental representations no more have a necessary connection with what they represent than physical representations do”.

mágikus kapcsolattal azzal, amit reprezentál.”¹⁶⁵ Annak valószínűsége, hogy a majmok leírják véletlenül Hamletet, gyakorlatilag nulla, és ez azt jelzi, hogy a jelentésnek nagyon összetett rendszerrel kell rendelkeznie, hogy működjön, és kifejeződhessen a kommunikációban. Még ha egy majom teljesen véletlenül le is írná Hamletet, annak „végtelenszer” kisebb valószínűsége lenne, hogy ehhez kapcsolódóan még egy Shakespeare drámát leírjon, és aztán egy harmadikat, és így tovább, és aztán még értelmezné vagy akár meg is rendezné a darabokat. A szavak és a mentális képek természetesen nem reprezentálják belsőleg azt, amiről szólnak. Nincsenek szavak és mentális képek, melyek belsőleg reprezentálnak: csak szavak, mentális képek, cselekvések, kijelentések, érvek, értelmezések vannak, és ezek együtt alkotnak egy olyan egészet, melyet nem tudunk teljesen leírni és megérteni, ha elválasztjuk ezeket egymástól. Egy pragmatikus és holista nézőpontból egy izolált „belső reprezentációnak” vagy „belső jelentésnek” nincs értelme. Kövek, szavak nem reprezentálnak és nem kommunikálnak a maguk erejéből semmit. De ha használjuk őket, akkor *mi* kifejezhetünk valamit és kommunikálhatunk velük.

Putnam a következőképpen írja le „agyak a tartályban” gondolkísérletét: „képzeld el, hogy egy emberi lényt (képzeld el, hogy ez te vagy), alávetettek egy gonosz tudós operációjának. A személy agyát (a te agyadat) eltávolították a testtől és egy tápoldattal teli tartályba tették, amely az agyat élve tartja. Az idegvégződéseket szupertudományos számítógéppel kapcsolták össze, amely azt okozza, hogy a személy, akié ez az agy, azzal az illúzióval rendelkezik, hogy minden teljesen rendben van.”¹⁶⁶ Ez Descartes jelenete modern nyelven és körülmények közt, egyetlen jelentősebb fogalmi különbséggel. Putnam feltételezi, hogy ki kell szélesíteni az érvet és azt kell mondani, hogy valamennyi emberi lényt tartályban lévő agyként

¹⁶⁵ Putnam, op. cit. 5. „even a large and complex system of representations, both verbal and visual, still does not have an *intrinsic*, built-in, magical connection with what it represents”.

¹⁶⁶ Putnam, op. cit. 5–6. „imagine that a human being (you can imagine this to be yourself) has been subjected to an operation by an evil scientist. The person’s brain (your brain) has been removed from the body and placed in a vat of nutrients which keeps the brain alive. The nerve endings have been connected to a super-scientific computer which causes the person whose brain it is to have the illusion that everything is perfectly normal.”

kellene feltételeznünk. Ez ugyanakkor nem szükségszerű az érv szempontjából.

A kérdéshez, hogy vajon képesek vagyunk-e mondani vagy gondolni, hogy agyak vagyunk a tartályban, ha azok vagyunk, vagy a feltételezéshez, hogy ténylegesen agyak vagyunk a tartályban, Putnam azt válaszolja, „nem lehetséges hogy igaz legyen, mivel bizonyos módon öncáfoló”.¹⁶⁷ Önmagát cáfoló kijelentések például, hogy „minden egyetemes állítás hamis”, vagy „én magam nem létezem”, ahol a mondat pusztá kijelentése ellentmondásban áll a mondat tartalmával. „Ha meg tudjuk vizsgálni, hogy igaz vagy hamis, akkor nem igaz ... Ennélfogva nem igaz.”¹⁶⁸ Amint Putnam javasolja, ha ellentmondás van a kijelentés aktusa és a mondott tartalom közt, akkor a kijelentésnek hamisnak kell lennie. Putnam kísérletet tesz arra, hogy megmutassa, hogy ha azt mondom, agy vagyok egy tartályban, akkor ennek hamisnak kell lennie, ennél fogva nem vagyok agy a tartályban. De vajon azt is jelenti ez, hogy anélkül, hogy kimondanám ezt, a „valóságban” nem lennék agy a tartályban?

Legalább két nyilvánvaló Putnam által nem feltárt feltevés rejlik érvében. Egyrészt az, hogy a nyelvvel kényszeríthetjük a dolgokat, hogy bizonyos módon legyenek. Miért függene az, hogy agyak vagyunk-e a tartályban attól, hogy azt állítjuk, agyak vagyunk a tartályban, vagy azt, hogy nem vagyunk azok? Valójában akár azok vagyunk, akár nem, az, hogy mit mondunk, ezen a helyzeten nem tud változtatni. A filozófiatörténet legismertebb kísérlete a valóság nyelvi kényszerítésére Anzelm istenérve volt.

A másik feltevés, hogy Putnam említett, önmagukat cáfoló példái olyan negatív állítások, ahol a tagadás aktusa ellentmondásban van az állítás kimondásának aktusával. Más szóval a mondat kimondásával vagy az adott kijelentés igazságértékét tagadom (miközben a mondatot magát – akár állító, akár tagadó mondat – igazként kívánom kimondani), vagy a kijelentés kimondásának valamely feltételét.

El lehetne gondolni öntagadó helyzetet, ahol a kijelentés pozitív tartalma ellentmondana a kijelentés aktusának vagy a kijelentés

¹⁶⁷ Putnam, op. cit. 7. It „cannot possibly be true, because it is, in a certain way, self-refuting”.

¹⁶⁸ Putnam, op. cit. 8. „If we can consider whether it is true or false, then it is not true ... Hence it is not true.”

feltételeinek. De ekkor inkább fizikai feltételekre, semmint logikaiakra kell gondolnunk. Mondhatom például, „E zárt szoba levegője, ahol órák óta vagyok, és ahol beszélek, magas százalékban tartalmaz szénmonoxidot.” A kijelentés tartalma fizikai és fiziológiai ellentmondásban van a mondat kimondásának aktusával, de nem logikai ellentmondásban. Egy ténylegesen megtörténő kimondási aktus, *mint* aktus, megtörténtében nem lehet logikai értelemben lehetetlen, hiszen maga a megtörténés mint olyan bekövetkezik, azaz valóságos. A mondat értelmességének feltételei természetesen ellentmondásban lehetnek a tényleges kijelentéssel, de ez fizikai vagy ismeretelméleti, és nem logikai ellentmondás. A fizikai ellentmondást empirikusan lehet tesztelni, az ismeretelméletit érveléssel lehet igazolni vagy elvetni. Egy kimondott állítás logikai értelemben nem lehet ellentmondásban a kimondás feltételével, hiszen az állítást kimondták. Ami logikai ellentmondásban van önmagában vagy önmagával, az nem történhet meg, legalábbis nem történhet meg úgy, hogy arról tudomást szerezzünk – amennyiben a tudomást szerzés racionális és logikai alapokon áll, és amennyiben a logika a fizika mint tudomány és mint megismerési mód alapjait képezi.

Fizikai ellentmondás, ha azt állítom, hogy emberi lényként nincs szükségem oxigénre. Ismeretelméleti ellentmondás, ha azt állítom, „agy vagyok a tartályban”, de valójában nem vagyok az, vagy ha azt mondom, „nem vagyok agy a tartályban”, holott az vagyok. De ahhoz, hogy az itt lévő lehetséges ellentmondást feloldjuk, valami többre van szükségünk, mint pusztán a nyelv vagy a logika erejére.

Miután azt mondta, nem tudjuk értelmesen azt állítani, hogy agyak vagyunk a tartályban, Putnam egy még erősebb tételt állít föl, mely szerint „adhatunk olyan érvet, mely megmutatja, hogy nem vagyunk agyak a tartályban”. Nem csak, hogy nem tudjuk értelmesen azt állítani, hogy agyak vagyunk a tartályban, azt is meg tudjuk mutatni, hogy nem vagyunk agyak a tartályban.

Putnam időnként megkeveri érvének előfeltételeit, egyszer maguk az agyak-a-tartályban érvelnek státusuk mellett vagy ellen, máskor pedig mi magunk tesszük ezt. Ezzel bennfoglaltan azt a tézist igazolja, hogy bármelyikek is vagyunk, ezt nem tudjuk szigorú filozófiai érveléssel eldönteni. Tehát az érv szempontjából teljesen mindegy, hogy tartályagy diskurál saját (a számítógép által irányított) képzeletével vagy valóságos emberek diskurálnak más emberek-

kel. Közvetlenül azután, hogy azt mondta, érvelni tud amellett, hogy nem vagyunk agyak a tartályban, azt állítja, hogy egy lehetséges világban az emberek nem tudnak utalni vagy referálni arra: „amire mi tudunk referálni ... nem tudják gondolni vagy mondani, hogy ők agyak a tartályban (*még ha azt is gondolják, hogy 'agyak vagyunk a tartályban'*).¹⁶⁹ Számos nehézség merül itt föl. Először is, logikai ellentmondás van a formában. Ha „nem tudják x-et gondolni még x gondolásával sem”, akkor x gondolása eleve lehetetlen. Másodszor, a „referencia” fogalma nem végzi azt a munkát, amelyet Putnam szán neki, mint ahogy erre a következőkben rámutatok. Harmadszor, gondolatkísérletében feltételezi eleve, hogy nem vagyunk agyak a tartályban, hiszen különbséget tesz a „lehetséges világban élő emberek” és köztünk. Ha úgy véli, hogy bebizonyította, hogy nem vagyunk agyak a tartályban, akkor saját helyzetünk megértéséhez a *magunk számára* többé nem lényeges tudni, mit gondolnak az agyak a tartályban, ráadásul ezt soha nem is tudjuk kideríteni.

Továbbá, Putnam használja a Turing-tesztet abból a célból, hogy a *referencia* fogalmát megvizsgálja, annak eldöntése érdekében, vajon partnerünk ugyanabban a referenciális értelemben használja-e a szavakat, mint ahogy mi tesszük.¹⁷⁰ Ugyanakkor példája Isten látásának perspektívájának struktúrájával rendelkezik: elmagyarázza, hogy gépek nem rendelkezhetnek valódi almákra és fákra vonatkozó referenciával – holott ennek ellenkezőjét nem állítja senki. Másrészt, ha nem rendelkezünk Isten perspektívájával, vagy legalább a gép alkotójának perspektívájával, ha nem tudjuk, vajon számítógéppel vagy emberrel kommunikálunk-e, akkor, ha a gép jól programozott és kelőképpen bonyolult, akkor lehetséges, hogy nem tudjuk eldönteni, emberi lénnel vagy géppel van-e dolgunk, függetlenül attól, hogy az általa használt szavak *sámára* referálnak-e vagy sem. Ezért Putnam következtetése nem több, mint tautológia: nem tudjuk a Turing-teszt segítségével eldönteni, vajon egy gép úgy van-e programozva, hogy semmi mást ne csináljon, mint utánózzon, és az ilyen gép *világos*, hogy nem referál jobban, mint egy hangrögzítő készülék.

¹⁶⁹ Putnam, op. cit. 8. „what we can refer to ... they cannot think or say that they are brains in a vat (*even by thinking 'we are brains in a vat'*).”

¹⁷⁰ Putnam, op. cit. 9.

lék”.¹⁷¹ A Turing-teszt semmit nem ad a kezünkbe, aminek segítségével el tudnánk dönteni, hogy egy nyelvhasználó referál-e vagy sem.

Visszatérve a tartályagyak problémájához, Putnam azt állítja, hogy ezek nem gépek, hanem agyak, és belsejükben minden pontosan úgy működik, mint normális emberi agyakban. Csak az idegvégződéseken lévő bemenetek különböznek. „A tartályban lévő agyaknak nincsenek érzékszerveik, de el vannak látva azok agyi felteteleivel, azaz vannak bemenetek ezektől a szállító idegvégződésektől, és ezek a bemenetek éppúgy szerepelnek a tartályagyak ‘programjában’, mint saját agyunk programjában”.¹⁷² Belülről az agyak mindent úgy látnak, mintha nem lennének agyak a tartályban, hanem mintha normális emberi lények agyai lennének. Ebből következik, hogy a tartályagyak szavai nem referálnak arra, amire a normális emberi agyak, elmék és nyelvek referálnak. De honnan tudhatja ezt a referenciakülönbséget a tartályagy? Putnam egy olyan megfigyelési pontról érvel, amelyről gondolkodni lehet, de amelyet nem lehet megismerni, és amelyet egy tartályagy nem tud fölvenni vagy elfoglalni. Az agyból „belülről” nem látható, hogy nincsenek saját érzékszervei, hiszen az érzékszerveit az agy nem látja, érzékszerveinket mi magunk nem érzékeljük (a szemünket nem látjuk). Mivel az agy pontosan úgy van programozva, mint a normális agy, és a bemeneteket a szupercomputer annak megfelelően generálja, ahogy a normális agy számára az érzetek képződnek, így belülről nem dönthető el, hogy valójában az agy tartályagy-e vagy sem.

A tartályagy szavai nem referálnak úgy, mint a „normális” agy szavai, de nincs mód, hogy belülről eldöntsük, hogy „én” tartályagy vagy normális emberi agy vagyok-e, ha a tapasztalat feltételeit komolyan vesszük. Részletesebben megvizsgálhatjuk Putnam kérdését, mely szerint, amennyiben a tartályagyak „tartalmazzák például a ‘fa’ fogalmát, akkor ez vajon ténylegesen fákra referál? Általánosabban:

¹⁷¹ Putnam, op. cit. 12. „to do nothing *but* play the Imitation Game” and such a machine is „*clearly* not referring any more than a record player is”.

¹⁷² Putnam, op. cit. 12. „The brains in a vat do not have sense organs, but they do have *provision* for sense organs; that is, there are afferent nerve endings, there are inputs from these afferent nerve endings, and these inputs figure in the ‘program’ of the brains in the vat just as they do in the program of our brains.”

képesek referálni külső tárgyra egyáltalán?”¹⁷³ A válasz, hogy természetesen nem. De az agyak a tartályban tudhatják, hogy nem külső tárgyra referálnak? A válasz ismét az, hogy nem. Ha egy fa képét látjuk magunk előtt, akkor tudunk a fa képéről. De nem tudjuk, hogy a kép ténylegesen mire referál, ha még nem láttunk magunk előtt valóságos fát. A kép nem referál saját erejéből, ha valaki még nem látott fát (mint például egy ikerföldi lény, hogy Putnam példájánál maradjunk), akkor az ő számára, bár látja a képet, az nem fog fára referálni. A normális tudat számára a fa képe fára referál, arra a fára, amely számára megjelenik. Ugyanez a helyzet a tartályagy esetében, azzal a különbséggel, hogy a tartályagynál nem feltételezhetjük az ottlévő, a szemléleten kívüli fát, amit a normális agy esetében oda gondolunk. Mivel a látott fa mindig *látott és érzékelt* fa, és nem olyan fa, ami az érzékeléstől függetlenül ott lenne, így a tartályagy esetében csak a látott fára történik referencia, míg a normális agy esetében feltételezzük, hogy nem csak a látott fára referál a fa képe vagy akár fogalma, hanem egy ténylegesen ottlévő fára, amely, ha alatta állunk, és egy valóságos villám belecsep, akár ránk is zuhanhat. Vajon mi történik a tartályaggal, egy ilyen rázuhanó fa esetében? Erről nem nyilatkozik Putnam.

Miután a kép nem referál saját erejéből, és számunkra pusztán a képek vannak, csak feltételezni tudjuk, hogy a kép valóságosan referál. A feltételezés azonban nem tudás. Bár a tartályagy szavai nem referálnak, ezt a tartályagy nem tudhatja a maga erejéből. A tartályagy nem rendelkezik az öt inputokkal ellátó szupercomputer perspektívájával, nem tudja átlátni saját helyzetét. Helyesen állítja Putnam, hogy a tartályagy szavai nem referálnak. Ám ezt egy olyan perspektívában lehet állítani, mellyel a tartályagy soha nem rendelkezhet. A tartályagy „értené” a szót, hogy tartályagy, és ezt olyan agyakra értené, amelyek a maga képi világában jelennének meg – tehát nem valóságos tartályagyakra. Ám ezt „ő” soha nem tudhatná. Ha Putnam maga tartályagy volna, akkoris igaza lenne állításával, hogy a tartályagy szavai nem referálnak. Ebben az esetben ugyanis nem a saját helyzetére referálna, és nem azt állapítaná meg, hogy ő maga tartályagy, hanem csak a tartályagi helyzetre utalna. Még ha

¹⁷³ Putnam, op. cit. 12. The question of Putnam is, if the verbalizations of the brains in a vat „containing, say the word ‘tree’ actually refer to trees? More generally: can they refer to external object at all?”.

nem is vagyunk tartályagyak, akkor sem lehet olyan perspektívánk, amelyből azt állíthatjuk, hogy nem vagyunk azok.

Putnam azzal érvel, hogy „az agyak a tartályban nem valódi fákról gondolkoznak, amikor azt gondolják, ‘ott van egy fa előttem’, mivel nincs semmi, amelynek erejével ‘fa’ gondolatuk valódi fát reprezentál”. Ez tagadhatatlan, de mint már felvetettem a kérdést, hogyan tudhatjuk, hogy mi magunk ténylegesen tartályagyak vagyunk-e vagy sem. Természetesen „nincs annak egyáltalán alapja, hogy a tartályagyat külső dolgokra referálónak tekintsük”¹⁷⁴, de ez nem válasz a saját státuszunkat illető kérdésre. Ha mi magunk tartályagyak vagyunk, akkor nem referálunk külső dolgokra, hanem csak a számítógép által „táplált” idegvégződéseink által generált képekre és összefüggésekre. De a tartályagy nem tud túllépni saját idegvégződésein, ahogy egyébként a normális emberi lények (amelyek mi vagyunk) sem tudnak túllépni saját idegvégződéseiken és e végződésektől függetlenül, valahogy másként vagy mással „megnézni” azt, hogy mi van „ott”. A „kitekintést oda” és még az odakintre irányuló cselekvéseinket is számunkra saját idegvégződéseink közvetítik. Nem tudunk kilépni önmagunkból, túllépni saját idegvégződéseinken, és azt mondani, látom (szemem és idegvégződéseim nélkül) azt, hogy miként közvetítik a világot a saját idegvégződéseink. Az agy a tartályban kép abszurd. De ha már fölvezeltük ezt a képet, akkor abszurd azt állítani is, hogy be tudjuk bizonyítani, hogy mi magunk nem vagyunk tartályagyak. Ehhez ki kellene lépünk magunkból. Nem vagyunk agyak a tartályban, de ezt nem tudjuk mondani és nem tudjuk megmutatni. (Érezzük.)

Amikor Putnam az *érv előtételeiről* beszél, az „Egy fa van előttem”¹⁷⁵ mondatot elemzi. Amint mondja, ez a kijelentés vonatkozhat tényleges fára, egy fa képére, elektromos impulzusokra vagy szoftver programokra, és amikor a tartályagy kimondja, „fa van előttem”, akkor egészen biztos, hogy ezt helyesen teszi és igaza van. Hasonlóan, a „tartály” a „tartály-angolban” képekre vagy elektromos impul-

¹⁷⁴ Putnam, op. cit. 14. „the brains in a vat are not thinking about real trees when they think ‘there is a tree in front of me’ because there is nothing by virtue of which their thought ‘tree’ represents actual trees” ... “there is no basis at all for regarding the brain in a vat as referring to external things”.

¹⁷⁵ „There is a tree in front of me”. Az előtételekről szóló idézetek Putnamtól vannak, Putnam op. cit. 14–17.

zusokra vonatkozik, és egészen biztosan nem valódi tartályokra, „mivel a ‘tartály’ szó használata tartály-angolban nincs kapcsolatban valóságos tartályokkal”. Az érv meggyőzőnek tűnik, de nem az. Immanuel Kantot egészen biztos nem győznénk meg azzal az állítással, hogy a tényleges „oksági viszonyok” a képen kívül vannak, azaz a kép megjelenésének feltételei, ott kint. Ami nem jelenti azt, hogy a képi történéseknek egy másodlagos értelemben nem lehetne kauzális eredete, ám ez nem lenne a kanti értelemben vett kategoriális kauzalitás, mert ott szemléleti és fogalmi értelemben valóságos viszonyok feltételeződnek. Putnam hangsúlyozza, „eljárásom közeli viszonyban van ahhoz, amit Kant ‘transzcendentális’ vizsgálatnak nevezett; mivel ez a referencia *feltételeinek vizsgálata*”.¹⁷⁶ Amennyiben Putnam „transzcendentális” vizsgálatot szeretne folytatni, amint ezt állítja, akkor a kauzalitást nem tekinthetné a referencia alapjának.

Amikor megpróbáljuk megválaszolni a kérdést, vajon mi magunk tartályagyak vagyunk-e, nem tudhatjuk, hogy magyarul vagy tartály-magyarul beszélünk-e. A tartálymagyarban „tartály” csak a képben lévő tartállyal van kapcsolatban, és ugyanez igaz a tényleges magyarra is. Elménk nem ér ki a valódi tartályokhoz, csak azokról alkotott elméleti képünkkel van dolga. Putnam érve azért hibás, mert nem tesz kísérletet annak tisztázására, hogy „hol”, milyen fajta nyelvben történik érvelése. A képben, a valós világban, a szavakban vagy computerprogramokban? Ha én magam agy vagyok a tartályban, akkor sem tudom eldönteni, hogy nyelven tartálymagyar vagy valós magyar. Sőt, még ennél is rosszabb a helyzet. Ha nem vagyok agy a tartályban (ami valószínű és remélhető), akkor sem tudom eldönteni, nyelvem tartálymagyar vagy valós magyar-e.

Ezért nem következik az, amit Putnam mond, „hogy ha azok [az agyak a tartályban] ‘lehetséges világ’ valóban az aktuális világ, és mi ténylegesen agyak vagyunk a tartályban, akkor amit most értünk az alatt, hogy ‘agyak vagyunk a tartályban’, annyi, hogy *agyak vagyunk a tartályban a képben* ... De hogy agyak vagyunk egy tartályban hipotézisnek része, hogy nem vagyunk agyak a tartályban a kép-

¹⁷⁶ Putnam, p. 16. „my procedure has a close relation to what Kant called a ‘transcendental’ investigation; for it is an investigation, ... of the *preconditions* of reference”.

ben”.¹⁷⁷ Ha agyak vagyunk a tartályban, akkor a képeknek két szintje van, és ezt Putnam nem veszi figyelembe. Kép1 az, amit látunk: tartályok, fák, filozófusok. Kép2 viszont a valós világ, melynek ugyanaz a struktúrája, mint kép1 struktúrája, de amely magában foglalja kép1-et, amelyet a valós tartályok, a tápoldatok és a computer-programok hoznak létre. A tartályagy kép1-gyel rendelkezik saját képbeli világáról, és rendelkezik kép2'-vel, saját „képelete” eredményével. Ebben szintén lehetnek tartályok, tartályagyak. Egy tartályagy nem tud referálni a tényre, hogy ő maga tartályagy, de el tudja képzelni. Ez a különbség a receptivitásból és a képzeletből eredő képzetek (reprezentációk) közt.¹⁷⁸ Egyrészt, egy személy számára a valós világban a kép1 a valós világ képe lenne, amelyben tartályok vannak, és a tartályokban agyak, és el tudná képzelni, hogy a tartályagyaknak a világról hasonló képe van, mint neki. Ez számára kép(-1) lenne, és azt is el tudja képzelni, hogy ő maga agy a tartályban, és kép2-t a képelete szolgáltatja.

Putnam következtetése, „ha agyak vagyunk egy tartályban, akkor a kijelentés ‘agyak vagyunk a tartályban’ hamisat állít (ha állít egyáltalán valamit). Röviden, ha agyak vagyunk a tartályban, akkor az ‘agyak vagyunk a tartályban’ hamis. Tehát hamis.” A mondat „agyak vagyunk a tartályban”, ha ténylegesen agyak vagyunk a tartályban nem hamis, hanem igaz lenne valójában – igaz istenek számára, de nem a mi számunkra, mivel, mint rámutattam, nem tudnánk a magunk számára azt bizonyítani. Nem tudjuk bizonyítani, ennél fogva nem mondhatjuk komolyan, hogy agyak vagyunk a tartályban – és nem tudnánk komolyan azt sem állítani, hogy *nem* vagyunk agyak a tartályban.

¹⁷⁷ Putnam, op. cit. 15. „that if their [brains in a vat] ‘possible world’ is really the actual one, and we are really the brains in a vat, then what we now mean by ‘we are brains in a vat’ is that *we are brains in a vat in the image* ... But part of the hypothesis that we are brains in a vat is that we aren’t brains in a vat in the image”.

¹⁷⁸ Kantnál: képzet érzéki benyomás (érzet) és képzet a képzeterő vagy a képzelet által. (*Vorstellung durch sinnliche Empfindung*, and *Vorstellung durch Vorstellungskraft oder Einbildung*.)

2. *Referencia* Putnam érvének magva referenciaelmélete, melynek alapja a feltételezés, hogy a szavak referenciájának kauzális komponenssel kell rendelkezniük abban az értelemben, hogy ha a „nyúl” szót mondom és értem, akkor valamilyen módon kauzális kapcsolatban kell lennem az állattal. Továbbá elmélete szoros összefüggésben van jelentéselméletével, melyet gyakran „szemantikai externalizmusként” írnak le. Tárgyakra vonatkozó szavaink jelentése mindkettőtől függ: kognitív állapotunktól és nyelvünkötől, és a hozánk képest külső világtól. Ebben az értelemben értelmezhetjük híres mondatát, „jelentések éppenséggel nincsenek a fejben”¹⁷⁹, továbbá „*jelentések éppenséggel nincsenek a fejben ... nem a [mentális] jelenségek maguk alkotják a megértést, hanem inkább a gondolkodó képessége, hogy alkalmazza ezeket a jelenségeket, hogy létrehozza a megfelelő jelenségeket a megfelelő körülmények közt*”¹⁸⁰ és „fogalmak (legalább részben) *képességek és nem előfordulások.*”¹⁸¹ A jelentés kommunikatív és válaszoló, nem csak magunknak gondolkodunk, hanem jelenségeket hozunk létre, zajokat és más hatásokat, és ha ezek a jelenségek bizonyos (objektív, kommunikatív, pszichológiai, stb.) körülmények közt összeillenek, akkor elmebeli állapotunkat „jelentésteliként” lehet jellemezni.

Putnam számára alapvető, hogy fenntartsa a szemantikai externalizmust, miután végső soron ez biztosítja, hogy nem lehetünk agyak a tartályban. Ha mentális képeink, fogalmaink és jelentéseik „éppen csak a fejben lennének”, akkor sem azt nem tudnánk mondani, hogy agyak vagyunk a tartályban, sem azt, hogy nem vagyunk azok. Putnam számára szavaink jelentései a világgal való interakciók, és ebben az értelemben nincs jelentés az ottlévő világ nélkül, mely közvetlenül van jelen mentális szemünk számára. Vagy másként fogalmazva, Putnam számára a jelentés kinyúlik vagy kiér a fejből, a mentális jelenségek bizonyos adott külső és belső körülmények hatására

¹⁷⁹ Putnam, „The meaning of meaning”, *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, 1975, 227. „meanings just ain’t in the head”.

¹⁸⁰ Putnam, „Brains in a vat”, 19–20. „meanings just aren’t in the head ... it is not the [mental] phenomena themselves that constitute understanding, but rather the ability of the thinker to employ these phenomena, to produce the right phenomena in the right circumstances”.

¹⁸¹ Putnam, op. cit. 21. „concepts are (at least in part) abilities and not occurrences”.

lépnek föl, és a jelentés részét képezi, hogy ezek a jelenségek a megfelelő körülmények termékei. Ez Peirce, William James és Dewey pragmatikus igazságelméletének egy változata, akik azt állítják, hogy egy fogalom helyessége vagy igaz volta alkalmazhatóságától függ. A szavak szemantikája elválaszthatatlan pragmatikájuktól, vagyis gyakorlati használatuktól.

Putnam externalizmusát kritizálhatjuk azzal a kérdéssel, vajon externalizmusa maga az externalizmusban vagy az externalizmus által megalapozott-e, azaz alaptétele rekurzíve alkalmazható-e önmagára. Más szóval, feltehetjük a kérdést, hogy a szemantikai externalizmus elméletének igazsága vagy jelentése a szemantikai externalizmus segítségével magyarázható-e. Ha „externalizmus” fogalmának jelentése externalista, akkor „externalizmus” szavának referálnia kellene a valóságos externalizmusra, vagy „referencia” szava referenciája a referencia lenne. Miután ez lehetetlen, externalista elmélete metafizikai feltételezés marad, mely kiindulási pontként ugyan elfogadható, de melynek akceptálása nem támasztható alá racionális érveléssel. Nincs referencia a referenciára, nincs a jelentésnek jelentése. Csak a „referencia” és a „jelentés” metafizikája létezik, vagy Putnammal kifejezve, a „referenciának” vagy „jelentésnek” mágikus elmélete. Ezek épp úgy mágikusak, mint az okság fogalma, amely szintén bármi, csak éppen nem fizikai fogalom.

Putnam azt állítja, „a referencia olyan tényezőktől függ, melyek *külsők* a beszélő testéhez és agyához képest. Az, hogy vajon a beszélő *szilfát* ért akkor, amikor a *szilfa* szót használja, *többek közt* attól függ, vajon szava szilfákra referál-e, és ez pedig összetett módon függ viszonyától más beszélőkhöz ... és attól, hogy milyen fajta fák vannak tényszerűen a beszélő környezetében, továbbá azoktól a szakértőktől, amelyekre a beszélő hagyatkozik. A beszélő neurológiai feltétele (vagy ‘agy állapot’) elvileg általában nem elég, hogy meghatározza, vajon egy adott beszélő szilfákra vagy bükkfákra referál, amikor a *szilfa* szót használja.”¹⁸² A referencia *külső* tényezőktől függ. A kérdés

¹⁸² Putnam, *The Threefold Cord*, New York, Comumbia University Press, 1999, 119–120. „reference depends on factors that are *external* to the speaker’s body and brain. Whether, for example, a speaker means *elm* when she uses the word *elm* depends, *inter alia*, on whether her word refers to elm trees, and that depends in complex ways on both her relations to other speakers ... and on what sort of trees are in fact in the environment of the speaker and of the

nem az, vajon rendelkezhetünk-e ilyen meghatározásokkal, hanem hogy vajon rá tudunk-e mutatni a referenciára mint olyanra. És ez az, amit nem tudunk megtenni. Nem vagyunk képesek, hogy kilépjünk saját testünkől, elhagyjuk saját agyunkat, és azt mondjuk, ide nézzetek, ott van a testem és agyam, vagy testünk és agyunk, itt pedig valami más, és szavaink, gondolataink, hiteink ezekre a külső dolgokra referálnak. Putnam vagy a logikai meghatározások, vagy Isten szempontja felől érvel. Amikor egy beszélő *szilfát* gondol és használja ezt a szót, akkor a használat helyessége külső tényezőktől függ, más emberekhez való viszonyától, de ezek a viszonyok az értehetőség szintjén ugyanúgy és ugyanott helyezkednek el, mint maga a szilfa: valamennyihez saját idegvégződéseinek, saját szavainak, nyelvén, képein, gondolatain, testén, elméjén, agyán keresztül vezet az út. Saját gondolataiban és nyelvében marad, és ezekből soha nem tud kilépni, legalábbis nem úgy, hogy egyes szavakat egyes tárgyakhoz kötné és e kötés természetét is fel tudná tárni. A beszélő neurológiai állapota teste és a külső dolgok állapotától függ. De nem tudja ezt megmutatni, és nem tudja megmutatni, hogy miként történik mindez.

Putnam bírálja Carnap jelentéselméletét, mely két feltételezésen alapul: „egy kifejezés jelentésének ismerete egy pszichológiai állapotban való lét ügye” (I) és „egy kifejezés jelentése ... meghatározza annak extenzióját” (II).¹⁸³ Azt állítja, hogy a két feltételezést egyetlen egy fogalom sem képes kielégíteni. Az érvelés vonala szerint ha mondatok jelentésének ismerete pszichológiai állapotokat jelent, akkor „ezeknek a pszichológiai állapotoknak kell meghatároznia [a mondatok] extenzióját.”¹⁸⁴ Ez annyit jelent, hogy pszichológiai állapotok határoznák meg azt, ahogy a dolgok vannak, ami abszurd feltételezés. Itt látható Carnap érvének szemantikai csapdája. A két feltételezés abban az értelemben összeegyeztethetetlen, hogy az első pszichológiai, a második szemantikai, és a kettőt nem lehet egyetlen érvelésben

experts on whom the speaker relies. The speaker's neurological condition (or 'brain state') may not in principle suffice to determine whether a given speaker refers to elm trees or to beech trees when she uses the word *elm*".

¹⁸³ Putnam, „The meaning of meaning”, 219. „knowing the meaning of a term is just a matter of being in a certain psychological state”; „the meaning of a term ... determines its extension”.

¹⁸⁴ Putnam, op. cit. 221. „these psychological states must determine the extension”.

működtetni. Mi más lehet a jelentések tudása, mint pszichológiai állapot? A jelentés az értelem tudása amellyel csak emberek rendelkezhetnek. Ebben az értelemben a jelentés jelentése feltételezi a pszichológiai vagy mentális állapotokat. Másrészt egy kifejezés jelentése szemantikai értelemben meghatározza extenzióját. Egy szó, egy fogalom vagy egy kifejezés megértése annak tudása, hogy milyen esetekben lehet azt használni – vagyis társadalmi aktus. Putnam hangsúlyozza, „a pszichológiai állapotok ‘nyilvánosak’ abban az értelemben, hogy különböző emberek ... *ugyanabban* a pszichológiai állapotban lehetnek.”¹⁸⁵ Ebben az értelemben, ahogy ezt Putnam bennfoglaltan felismeri, nem lehet ellentmondás a két feltétel között.

Putnam ezután így folytatja, „a pszichológiai állapot nem határozza meg az extenziót”: ez (I) és (II) kombinációja és nyilvánvalónak tekinthető, ha belátjuk, hogy míg a mentális események a jelentések megragadásai a szavak megfelelő nyelvi használata által, addig az extenzió a szavak helyes használata a nyelvi közösségben. Itt nincs semmiféle determináció, hiszen két különféle dologgal van dolgunk, a mentális eseményeknek a nyelvi jelenségekkel való összekapcsolásával, és a brutális tényekkel való küzdelemmel, mely a szavak helyes közösségi használata által történik. Putnam „tudományos fantasztikus” elbeszélés segítségével próbál meggyőzni, hogy a pszichológiai állapot nem határozza meg az extenziót, holott erre nincs is szükség. Arra tettem kísérletet, hogy bemutassam, ezt a feltételezést (I) és (II) nem vonja maga után. A pszichológiai állapot itt a közösen elfogadott jelentés mentális megragadása, azaz egy szó vagy kifejezés használata. Az extenzió a szó közös használatával van kapcsolatban és nem a pszichológiai állapottal. A legjobb formula az lenne itt, hogy azt állítjuk, a nyelvet közösen használjuk. A jelentéseket a sikeres nyelvi gyakorlat alkotja. Az extenzió a gyakorlat része: tudomásul vesszük, hogy a „nyúl” szó legsikeresebb használata az, amellyel egy sajátos fajtájú hosszú fülű és gyorslábú emlősre utalunk. A jelentések mentális megragadása a gyakorlat magánjellegű reflexiója. Következésképpen a jelentés a világ, a nyelv és a nyelvhasználó közösség, valamint az emberek mentális képessége interakciójának és együttműködésének eredménye. Ezért ugyanúgy nem helyes azt állí-

¹⁸⁵ Putnam, op.c. cit. 222. „psychological states are ‘public’ in the sense that different people ... can be in the *same* psychological state.”

tani, hogy „a jelentések nincsenek a fejekben”, mint azt állítani, hogy „a jelentések kizárólag a fejben vannak”. A jelentés egyszerre, együtt és egymást feltételezve van a fejben és a nyelvi-társadalmi gyakorlatban. Ezért aztán Putnam referenciaelmélete és a jelentéselmélete, nem alkalmas saját episztemológiai státusunk eldöntésére.

A három utolsó kérdés megválaszolása az eddigiek alapján könnyen és röviden történhet, hasonlóan a matematikai bizonyításhoz, mely hosszú fogalmi előkészítés után akár egész rövid is lehet.

3. *„Agyakat tartalmazó tartályok” az agyban azért vannak Putnam gondolatkísérletében, mert a kanti transzcendentális perspektívát kívánja a modern tudományos nyelvezet és világkép segítségével megvizsgálni. Putnam tézise szerint pusztán gondolkodással ki tudunk lépni abból a helyzetből, hogy azt állítsuk, nem tudjuk eldönteni, vajon tartályagyak vagy „normális” agyak vagyunk-e. Ezzel egyenértékű, hogy azt állítjuk, a dolgokat közvetlenül oksági relációban látjuk, és nincs szükségünk feltételezni a tudat szerkezetét az ismeretelméletben. Putnam szemantikai externalizmusa a közvetlen realizmusban oldódik föl.*

Valójában nem az a kérdés, hogy agyak vagyunk-e a tartályban, ezt ugyanis nem tudjuk eldönteni, de nem is érdekel bennünket, hiszen ez nem kérdésünk – a legtöbb embernek, sőt a legtöbb episztemológusnak sem. A kérdés még csak nem is az, hogy hogyan tudjuk kiüzni az agyakat tartalmazó tartályok képzetét az agyakból, hiszen a legtöbb agyban ez nincs is bent. A kérdés az, hogy hogyan került az agyakat tartalmazó tartály képze az agyba? Ez a kérdés a filozófiatörténethez vezet bennünket, elsősorban Platónhoz, Ágostonhoz, Ockhamhoz, Descarteshez és Kanthoz, a megismerés kérdéséhez, mit tudhatok, és hogyan tudhatom azt, amit tudhatok. Putnam pusztán modern tudományos nyelven próbálta megoldani a szkepticizmus problémáját.

4. *Az eddigiekből az is világossá válhatott, hogy valójában nem kell több tartályagyat feltételezni a gondolatkísérlethez. A tartályagy maga teljesen izolált minden más tartályagytól, azokkal nincs kapcsolatban abban az értelemben, ahogy „normális” emberek egymással kapcsolatban vannak. A tartályagyak saját számítógép által generált belső világukban az ott megjelenő képekkel vannak kapcsolatban: a kísérlet működik egyetlen tartályagy feltételezésével, valójában csak egyetlen aggyal működik.*

5. A filozófiában a gondolatkísérletek szemléltetnek, összefoglalnak, de nem oldanak meg problémákat. Valószínűtlen helyzetek feltételezésével próbálnak fogalmi összefüggéseket megérteni, nem véve figyelembe, hogy a fogalmak ilyen jellegű erőltetése kizökkenti azokat abból a megszokott működési közezből, amelyben azok létrejöttek, és amely közeget maguk is fönntartanak. Nem szokványos kontextusukban, valószínűtlen helyzetekben a fogalmak is másként működnek, és valószínűtlen vagy „valószerűtlen” válaszokra vezetnek, és mint a kötetben olvasható beszélgetésben utaltam rá, igen gyakran félrevezetnek, hiszen fizikailag valószínűtlen helyzetekből próbálnak filozófiailag valószínű következtetéseket levonni.

NINCS OBJEKTIVITÁS SZUBJEKTIVITÁS NÉLKÜL

Hilary Putnam kantianizmusa

Hilary Putnam több értelmezője is korunk egyik leginkább kantianus gondolkodójának tartja őt.¹⁸⁶ Putnam Kantot az első internalista gondolkodónak nevezi: „Kantot akkor olvassuk legjobban, ha úgy fogjuk föl, hogy ő javasolta először azt, amit én az igazság ‘internalista’ vagy ‘internalista realista’ nézetének neveztem.”¹⁸⁷ „Realism with a Human Face” esszéjét úgy kezdi, „Remélem, világossá válik, hogy Kant iránti elkötelezettségem igen nagy ... Számomra legalábbis a filozófia szinte valamennyi problémája akkor nyer igazán érdekes formát, ha kapcsolatba kerül Kant munkájával.”¹⁸⁸ Amint David Anderson megjegyzi, Putnam realizmusa „a kanti hagyományban idealista”.¹⁸⁹

Putnam egyik Pécsett is megtartott előadásának címe, „Objektivitás objektumok nélkül” (*Objectivity Without Objects*) úgy tűnik, ezt az

¹⁸⁶ Ld. J. Conant, „Introduction”, H. Putnam, *Realism with a Human Face* (ed. Conant), xv–lxxiv. Putnam kantianizmusáról ld. xvii–xxxiv. Ld. még Anderson D., What is Realistic about Putnam’s Internal Realism?, *Philosophical Topics*, Volume 20, Number 1, Spring 1992. 49–83, és Putnam válasza ugyanabban a kötetben, Putnam, H., *Replies*, *Philosophical Topics* 20.1, Spring 1992, 347–408; 366–368.

¹⁸⁷ Putnam, *Reason, Truth, and History*, Cambridge University Press, 1981, 60. „Kant is best read as proposing for the first time what I have called the ‘internalist’ or ‘internal realist’ view of truth.”

¹⁸⁸ Putnam, *Realism with a Human Face*, 3. „I hope it will become clear that my indebtedness to Kant is very large ... For me, at least, almost all the problems of philosophy attain the form in which they are of real interest only with the work of Kant.”

¹⁸⁹ D. Anderson, *ibid*, quotes Putnam, *op.cit.* 366. „idealistic in the Kantian tradition”.

értelmezést támogatja. Kantnál az objektivitás első megközelítésben nem igényel objektumokat. Számára az objektivitás az objektumok konstrukciójának lehetősége. Objektivitás a szubjektum minősége vagy dinamikus képessége arra, hogy a jelenségeket, tehát a tárgyakat megalkossa. Kant számára nincsenek objektumok szubjektumok nélkül, nincs szubjektivitás nélküli objektivitás, a szubjektivitás az objektivitás lehetősége. A hétköznapihoz közelebb álló nyelven kifejezve, nincs értelme tárgyokról beszélni, ha nincsenek szubjektumok, amelyek azokról gondolkodnak vagy beszélnek. Más szavakkal, asztalok, székek, felhők és repülőgépek, dolgok, melyeket soha nem nevezünk „szubjektumoknak”, nem dolgoznak a tárgyokról, nem konstruálják azokat, nem beszélnek róluk, nem rendelkeznek velük. Csak szubjektumoknak nevezett emberi lények képesek objektumokról beszélni. Az objektivitás mindig emberarcú az emberi lények számára. Soha nem leszünk képesek arra, hogy – a racionalitás értelmében – nem emberi-jellegű lények számára az objektivitás bármiféle formáját is feltételezzük és elmagyarázzuk.

Putnamet ugyanakkor csak részben nevezném kantianusnak, és úgy tűnik, ezzel ő is egyetért, amikor azt állítja, kantianizmusa „nem jelenti, hogy elfogadnám Kant transzcendentális állítását, hogy a tér és idő 'bennünk vannak' vagy hogy tudásunk nem éri el a 'magánvaló dolgok belső tulajdonságait'. Ezek olyan állítások, melyek érthetőségét többször megkérdőjeleztem. Peter Strawsonhoz hasonlóan, azt hiszem, sok jó gondolat van Kant kritikai filozófiájában, olyanok, amelyeket nyugodtan örökölhethetünk és megerősíthetünk; de Kant 'transzcendentális idealizmusa' nem része ezen gondolatoknak”.¹⁹⁰ Putnam elfogadja Strawson gyengített, hume-ifikált Kantját: Kantot követve az igazságot interdependens fogalomnak tartja. De nem fogadja el ezen igazságfogalom következményeit. Ha az igazság interdependens, akkor soha nem tudunk bármit is biztosan állítani a

¹⁹⁰ Putnam *ibid.* „My Kantianism” ... „does not mean that I accept Kant's transcendental claim that space and time are 'inside us', or the idea that our knowledge fails to reach to the 'intrinsic properties' of the 'things in themselves', claims whose intelligibility I have repeatedly challenged. Like Peter Strawson, I believe that there is much insight in Kant's critical philosophy, insight that we can inherit and restate; but Kant's 'transcendental idealism' is no part of that insight”.

szubjektumtól független dolgokról, amelyek ott vannak a szubjektum-objektum relációtól függetlenül vagy az előtt is.

Mielőtt továbbhaladnék, hadd tegyek még egy megjegyzést. Kant soha nem állítja, hogy a tér és az idő „bennünk van”. Ha ezt mondaná, akkor első kritikáját a tér, az idő és a tárgyak ontológiájaként kellene értelmeznünk. De ő a térről és időről ismeretelméleti értelemben értekezik: nem bennünk vannak, mint tárgyak, hanem csak az érzékiség formális feltételei, vagy az érzékiség formális szerkezetét jelentik. Pusztán annak feltételei, hogy a külső világot „percipiálni”, befogadni fogadni tudjuk. Amennyire tudom, ezt ma is elfogadja a legtöbb természettudós, különösen a fizikusok: az idő nem „kint lévő” ontológiai vagy akár fizikai értelemben, hanem csupán a világban történő változások, események megragadását elősegítő koordináta-rendszer. Nincs idő a világban, ott csak fizikai folyamatok vannak. Hasonlót mondhatunk a térről is. Ez annyit jelent, hogy a világot nem tudjuk befogadni és nem is tudunk róla beszélni tér és idő nélkül. De ez nem jelenteni, hogy a világban „ott” van a tér és az idő. Ha mi emberek nem léteznénk, lenne a világban „ott” tér és idő úgy, ahogy mi értelmezzük azt? Ha valaki igen-nel válaszol erre a kérdésre, akkor megkérdőjelezzük tőle: honnan tudná ezt, ha ő maga nem létezne? Fogalmainkhoz hasonlóan a tér és az idő a világról alkotott tudásunk részei, hasonlóan ahhoz, ahogy a szavak részei annak a nyelvnek, amellyel a világról beszélünk.

A szavak, a fogalmak, tér és idő a világban vannak? Természetesen, hiszen hol másutt lennének. Ontológiai értelemben a világban vannak. A világ szavakban „van” számunkra, fogalmakban, térben és időben? Természetesen, hol másutt lehetne? Ismeretelméleti értelemben a világ mindebben benne van.

Putnam nagyon is tisztában van mindezzel, és azt mondja a *Reason, Truth and History* könyvében, „Azt állítom, hogy az igazság elmélete feltételezi a racionalitás elméletét, ami viszont feltételezi a jóról alkotott elméletünket.”¹⁹¹ Később megerősíti mindezt a pragmatizmusról írt könyvében, ahol azt állítja, a tények ismerete feltételezi az értékek ismeretét, hasonlóan, az értékek ismerete feltételezi a té-

¹⁹¹ Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, University Press, 1981, 215. "I am saying that theory of truth presupposes theory of rationality which in turn presupposes our theory of the good".

nyek tudását.¹⁹² Ha a tények tudása normativitást feltételez és vizsont, akkor nem igen látható be, hogyan lehetne a dolgokhoz közvetlen hozzáférésünk – amit Putnam újra meg újra, különböző kontextusban állít.¹⁹³

Ám Putnam megpróbálja mindezt elmagyarázni számunkra úgy, hogy ezt a kérdést „érdekes kihívásnak” tekinti: „milyen értelemben lehet azt tartani, ahogy ezt én teszem, hogy nincs séma-független tény a világegyetem végső szerkezetéről, és mégis inkább realistának lenni, mint Kant?”¹⁹⁴

Putnam úgy érvel, hogy „tárgyfogalma” tágítható, bensőleg nyitott. A tudomány változó fogalmairól beszél, a kvantummechanika tárgyairól, a lehetőségről, hogy a számokat „mereologikus összegekként” tárgyaknak nevezzük és mindebből arra következtet, hogy a valóságról való beszédünk éppen használt fogalmainktól függ. Ebből ered, hogy különböző összeegyeztethetetlen sémák szolgálhatnak arra, hogy adott tényállásokat leírjanak. Azt hiszem, itt látható a kanti és a putnami episztemológia különbsége. Míg Kant konstruktivista fogalmaiban, Putnam regulacionista.

Amikor Kant egy tárgy fogalmáról beszél, akkor ezt konstruktivista értelemben teszi. Mai nyelven azt mondhatnánk, hogy ez „kognitív pszichológiai” értelem”. Egy tárgy fogalma és a tárgyak kapcsolata a tudásszerzés folyamatában konstruálódik. A szubjektumhoz nagy számú külső hatás érkezik, melynek a szubjektum ad struktúrát. Ez a struktúra objektív, tárgyi. Kant nem tudja elmagyarázni ennek a struktúraadásnak a végső törvényeit. Megpróbálkozik ugyan vele az első kritika ítélőerővel foglalkozó részében, és a harmadik kritikában. Érvelni lehetne amellett, hogy amit Kant az ítélőerő feladatának tart, az hasonló ahhoz, amit Putnam nem-deduktív inferenciának nevez. Putnam számára a nem-deduktívat nem lehet formalizálni, hasonlóan Kantnál, akinél az ítélőerő nem formalizálható: „a nem deduktív inferenciák hatalmas osztályát soha nem formalizálták abban az értelemben, ahogy megtették a deduktív infe-

¹⁹² Putnam, *Pragmatismus. Eine offene Frage*, Frankfurt – New York, Campus, 1995, 24.

¹⁹³ Vö. pl. Putnam, H. *The Threefold Cord*, id. mű.

¹⁹⁴ Putnam's reply to Anderson, 366.

renciával, és a magam részéről nem látom értelmét, hogy azt higgyem, hogy egyszer majd meg lehet ezt tenni.”¹⁹⁵

Putnam regulacionizmusa másrészt a tudás megszerzését magasabb szinten kezeli: az érzékeink mindig működnek, mindig látunk ott tárgyakat, és aztán osztályozzuk őket. Székekről és asztalokról beszélünk vagy bútorokról. Ugyanazon szobáról mindkét beszédmód igaz lehet. Nem a székek és az asztalok döntenek el, hogy mit mondunk róluk, hanem szándékaink, normáink és céljaink.

Egy másik szövegben ugyanakkor úgy tűnik, Putnam ellene mond ennek az értelmezésnek, amikor megfogalmazza, hogy „a tudat és a világ együtt teszik ki a tudatot és a világot”¹⁹⁶, de aztán ezt a kijelentését is regulatív módon értékeli. Azt mondja, hogy annak ellenére, hogy a csillagok nyelvüinktől függetlenül léteznek, csak a nyelvünkben megfogalmazott állítások lehetnek igazak, nem a csillagok léte. Putnam nem értelmezi saját állítását, hogy „a csillagok a nyelvtől függetlenül léteznek”. A csillagok valóban függetlenül léteznek nyelvüinktől, de ez csak akkor lehet igaz, ha nyelvünkön megfogalmaztuk, miután láttuk őket az égen és miután a nyelvben megfogalmazott bármilyen egyszerű elméletünk van róluk.

A csillagok, amennyiben függetlenek a nyelvtől, nem fejezhetők ki a nyelvben. Amennyiben nyelvben fejeződnek ki, akkor, mint kifejezettek, többé nem függetlenek tőle. Minden, amit nyelvben fejeztek ki függ a nyelvtől éppen a nyelvi kifejezés, kifejezettség értelmében.

Nézzük meg ezt közelebbről.

(1) A csillagok a nyelvtől függetlenül léteznek.

(2) „A csillagok a nyelvtől függetlenül léteznek.” a nyelv eleme (mondata).

(3) Minden (szavak, nyelvtan, jelentés) amit (1) tartalmaz, a nyelv eleme.

(4) A „csillagok” szó benne van (1)-ben.

(5) Ennélfogva a „csillagok” nem létezik a nyelvtől függetlenül.

(6) Ha (1) és (5) egyszerre igaz, akkor a „csillagok” olyan csillagokra *referál*, amelyek függetlenek a nyelvtől.

¹⁹⁵ Putnam, „Objectivity Without Objects”, Manuscript, 19. „immense class of non-deductive inferences has never been formalized in the way that deductive inference has, and I myself see no reason to think that it could be”.

¹⁹⁶ Putnam, *Reason, Truth and History*, xi. „mind and the world jointly make up mind and the world”.

(7) A referencia nem a nyelvben van.

Ha a nyelv referál, akkor a nyelv túlnyúlik a nyelven kívülre. A referencia a nyelv határán van. De akkor azt a kérdést is föl kell tennünk, hogy mi van a „határ” túlsó oldalán? Nincs lehetőségünk a nyelvből kilépni. Ha azt hisszük, hogy ezt megtehetjük, akkor sem tudjuk ezt az aktust nyelvben kifejezni. A „külső” megmutatása csak nyelv nélkül lehetséges, például kézzel való mutatással. Ám ezt a „mutatást” ismét értelmeznünk kellene, és ez megint csak mutatással, vagy a nyelvvel, tehát a nyelvben lenne lehetséges.

Úgy vélem, hogy ez érv arra, hogy a belső realizmus regulatív értelemben nem elégséges. Ahhoz, hogy megértsük a kijelentést, hogy a tudat és a világ együtt teszik ki a tudatot és a világot, kooperációjukat konstruktív értelemben kell felfognunk. Ha így teszünk, akkor nem rekedünk meg a logikai és nyelvi paradoxonoknál, hanem meg tudjuk fogalmazni, hogy bár nyelvünkben mi konstruáljuk a világról való tudásunkat, a világ konstruálja nyelvünket, még ha ezt nem is tudjuk a nyelvben teljesen kifejezni vagy kimeríteni.

A regularitás nem elég, kölcsönös konstruktivitásra van szükségünk. Akkor azt mondhatjuk, hogy az ott lévő világ konstruálja nyelvünket, amely viszont az ittlévő ismert, megértett világot konstruálja. Az ott lévő világ nyelv előtti lenne, amit Kant „magában valónak” nevez. Putnamnek igaza van, hogy ennek mindaddig nincs értelme, amíg az ott lévő világ nem konstruálja meg a nyelvet, amely viszont konstruálja a nekünk lévő, a számunkra való világot. Csak a „számunkra” való világnak van értelme *számunkra*. Ha nem feltételezzük a világot, amely nyelvünket konstruálja, akkor nem tételezünk egy nyelven kívüli világot. Ami mellett érvelek, összefoglalva, a kölcsönös konstrukció. A nyelv a világban és a világ a nyelvben egymást konstruálják.

NYELV, ÉRVELÉS ÉS A VILÁG

Davidson, Putnam és Rorty

Az Eötvös Loránd Tudományegyetemen 2003-ban rendezett konferencia címszavait – „nyelv, meggyőzés, érvelés” – átalakítva adtam előadásomnak és az előadásból készült ezen írásnak a „nyelv, érvelés és a világ” címet. A „meggyőzés” fogalmát a „világ”-gal helyettesítettem, mert az előbbi olyan kérdéseket vet föl, amelyeket itt nem kívánok tárgyalni. Míg a nyelv és az érvelés „láthatók”, tárgyasíthatók, vizsgálhatók, addig a meggyőzés végső soron egy, ha úgy tesszük „objektíve” ellenőrizhetetlen aktus: arról beszélhetek, hogy engem milyen érv győz meg, de nem beszélhetek más helyett; őt vajon mi győzi meg? Hogy egy érv meggyőző-e vagy sem, igen gyakran nem pusztán logikai kérdés, hiszen itt olyan tényezők játszanak szerepet, mint emlékek, érzések, neveltetés, hangulat, személyes viszonyok az érvelővel – ezeket pedig szinte lehetetlen általánosítva elemezni. Az érzelmek, emlékek, hangulatok „tárgyalási” helye nem véletlenül az irodalom és a művészet. Nem beszélve arról, hogy a „meggyőződni” mentális aktus, így vizsgálatához (Davidson kifejezését használva) az „első személyű autoritás” szükségeltetik, továbbá annak tisztázása, hogy mennyire ismerhetjük saját tudatunkat, legalábbis abban az értelemben, hogy saját magunkról való felismeréseinket, saját mentális állapotaink első személyű leírását a filozófiai diszkusszió nyilvánossága elé tudjuk vinni.

Természetesen a mentális állapotoknál a „világ” sem egyszerűbb fogalom, amennyiben a világhoz való hozzáférésünk kérdése a mentális állapotokhoz való hozzáférés nehézségeivel egyenértékű. Anynyival egyszerűbb a helyzetünk, hogy a világra rá lehet mutatni, és rá lehet bólintani, „igen, az ott egy ember”, vagy „nem, most tényleg nem esik az eső”, míg a mentális állapotok esetében nincs ilyen fajta „interszubjektív” egyetértő rámutatás. Mindezek és a címválasztás ellenére, hamarosan a „világ” is eltűnik gondolatmenetemből.

A nyelv, az érvelés tárgyalása a filozófiában nem a nyelv grammatikai vagy az érvelés logikai szerkezetére irányul elsősorban, hanem arra, hogy mennyiben segít bennünket arról beszélni vagy azt megragadni, „mi az igazság”, hogyan is van tulajdonképpen a világ, vagy éppen milyennek is kell lennie a helyes cselekvésnek. A nyelv és az érvelés elemzése mögött ezek a kérdések rejtetten vagy kimondottan mindig jelen vannak. A következőkben a nyelv és az igazság fogalmának kapcsolatáról kívánok szólni úgy, hogy Davidson, Putnam és Rorty álláspontját vizsgálva állást foglalom e két fogalom viszonyát illetően.

Nyelv és igazság

Hilary Putnam sajátos középutas filozófiával próbálkozik; ahogy mondja, egyaránt visszautasítja a „reakciós metafizikát” és a „felelőtlen relativizmust”. Mindez együtt jár a hagyományos értelemben vett realizmus vs. antirealizmus, korrespondencia vs. koherencia, externalizmus vs. internalizmus teóriák elutasításával. Putnam azzal próbálkozik, hogy megmentse az emberi megismerést, a tudást, mint filozófiai fogalmat, mint olyant, amely nélkül szerinte sem komoly filozófia, sem kultúra vagy emberi élet nem lehetséges, miközben maga is hangsúlyozza, hogy a hagyományos teóriákkal szemben komoly ellenérvek vannak. A realizmusnak meg kell magyaráznia, hogy mi garantálja a nyelven kívüli világ nyelvben való pontos leírását és megismerését. Az antirealizmus a tudományos és mindennapi intuíciónkkal kerül konfliktusba. A korrespondencia-elvnek olyan igazsággeneráló szerkezeteket kell fölmutatnia, amelyek kinyúlnak a nyelvből, és a kint lévő világ tényeit elérve kényszerítik azokat, hogy igazsággeneráló állításainkat igazzá tegyék. A koherencia elv segítségével nem tudjuk elmagyarázni, hogy az „ottlévő” világ miért viselkedik annak megfelelően, ahogy mi azt ellentmondásmentesen előírjuk neki. Az externalizmus elégtelen annak megértetésében, hogyan kerül be a külső világ a belső fogalmi rendszerbe vagy a nyelvbe, az internalizmus pedig nem ér ki a külvilágba.

Mindezeket az elméleteket Rorty reprezentacionalistáknak tartja. Ezen teóriák képviselői azt képzelik, hogy a megismerés vagy a tudás csak úgy elemezhető, hogy a megismerő struktúrákat szembe-

állítjuk a megismerendővel, és azt kutatjuk, mik a garanciái annak, hogy a megismerő ténylegesen úgy „reprezentálja” a világot, ahogyan az van. Ha elvetjük a reprezentacionalizmust, megszűnik a szkepticizmus és a realizmus problémája. Putnam ezzel szemben, bár pragmatikusnak vallja magát, nem követi Jamest és Dewey-t a reprezentacionalizmus elvetésében, hanem kitart amellett, hogy megfelelő körültekintéssel kidolgozhatunk egy igazságelméletet. Mint mondja, „a tradicionális metafizikusnak teljesen igaza van, hogy hangsúlyozza a valóság és kognitív felelősségünk függetlenségét, ezáltal igazolva leírásunk helyességét; de a valóság hagyományos képe, amely minden időkre meghatározza a lehetséges leírások teljességét, James pragmatizmusában azon az áron őrzi meg *azokat* a belátásokat, hogy elveszti a *valóságos* belátást, hogy a ‘leírás’ soha nem egyszerű másolás és hogy mi folyamatosan hozzáadjuk azt, amiben a nyelv felelős a valóság iránt. Ez az a belátás, amelyet nem kell elvetnünk, amikor sietve visszahőkölünk James nem éppen bölcs beszédmódjától, hogy (részben) mi ‘alkotjuk meg’ a világot.”¹⁹⁷ Putnam közvetíteni próbál a nyelv és a világ között. Kijelentéseink akkor igazak, ha a valóságot olyannak írják le, amilyen, mondaná a metafizikai realizmus képviselője. Kijelentéseink igazsága a nyelvtől, kognitív képességeinktől függ, mondanák a relativisták. Putnam mindkettőt elfogadja: az igazságot a valóság határozza meg, de az igazság csak a nyelvben fejeződik ki. „Az elgondolás, hogy szavainkat és életünket egy nem általunk kitalált valóság kényszeríti, alapvető szerepet játszik életünkben és tiszteletben kell tartanunk.”¹⁹⁸ A nyelvben kifejeződő igazságot a nyelven kívüli világ egyszerre kény-

¹⁹⁷ Putnam, H., *The Threefold Cord. Mind, Body and World*, New York: Columbia University Press, 1999, 8–9. „The traditional metaphysician is perfectly right to insist on the independence of reality and our cognitive responsibility to do justice to whatever we describe; but the traditional picture of a reality that dictates the totality of possible descriptions once and for all preserves *those* insights at the cost of losing the *real* insight in James’s pragmatism, the insight that ‘description’ is never a mere copying and that we constantly add to the ways in which language can be responsible to reality. And this is the insight we must not throw away in our haste to recoil from James’s unwise talk of our (partly) ‘making up’ the world.”

¹⁹⁸ Putnam 1999, 9. „The notion that our words and life are constrained by a reality not of our own invention plays a deep role in our lives and is to be respected.”

szeríti ki. Putnam hangsúlyozza, hogy a nyelv és a világ együtt hat a nyelvben és a nyelv által történő világértelmezésünkre.¹⁹⁹ Ha valaki ezek után Putnam-et relativistának, nyelvi transzcendentalistának tartaná, akkor hadd emlékeztessük, hogy egyik újabb könyvében fel szólít bennünket: újítsuk meg a közvetlen realizmust, iktassuk ki az episztemológiai közvetítőket, amelyek mind a metafizikai realizmus, mind a relativizmus okozói.²⁰⁰ A kérdés természetesen az, hogyan is történjen mindez.

A klasszikus kérdés az, hogy „miként kényszeríti a valóság a nyelvet?” vagy „miként kényszeríti a nyelv a valóságot?”, avagy „miként akaszkodik a nyelv a világba?” (*how does language hook on to the world?*). A valóság nyelvünket kényszerítheti szemantikai vagy kauzális értelemben – és viszont. A nyelv szemantikai kényszerítéséről beszélnek a reprezentacionalisták, mely mozgalom nagy képviselői a Bécsi Kör tagjai voltak. Eszerint a szavak, mondatok jelentését a szavakon kívüli, érzékileg megragadható valóság kényszere alakítja ki, és azok a szavak, amelyek eredete nem vezethető vissza ilyen kényszerekre, jelentésnélküliek. A Bécsi Kör fundamentalista programja azáltal vallott kudarcot, hogy nem sikerült megragadniuk a fogalmaknak a nem-fogalmi valósághoz való kapcsolódását, azt, amikor az érzékelés vagy a fizika átmegy jelentésbe, azaz szemantikává válik. Putnam maga is elveti azt, hogy a kauzális világ közvetlen szemantikai kényszerként lépne föl: „Egy olyan világ, amely szavainkat értelmezi a mi számunkra, egy világ, amely olyan, mintha ‘noetikus hullámok’ érkeznének kívülről a fejünkbe ... mágikus világ”²⁰², máshol pedig megjegyzi, „a mentális reprezentációknak ugyanúgy nincs szükségszerű kapcsolatuk azzal, amit reprezentálnak, mint a fizikai reprezentációknak. Ennek ellenkezőjét feltételezni a mágikus gondolkodás fönntmaradását jelenti.”²⁰³ Putnam néhány

¹⁹⁹ H. Putnam, *Pragmatismus*, Frankfurt – New York, Campus, 1995, 24, 28.

²⁰⁰ H. Putnam, 1999, 24.

²⁰² H. Putnam, 1999, 17. „A world that interprets our words for us, a world in which there are, as it were, ‘noetic rays’ stretching from the outside into our heads ... is a magical world.”

²⁰³ H. Putnam, *Reason, Truth and History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981, 3. „...mental representations no more have a necessary connection with what they represent than physical representations do. The contrary supposition is a survival of magical thinking.”

tudományos-fantasztikus történetet von be érvelésébe, például a „fa” rajzának ledobását egy olyan értelmes lényekkel benépesített bolygóra, akik hozzánk hasonló intelligenciával rendelkeznek, csak éppen fát nem láttak soha. Azt állítja, hogy az értelmes lények a rajz segítségével rendelkezhetnek ugyanazzal a mentális képpel, mint mi, mégsem a fa képzetével rendelkeznek, hanem csak valami idegen objektum jelenik meg számukra. Szerintem Putnam itt nem amellett érvel, amit állít, hiszen nem azt igazolja, hogy a mentális reprezentációknak nincs szükségszerű kapcsolatuk a valósággal, hanem csak azt mutatja be, hogy ha a valóság egy tárgyiasított, képi reprezentációját, tehát egy interpretációt egy intelligens lénynek bemutatunk, akinek az adott valósággal nincs tapasztalati kapcsolata, hiába látja a geometriai formákat, nem alakul ki számára a fa mentális reprezentációja. Putnamnak itt elegendő lett volna Carnap azon heroikus kísérletének kudarcára hivatkoznia, hogy fogalmainkat elemi, tapasztalati fogalmakra redukálja. A carnapi kísérlet eredménye visszatekintve összefoglalható azzal, hogy a valóság nem beszél a nyelvünket, a valóság nem-nyelvi.

Putnam, Davidson és Rorty nyomán a valóság szemantikai vagy mágikus hatását a nyelvre értelmezhetetlennek kell tartanunk. A kauzális viszony elméletét, James és Dewey kevésbé technikai javaslatai után, Davidson és Rorty képviseli. Mindkettejüknél közös, hogy a nyelvet a valóság részének tekintik, olyannak, ami a valóságtól elkülönítve nem vizsgálható. Az elkülönítés és izolált vizsgálat a nyelvészek feladata, míg a filozófusoknak figyelembe kell venniük, hogy a valóság átfogó fogalmába minden, ami van, ami „való”, beletartozik, így a nyelv is. Ezzel a felfogással eliminálhatjuk a nyelv valóság-representációjának kérdését, hiszen ha a nyelv a valóság részeként fogható föl, akkor nem áll tükörként a valósággal „szemben”, hanem azzal folyamatos, kauzális interakcióban van. A valóság vagy a világ valamennyi interakcióját nevezhetjük tág értelemben kauzálisnak, amennyiben valami, ami időben előbb van, meghatározza azt, ami később történik. A nyelv, a nyelv használói, a társadalom vagy a nyelvi-interpretációs közösség és a világ többi része egyetlen kauzális valóságot alkotnak. Mondataink igazsága is a kauzális lánc részeként jelenik meg, mint a nyelv helyes funkcionálása egy teljesen kauzális világban. Davidson szavaival, „Az igazság elmélete, mint empirikus elmélet, releváns következményei által tesztelhető, és ezek az I-

mondatok (*T-sentences*), amelyek az elméletből következnek. Az I-mondat azt mondja egy partikuláris beszélőről, hogy minden alkalommal, amikor kiejti az adott mondatot, a kijelentés csak akkor lesz igaz, ha bizonyos feltételek teljesülnek. Az I-mondatok olyan formájúak és szerepűek, mint a természettörvények; egyetemesen kvantifikált bikondicionálisok, és mint ilyeneket tényellentétesen kell alkalmazni őket, és instanciájuk által kell megerősítést nyerniük. Ennélfogva az igazság elmélete a verbális viselkedés alapvető aspektusának leírására, magyarázatára, megértésére és jóslására szolgáló elmélet.”²⁰⁴ Az igazság sajátos viselkedésemélete gyakorlati és nem elméleti kérdés.

Davidson mindehhez járuló háromszögelés-elmélete struktúrát ad az igazság elméletének, mint a valóság egy sajátos működésmódjának: „Az objektivitás és a kommunikáció végső forrása az a háromszög, amelyben a beszélőt, az interpretálót és a világot összekapcsoljuk, és amely meghatározza a gondolat és a beszéd tartalmait. Amennyiben adott ez a forrás, nincs hely az igazság relatív fogalmának. ... Felismertük, hogy az igazságnak a racionális teremtmények attitűdjeihez kell kapcsolódnia; erről a relációról most kiderült, hogy az interperszonális megértés természetéből ered. A nyelvi kommunikáció, a finom szerkezetű interperszonális kommunikáció nélkülözhetetlen eszköze kölcsönösen megértett kijelentéseken alapul, melyek tartalmi végső soron az igaznak tartott mondatok mintáiban és okaiban rögzítettek. Az interpretáció fogalmi megalapozása egy igazságelmélet; az igazság ennél fogva a hiten alapul és még inkább

²⁰⁴ Davidson, D. The Structure and Content of Truth. *The Journal of Philosophy*, 1990, 113. „A theory of truth, viewed as an empirical theory, is tested by its relevant consequences, and these are the T-sentences entailed by the theory. A T-sentence says of a particular speaker that, every time he utters a given sentence, the utterance will be true if and only if certain conditions are satisfied. T-sentences thus have the form and function of natural laws; they are universally quantified bi-conditionals, and as such are understood to apply counterfactually and to be confirmed by their instances. Thus, a theory of truth is a theory for describing, explaining, understanding, and predicting a basic aspect of verbal behavior. Since the concept of truth is central to the theory, we are justified in saying truth is a crucially important explanatory concept.”

az affektív attitűdökön.”²⁰⁵ Davidson kiegészíti az interpretációt a jószándékkel, amely szerint feltételezzük, hogy a beszélők tényleg azt mondják, amit gondolnak, és tényleg törekednek a legerősebb kifejezésre.

Úgy vélem, hogy Davidson és Rorty, miközben interaktív elméletükkel javaslatot tesznek az igazság relativizálásának megszüntetésére, pusztán statikus képet vázolnak anélkül, hogy pontosabb kísérletet tennének az igazság-kereső gyakorlat, mint verbális viselkedésmód szerkezetének feltárására.

Amennyiben az igazság a nyelv-interpretáció-világ hármasságában értelmezendő, úgy javaslatot kellene tennünk e gyakorlat szerkezetére. Ennek valamilyen módon hasonlatosnak vagy folytonosnak kell lennie a gyakorlati filozófia elemzéseivel, amelyet gyakran, de nem feltétlenül, etikának is neveznek. A gyakorlati filozófia nem annyira az igazság, mint inkább az igazságosság fogalmával foglalkozik, mint olyannal, amely az emberek közti kölcsönös respektust teszi meg minden gyakorlat alapjává. A davidsoni jóindulattal két-ségtelenül ebbe az irányba mutat, amikor a „háromszögű” igazság feltételévé teszi, hogy a beszélő azt mondja amit gondol, arra törekedve, hogy mások megértsék; az interpretátor pedig feltételezi, hogy kommunikációs partnere így cselekszik. Davidson nem dolgozza ki, hogy milyen lenne egy igazságelmélet, amely rokon vagy folytonos az igazságosságelmélettel. Márpedig az általa és Rorty által javasolt modell tagolásához erre lenne szükség.

Rorty, Davidsonnál egy lépéssel többet megtéve, azt javasolja, hogy az igazság fogalmát az igazságosság elvével helyettesítsük,

²⁰⁵Davidson, D. id. mű, 325–326. „The ultimate source of both objectivity and communication is the triangle that, by relating speaker, interpreter, and the world, determines the contents of thought and speech. Given this source, there is no room for a relativized concept of truth. ... We recognized that truth must somehow be related to the attitudes of rational creatures; this relation is now revealed as springing from the nature of interpersonal understanding. Linguistic communication, the indispensable instrument of fine-grained interpersonal understanding, rests on mutually understood utterances, the contents of which are finally fixed by the patterns and causes of sentences held true. The conceptual underpinning of interpretation is a theory of truth; truth thus rests in the end on belief and, even more ultimately, on the affective attitudes.”

hogy aztán a demokratikus társadalom megvalósítása kerüljön a filozófusok érdeklődésének homlokterébe. De nem mondja, mint például Putnam és Davidson, hogy őrizzük meg az igazság fogalmát, továbbá azt sem, hogy értelmezzük az igazságot mint igazságosságot (utóbbit viszont már Putnam és Davidson sem mondják). Ha az igazság interakció a nyelv, a világ, az interpretáló közösség közt, az interakció pedig aktivitás, cselekvés, akkor a kiegyensúlyozott és egymás felé méltányos cselekvés elveinek keresését be kell vonnunk az igazság elméletébe. Rorty szerint „Egykoron, amikor többet gondolkodtunk az örökkévalóságon és kevesebbet a jövőn, mint ma, az igazság szolgálaként határoztuk meg magunkat. Az utóbbi időben viszont kevesebbet beszélünk az igazságról és többet az igazmondásról, kevesebbet arról, hogy az igazságot hatalomra kellene segíteni, és többet arról, hogy a hatalmat becsületességre kellene szorítani. Azt hiszem, ez egészséges változás. Az igazság örökkévaló és tartós, csak hogy nehéz megbizonyosodnunk arról, mikor birtokoljuk. Az igazmondás, akár a szabadság, időbeli, esetleges és törékeny. De föl tudjuk ismerni valamennyit, amikor birtokoljuk. Valójában azt a szabadságot értékeljük legtöbbször, ha becsületesek lehetünk egymással anélkül, hogy ezért büntetésben részesülnénk.”²⁰⁷

Davidson és Rorty írásai azonban itt befejeződnek, és nem tesznek kísérletet az igazság mint igazságosság és az igazságosság mint igazság struktúrájának feltárására. Ha ezzel próbálkozunk, a gyakorlati filozófiától kaphatunk segítséget. A gyakorlati filozófia történetében két irányzat uralkodott, a szabálykövető és a szabály-konstruáló irányzat; az első előírta, hogy mit kell tenni, a másik pedig arra szólított föl, hogy a racionális cselekvő gondolkodjék el saját helyzetén, az adott helyzetében adódó cselekvési alternatívákon, általánosítsa ezeket, és azokat fogadja el szabályokként, amelyeket általánosítva, tehát mint cselekvő és elszenvető egyaránt ellentmondásmentesen gondolni és akarni tud.

Kísérletet tehetünk arra, hogy ez utóbbi modellt egy davidsoniánus és rortyánus igazságelméletben is alkalmazzuk. Ennek során abból indulhatunk ki, hogy mindannyian nyelvhasználó, interpretáló és a világban a világ többi részével állandó interakcióban álló lények vagyunk. Elfogadva Davidson és Rorty azon, egyébként Hegel-

²⁰⁷ Rorty, R. Megismerés helyett remény, Pécs, Jelenkor, 1998, 121k.

re emlékeztető állítását, hogy legtöbb állításunk igaz, és legtöbb állításunk igazságában meg tudunk egyezni a többi emberrel, azt kell kérdeznünk, hogy miként tudjuk elkülöníteni a helyes nyelvi és nem-nyelvi interakciókat a nem-helyesektől. Az elkülönítéshez Rawls elemzését hívhatjuk segítségül, amellyel a kanti kategorikus imperatívuszt vizsgálta. Miközben ő a cselekvésekre javasolja alkalmazni ezt, mi itt az állításokra fordítjuk le. A Rawls által javasolt elemzés valójában az imperatívusz procedurális felfogásán alapul, melyben minden egyes cselekvésünket vagy kijelentésünket egy folyamat, egy procedura részeként, annak struktúráját tekintve elemezzük, előre elfogadott szabályok szerint. Az elemzés mintája vagy eljárása a következő:

1. Partikuláris és hipotetikus kijelentés

Az adott K körülmények közt *legjobb* H hitem szerint X-et kell kijelentenem.

2. Általánosított kijelentés

Az adott K körülmények közt *mindenkinek* H a legjobb hite, mely szerint X-et *kell* kijelentenie.

3. Az általános kijelentés természettörvénnyé válik

Az adott K körülmények közt mindenki, H legjobb hite szerint *mindig* X-et jelent ki.

4. Az előző lépésből adódó természettörvényt a természet törvényeihez kapcsoljuk, ahogy mi legjobb hitünk szerint elgondoljuk azokat, és kiszámítjuk, hogy milyen lesz a természet rendje, milyen természet alakul ki, ha az általunk tételezett természettörvény kifejti „perturbációs” hatását.

Ez természetesen egy olyan javasolt struktúra, amelynek érvényességét az etikában és Rawls igazságosságelmélete révén a társadalomfilozófiában is vitatják, az ismeret- és igazságelméletben való értelmezhetősége és alkalmazhatósága pedig még olyan feladat, amelyet előttünk állónak tekinthetünk. Egy korábbi könyvemben részletesebben elemeztem – DIKE-eljárásnak nevezve – e procedurális mintázat lehetséges szerepét az igazságelméletben.²⁰⁸

²⁰⁸ Vö. Boros J., *Pragmatikus filozófia*, Pécs, Jelenkor, 1998, 213–262.

FOGALMAK, SZEMLÉLETEK ÉS A VILÁG

McDowell racionális empirizmusa

McDowell azt állítja *Mind and World* című műve²⁰⁹ elején, hogy a könyv fő témája a „mód, ahogy fogalmak a tudatok és a világ közti viszonyt közvetítik”²¹⁰. Az ismeretelmélet alapvető tárgya a tudatok és a világ közti kapcsolat és minden episztémikus diskurzus kérdése, hogy *miben is áll* ez a kapcsolat. McDowell azt írja, hogy a fogalmak közvetítenek a tudatok és a világ közt. Azonban ha figyelmesen olvassuk az idézett mondatot, azt találjuk, hogy a fogalmak nem a tudatok és a világ közt közvetítenek, hanem a viszonyt közvetítik. McDowell itt egy négy fajta „entitásból” álló ontológiát tételez: fogalmak, relációk, tudatok és a világ. A fogalmak a tudatban vannak, így pillanatok alatt egy hárompólusú ontológiánál kötünk ki. Ekkor az első mondatot a következőképpen egyszerűsíthetjük: *e könyv fő témája a mód, ahogy a tudatok a tudatok és a világ közti viszonyt közvetítik*. Ez annyit jelent, hogy a tudatok közvetítenek önmaguk és a világ közt – és a könyv ténylegesen erről is szól, mint erre még utalni fogok. Ezzel a formulával ugyanakkor a közvetítés fajtája nem világos: tudatszerű vagy világszerű lesz? McDowell elgondolása szerint nyilván tudatszerű, mivel a tudatok közvetítenek. De mi történik ebben az esetben a világgal? Vagy másképp kifejezve: hol *van* a világ, ott kint, vagy a tudatban? Ha a tudatban, akkor nincs szükségünk közvetítésre. Ha pedig ott kint, akkor nem világos, hogy a tudatok

²⁰⁹ J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1994. Ez az írás az 1998 május 3–4-én tartott pécsi McDowell-konferencián tartott előadás szövege.

²¹⁰ McDowell, op. cit. 3. „The overall topic I am going to consider in these lectures is the way concepts mediate the relation between minds and the world.”

(vagy fogalmak) miként képesek *oda* kijutni. Davidson kifejezésével „a probléma az, hogy megmondjuk mi a kapcsolat és hogy világosabban ismerjük a kapcsolatban lévő entitásokat”²¹¹. Létezik persze egy harmadik lehetőség is, nevezetesen, hogy a tudatok a világban vannak. Ekkor azonban nincs szükségünk közvetítésre. Ez utóbbi Davidson és nem McDowell felfogása.

Kant úgy vélte, hogy transzcendentális filozófiájával meghaladta a hagyományos empirikus és racionalista episztemológiákat. Alapvető elgondolása szerint a tudást nem lehet kizárólag az érzékiségre vagy az értelemre alapozni. Az elméleti filozófia feladata szerinte a tudat, a „tisztá ész” vizsgálata, mint a tudás lehetőségi feltételéé. Rendszerében mind a racionalitásnak mind a receptivitásnak megvan a maga helye: nincs tudás az ész és az értelem használata nélkül, de nincs tudás a világból jövő inputok nélkül sem. Ha a tudás a szubjektum struktúrájától is függ (a szemléleti formáktól, az értelemtől, a sémáktól, a tisztá elméleti észről), akkor a receptivitás és a spontaneitás nem ismerhetők meg – pusztán elgondolhatók. Másrészt, ha „a dolog ott kint” az inputok feltétele, akkor a dolog, ahogy van, nem tudható. Tudjuk, hogy mi jön be, de nem tudjuk, mi marad ott kint. Kantnál tehát két „dolog”, a transzcendentális szubjektum és a transzcendentális objektum, a *Ding an sich* állnak egymással szemben, melyek közül mindkettő mindörökre megismerhetetlen marad. Elgondolhatók, de megismerhetetlenek. Meglehetősen frusztráló tény, de a szigorú és koherens kanti episztemikus rendszer ezt logikailag így követeli meg.

Számos kísérlet van arra, hogy megoldjuk ezt a boldogtalan helyzetet, Hegeltől Strawsonig és napjainkig. Hogy rövid úton McDowellhez jussunk, itt csak Strawson és Davidson javaslatát említem meg.

Strawson Kantról szóló műve *The Bounds of Sense*²¹² és egyéb írásai alapján kijelenthetjük, hogy nem kellő körütekintéssel értelmezi Kant transzcendentális gondolkodását, elsősorban is félreérti a transzcendentális tárgy és a transzcendentális alany szerepét, ami általában azokkal fordul elő, akik figyelmen kívül hagyják a kanti ismeretelmélet ismeretelméleti jellegét, és az alanyt és a tárgyat időn-

²¹¹ D. Davidson, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon, 1984, 191.

²¹² P. Strawson, *The Bounds of Sense*, London: Methuen, 1966.

ként és nem ritkán reflektálatlanul, ontológiai létezőként gondolják el. Strawson önnön Kant-félreértelmezését vagy -egyszerűsítését megerősíti McDowell könyvéről írt recenziójában, melyet a *Times Literary Supplement*-ben jelentetett meg.²¹³ Itt a következőket mondja: „Mint ahogy McDowell megjegyzi ... igaz, hogy a fogalmi kapcsolatok, melyek az ‘indokok terének’ részei, arra köteleznek bennünket, hogy ítéleteinket úgy alakítsuk, hogy azok egy függetlenül létező, de számunkra empirikusan elérhető objektív valóságról alkotott kép részeit alkossák. Nincs átfogó indokunk, hogy kétségbe vonjunk egy ilyen képet; és ez végsősoron a vád [az idealizmus vádja - B. J.] elelegendő cáfolata. De itt látszik Kant filozófiájának elfogadhatatlan aspektusa. Mert bár ő is elfogadná ezt a képet, az egészet egy olyan érzékfeletti valóság keretébe helyezi, amely radikálisan empirikus és fogalmi képességeink fölött áll – egy olyan keretbe, amely kétségbe vonja annak függetlenségét, amit nekünk mint objektív valóságot kell felfognunk. Tehát meg kell tisztítanunk Kant hatalmas belátásait, megszabadítva azokat transzcendentális idealista burkolatától. Mindezt McDowell dicséretesen világosan teszi.”²¹⁴ Egy „radikálisan empirikus és fogalmi képességeink fölött” álló érzékfeletti valóság – ez egy félreértett Kant, aki számára nincs olyan érzékfeletti valóság ontológiai vagy metafizikai értelemben, mely elérhető lenne a teoretikus, tehát tudományt és ismeretelméletet művelő ész számára. Számomra úgy tűnik, hogy Strawson nem különböztet egyrészt ontológia vagy metafizika másrészt ismeretelmélet közt. Kantnál tudásunk és megismerésünk számára nincs érzékfeletti valóság. Ha mint régóta és sokan, valamilyen módon kantianusan építjük föl ismeretelméletünket, azaz a megismerőt a megismerés konstitutív részének tekintjük, akkor kénytelenek vagyunk egy megismerhetetlen valamit, egy *maradékot* gondolni, ami ismeretelméleti szükségszerűségeként, de nem ontológiai valóságként jelenik meg. A dolog maga Kantnál nem ontológiai entitás, hanem ismeretelméleti szükségszerűség. A „dolog maga” olyan fogalom, mely szükséges ahhoz, hogy a megismertet tényleg valaminek tekintsük és ne csak képzetnek vagy a szubjektív kognitív kapacitások termékének. Van valami, ami független az empirikus vagy apriori szubjektivitástól. Ez a fogalom

²¹³ P. Strawson, „At home in the ‘space of reasons’”, *Times Literary Supplement*, November 25, 1994, 12–13.

²¹⁴ P. Strawson, id. mű 12.

episztemológiai hipotézis és nem több. Nem lehet megmondani, hogy *valójában* mi és mik a jellemzői. Az elméleti ész számára a dolog maga „puszta *határfogalom*, az érzékelés túlzott igényeinek korlátozására szolgál, és így csupán negatív céllal használjuk. Mindazonáltal nem önkényesen kiagyalt fogalom ez; összefügg az érzékelés korlátozásával, jóllehet semmi pozitívat nem képes tételezni az érzékek tartományán kívül.”²¹⁵ A dolog maga transzcendentális tárgy, amely csak üres fogalomként, X-ként gondolható²¹⁶, de soha nem ismerhető meg, hiszen a megismeréshez érzékiségre, szemléletekre és olyan kategóriákra van szükség, melyek arra irányulnak, ami a receptivitáson keresztül a szemléletbe jutott. Ha Kant nem tételozte volna föl ezt a határfogalmat, akkor szubjektív idealizmusra jutott volna. A Kanti rendszerben a kintlévő világ létezőit úgy feltételezzük, mint amik a róluk és a világról való megismerés feltételei. Ez egyébként Adickes tétele is, aki azt állítja, hogy a *Ding an sich*-nek egy be nem bizonyított premissza-szerepe jut, ami a tudás teljesen biztos alapját képezi.²¹⁷

Quine elvetette a kijelentések analitikus-szintetikus, Davidson pedig a sémata tartalom megkülönböztetését. Davidson ezáltal kívánta biztonságossá tenni a világot koherentizmusá számára. Nála a mondatoknak nincs sémafüggetlen tartalma: a mondatok közvetlenül a „tények” [*facts*] által lesznek igazak vagy hamisak. Davidson azt állítja, „A mondat ‘Bőröm meleg’ akkor és csak akkor igaz, ha meleg a bőröm. Itt nincs tényre, világra, tapasztalatra vagy egy evidenciadarabra való utalás [*reference*]”.²¹⁸ Más szavakkal, a mondatok mint emberek sajátos működésmódja, közvetlenül kapcsolódnak a világhoz: „A séma-világ dualizmus föladásával nem a világot adjuk föl, hanem visszaállítjuk azon ismert tárgyakkal való közvetlen érintkezést, amelyek ugrádozása mondatainkat és véleményeinket igazzá vagy hamissá teszik.”²¹⁹ A mondatok és különösen a vélekedések részei a világnak és igazságuk az oksági hatás kérdése. Ezért

²¹⁵ I. Kant, *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, Szeged, Ictus, 1995, 263. (B310–311)

²¹⁶ Vö. Kant, *A tiszta ész kritikája*, 648–649. (A104–106)

²¹⁷ E. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Berlin, Pan Verlag, 1924, 157.

²¹⁸ D. Davidson, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon, 1984, 194.

²¹⁹ Davidson, op. cit. 198.

nem fogadható el McDowellnek az iménti mondatra vonatkozó értelmezése. Azt állítja, „Davidson számára a receptivitás az indokok terére csak kívülről hathat, ami annyit jelent, hogy adatai racionálisan sérthetetlenek”²²⁰. Davidson számára *ebben az értelemben* nincs „külső”, így semmi nem hat „kívülről”. „Szubjektuma” nyitott, de nem racionálisan mint McDowell-é, hanem kauzálisan. A kauzalitás persze Davidson számára sem elegendő: mondatainknak koherenseknek kell egymással lenniük.

Davidson koherencia-elméletét „A Coherence Theory of Truth and Knowledge”²²¹ írásában foglalja össze, melyben azt próbálja meg kimutatni, hogy ő nem tisztán koherentista és nem is tisztán korrespondista, miután szerinte „a koherencia korrespondenciát eredményez”²²² és a kauzális korrespondenciának korrelációban kell lennie a racionális koherenciával. Davidson koherencia-elmélete „vélekedésekkel és nem kijelentésekkel vagy mondatokkal” foglalkozik.²²³ Ez a nyelvfilozófián túlmutató megjegyzés fontos számára, mivel ezáltal helyezi vissza az „embereket” vagy a megismerő „szubjektumokat” a világba: „A vélekedések számomra intenciókkal, vágyakkal és érzékszervekkel rendelkező emberek állapotai, melyeket házígazdák [entertainers] testén belüli vagy kívüli események okoznak, és amelyek ilyen eseményeket okoznak.”²²⁴ Amennyiben a vélekedések intenciókkal és testi szervekkel rendelkező emberek állapotai, akkor két arcuk van, egy belső és egy külső, egy racionális és egy kauzális. A racionális oldalon található a jelentés és a vélekedés, a vélekedések igazolása, ahol „mondatok igaznak tartása ... két erő”, a jelentés és a vélekedés „vektora”.²²⁵ Ennyiben a vélekedések, hogy Thomas Nagel kifejezését használjuk, a „belső perspektívához” tartoznak. A vélekedések kauzális, külső oldala pedig azt fejezi ki, hogy ezek egy nagyon bonyolult, teljesen biológiai és a biológiai világba

²²⁰ McDowell, op. cit. 139.

²²¹ Davidson, „A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, 1993 (első kiadás 1986), 307–319.

²²² Davidson, op. cit. 307, „coherence yields correspondence”.

²²³ Davidson, op. cit. 308.

²²⁴ Davidson, op. cit. 308.

²²⁵ Davidson, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon, 1984, 196.

elválaszthatatlanul beágyazott szervezet állapotai. Davidson kiemeli, „az érzékelés és a vélekedés közti viszony nem lehet logikai, hiszen az érzékelések nem vélekedések vagy más propozicionális attitűdök. Mi tehát akkor a kapcsolat? A válasz, úgy vélem, nyilvánvaló: a kapcsolat kauzális. Az érzékelések bizonyos vélekedéseket okoznak és *ebben* az értelemben bázisai vagy alapjai azon vélekedéseknek. De a vélekedés kauzális magyarázata nem mutatja meg, hogy miként vagy miért igazolt egy vélekedés.”²²⁶ Ez a racionális vagy logikai vizsgálatok feladata. Ehhez a kérdéshez McDowell azt állítja, hogy „a tapasztalatban a világ racionális befolyást gyakorol gondolkodásunkra”. Az alany-tárgy viszony nem oksági, hanem racionális, ahol a tapasztalat „megköveteli tőlünk, hogy eltöröljük a képről a külső határt”. A tapasztaló alany benyomásokat fogad be érzékein, amelyek „már eleve fel vannak szerelve fogalmi tartalommal.”²²⁷ Úgy vélem, nehéz elgondolni egy olyan világot, amely számunkra fogalmi szerkezettel előkészíti a világnak érzékiségünkre gyakorolt benyomásait. A konceptuális struktúrák a szubjektumok attritútumai, ennek megfelelően racionalitás csak a szubjektumban tud kialakulni, még akkor is, ha a szubjektumot a világgal folyamatosként tételezzük. Ezért nem világos, hogyan képzeljünk el egy határtalan szubjektumot, ahol a határ eltörlését a racionalitás végzi, ami annyit jelentene, hogy a szubjektum racionálisan lenne folytonos a világgal.

Davidson számára a vélekedések és a jelentések racionálisak lehetnek, de nem a világ. Például azt állítja, „Miután a közvetítőket nem tudjuk igazmondásra fölesketni, nem kellene közvetítőket engednünk vélekedéseink és a nekik megfelelő világban található tárgyak közé. Természetesen vannak oksági közvetítők. De védekeznünk kell az episztemikus közvetítők ellen.”²²⁸ McDowell viszont nem védekezik ellenük. Másutt így fogalmaz Davidson: „Javaslom, hogy adjuk föl azt az eszmét, hogy a jelentés vagy a tudás valami olyasmin alapul, amit az evidencia végső forrásának tekinthetünk. Kétségtelenül a jelentés és a tudás tapasztalattól függ és a tapasztalat végsősoron az érzékelésen. De ez a ‘függés’ kauzális és nem az evidenciáé vagy az igazolásé”.²²⁹ Az olyan alapvető közvetítők mint az

²²⁶ Davidson, „A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, 311.

²²⁷ J. McDowell, *Mind and World*, 34.

²²⁸ Davidson, op. cit. 312.

²²⁹ Davidson, op. cit. 313–314.

érzékek és a racionalitás episztemikus elvetésével az emberi lények ismeretelméleti értelemben megszűnnek „problematikusak” lenni, mint akinek legtöbb vélekedésük igaz.

McDowell antidavidsoniánus felfogásának megalapozásához egy kanti episztemikus modellt vázol, melyből azonban hiányzik a transzcendentális objektum és szubjektum. A fogalmak és a szemléletek ugyanazt a munkát végzik, mint Kantnál: „a receptivitás [a spontaneitástól] még csak fogalmilag sem elkülöníthető módon járul hozzá az együttműködéshez”²³⁰ Amennyiben nem különböző fogalmak, miért használ McDowell egyáltalán különböző fogalmakat? A fogalmak az ő modelljében elérik az episztemológiai struktúra külső határát. A tapasztalat ennek során egyszerre passzív és aktív. Passzív mint receptivitás és aktív mint spontaneitás. „A fogalmi kapacitások, melyek passzív módon kerülnek be a tapasztalat játékába, az aktív gondolkodás kapacitásának hálózatába tartoznak, amely racionálisan kormányozza a világnak az érzékiségre gyakorolt hatására adott megértést-kereső válaszokat.”²³¹ A tapasztalati képességgel rendelkező episztemologikus szubjektum teljesen racionális, még receptivitása is.

Davidson tézise az, hogy a külső világnak csak kauzális befolyása van vélekedéseinkre és mondatainkra, míg McDowell azt javasolja, hogy a befolyást tekintsük racionálisnak. Úgy vélem, van egy lehetőség arra, hogy közvetítsünk e két, egymásnak ellentmondó modell közt.

Davidson esetében nehéz elmagyarázni, hogy miként lesz a kauzalitásból „hirtelen” racionalitás, amikor a kauzális hatás a vélekedéseket alakítja, hiszen szerinte a vélekedések „különböző fajtájú, viselkedési, neurofiziológiai, biológiai és fizikai tényekre épülnek”²³². A vélekedések okoztak, miközben egy koherens és racionális rendszer részei. Ebből az következik, hogy a racionalitás és a koherencia a kauzalitásra épül. Persze, a kauzalitás és a racionalitás az ő számára is különböző szinteken vannak, de az okozott és racionálisan igazolt vélekedésekben összekapcsolódnak. Ily módon a racionalitás és az okság ugyanazon érem két oldala lesz. Amire itt utalni akarok, az Davidson javaslatát visszhangozza, mely szerint a vélekedés és a je-

²³⁰ McDowell, op. cit. 9.

²³¹ McDowell, op. cit. 12.

²³² Davidson, op. cit. 314.

lentes kölcsönösen egymástól függenek: „Vegyük például a vélekedés és a jelentés kölcsönös egymástól való függését. Hogy egy mondat mit jelent, részben azoktól a külső körülményektől függ, amelyek azt okozzák, hogy bizonyos fokú meggyőződés társul hozzá; és részben azoktól a grammatikai, logikai vagy kevésbé meghatározott viszonyoktól, amelyekkel a mondat más mondatokhoz kapcsolódik, amelyeket különböző erősségi fokkal tartunk igaznak. Miután ezek a viszonyok közvetlenül a vélekedésekbe fordítódnak le, könnyű látni, hogy a jelentés miként függ a vélekedéstől. A vélekedés ugyanakkor ugyanolyan mértékben füg a jelentéstől.”²³³ A kölcsönös függésből és abból a tényből következően, hogy nincs vélekedés jelentés és jelentés vélekedés nélkül, nem kezdhetjük a vizsgálódást az egyikkel, hogy a másikhoz jussunk, és tekintve, hogy a jelentés beágyazott egy racionális és a vélekedés egy kauzális struktúrába is, a Quine és Davidson által elfogadott „azonnali elfogadás-t [*prompted assent*], egy mondat elfogadása és az elfogadás oka közti kauzális viszonyt alapvetőnek kell tekintenünk. Ez megfelelő hely a vélekedések és jelentések azonosítása projektjének elkezdésére, miután az, hogy a beszélő elfogadja a mondatot, egyrészt függ attól, hogy mit jelent számára a mondat és hogy mit hisz a világról.”²³⁴ Davidson az azonnali elfogadás fogalmával kifejezi a jelentés és a vélekedés, a kauzalitás és a racionalitás közti kölcsönös összefüggést.

Az azonnali elfogadás fogalmával a kauzalitás és a racionalitás közti lehetséges viszony egy lehetséges megfogalmazásával rendelkezünk. Segít, hogy megértsük a nézetet, mely szerint a szubjektum strukturálisan mint egy nagyon bonyolult létező beágyazott a világba. A racionalitás a vélekedések „belső” rendszere egy olyan lényben, amely a kauzális, „külső” világ követelményeire és befolyásaira válaszol. E nézet szerint a racionalitás bonyolult folyamatok és viszonyok eredménye vagy következménye.

McDowell tehát racionalitásról beszél ott, ahol Davidson kauzalitást felételez. McDowell könyvében ugyanakkor nincs sehol válasz arra a kérdésre, hogy *miként* lehet az oksági világ racionális. Ha a racionalitás elér a világig és ha a világról szóló racionális vélekedéseink megmutatják nekünk, hogy miként van a világ *ott kint*, akkor a

²³³ Davidson, op. cit. 314–315.

²³⁴ Davidson, op. cit. 315.

világ racionális. A világ racionalitása azt jelenti, hogy a materiális világ valamennyi viszonya nem csak kauzális, hanem racionális is. Ugyanakkor ez a feltételezés túl sokat követel. Először is tudjuk, hogy racionalitásfogalmunk számtalanszor változott a múltban és nincs okunk feltételezni, hogy a jövőben ne változna. Ennél fogva legitim a kérdés, melyik fajta racionalitás ér el a világig és mely filozófia-történeti vagy logikatörténeti racionalitást tulajdonítjuk a világnak *ott kint*. Ha racionalitásunk történetileg változik, a világ racionalitása is megváltozna azzal párhuzamosan? Vagy a racionalitás olyan naturalisztikus fogalmát kellene feltételeznünk, amely nem változik a századok folyamán? Másodszor a racionalitás nem a világ minősége, hanem a gondolkodásé. Kant rámutat, hogy amikor a kategóriák fogalmilag közvetítik számunkra a világot, akkor nem az *ottlévő* világ jelenik meg számunkra fogalmilag, hanem az a világ, amely számunkra *látszik*, amely számunkra fogalmilag *megjelenhet* és *megjelenik*. De a világ, ahogy ott van, a látszaton és a megjelenésen kívül, számunkra mindig megismerhetetlen marad. Ez a megismerhetetlen világ, empirikus szemléletünk eredete az, amit Kant a magánbanvaló dolognak nevez. Strawson elvetette a *Ding an sich* fogalmát, és ezt teszi McDowell is. Ezért kell feltételeznie, hogy nem csak a számunkra való világ, de a világ *ott* is, nem csak kauzális, de racionális is, aminek viszont ellene mond a „racionalitás” fogalmának jelentése, köznap és filozófiai felfogása vagy definíciója: nevezetesen, hogy a racionalitás az emberi gondolkodás, kommunikáció és cselekvés sajátja lehet és nem több. Ezzel az abszurditással McDowell úgy szembe-sül, hogy megnyitja a fogalmi birodalom külső határát: „a fogalmi határtalan; nincs semmi rajta kívül”²³⁵, állítja. Ha újraalkotjuk mondatát úgy, hogy „a fogalmi határtalan, számunkra nincs semmi rajta kívül”, akkor nem tudnánk ellene érvelni. Felfogása az idealizmus közelébe kerül, hiszen ami van, az konceptuális („nincs semmi rajta kívül”). A világnak fogalmi struktúrája van, de ehhez kifejező nyelvre és gondolkodó tudatra van szüksége, mivel a fogalmakat nyelvben fejezik ki, és tudatok értik meg. Nyelv és tudat nélkül nincsenek fogalmak. Ha nincs semmi a fogalmin kívül, akkor nincs semmi a nyelven és a tudaton kívül. Ezzel eljutunk egy konceptuális világtól a világról gondolkodó tudatokig, amelyek azonosak a világgal, mivel

²³⁵ McDowell, op. cit. 44.

a konceptuális világ csak e tudatok gondolataiban létezhet. A világ a tudatban van és ez, hogy McDowellt parafrázáljuk, pusztán idealizmus vagy „erőszakos platonizmus”.

ROBERT BRANDOM KÍSÉRLETE: KANTIANIZMUS ÉS INFERENCIALIZMUS

„Bár a gondolat időnként kísért, nem fogom azt állítani, hogy Kant szinte mindent elmond nekünk, amit a tudatokról, fogalmakról, használatukról és tartalmukról tudnunk kell ... Úgy gondolom, megérdemli, hogy úgy gondoljuk művére, mint a legfontosabb megkülönböztetetten *filozófiai* hozzájárulásra a tudat, a jelentés és a racionalitás multidiszciplináris tanulmányozásához” – írja Robert Brandom Kantról szóló, a Pécsi Tudományegyetemen is előadott szövegében²³⁶. Brandom alapvető fontosságúnak tartja Kant művét a tudat, a jelentés és a racionalitás mai megértése számára is, és ezzel teljes mértékben egyetértek. Meglepő volt, hogy a filozófiatörténet néhány jelentős szerzőjével foglalkozó művében, *Tales of the Mighty Dead*²³⁷ (A Nagy Halott Elbeszélései), nincs Kantról szóló fejezet. E kötet az „intencionalitás metafizikájáról” szóló történeti esszét tartalmaz, és miután a kortárs filozófiai világ feszülten várakozik Brandom Hegelről készülő könyvére, és mivel e könyvét előkészületnek tekinthetjük ahhoz, ezért jogosan várhattunk volna Kantról szóló fejezetet is. Ha nincs is ilyen, számos hivatkozás van Kantra,

²³⁶ R. Brandom, Kantian Lessons about Mind, Meaning, and Rationality, *The Southern Journal of Philosophy*, 2006, Vol. XLIV. 49–71. 71. „Though the thought sometimes tempts me, I will not in fact claim that Kant tells us nearly everything we need to know about minds, concepts, and their use and contents ... I think it does deserve to be thought of as the most important distinctively *philosophical* contribution to the multidisciplinary study of mind, meaning, and rationality.” Brandom ezt a szövegét 2005. április 25-én adta elő Pécsen.

²³⁷ R. Brandom, *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2002.

szemben korábbi, *Making it Explicit*²³⁸ (Kifejezetté tenni) művével, ahol alig utalt Kantra.

Az angolszász világ Kant-interpretációját döntően befolyásolják Sellars és Strawson értelmezései. Brandom nagyon közel került Kant gondolkodásához, ám értelmezése nem független e két immár klaszikus szerzőtől. Számos metodológiai lehetőség van, hogy a filozófiatörténet nagy gondolkodóival foglalkozzunk. Nagy vonalakban kifejezve, kísérletet tehetünk arra, hogy megértsük az adott szerzőt, mit is akart mondani műveivel. A másik lehetőség, hogy a történeti szerzőt saját céljainkra használjuk, mintegy saját gondolkodásunk szolgálatába állítjuk, leigázzuk, vagy Rorty szavaival, „bedaráljuk dialektikus malmunkkal”. Az első a történeti megközelítés, a másik pedig az, amit kortárs filozófia-művelésnek, vagy „szisztematikus” filozófiának nevezünk. Egyik esetben sem hagyhatjuk figyelmen kívül a történeti fejlődést, fogalmaink jelentésetolódásait és más intellektuális és tudományos változást. A történeti megértés a múlt gondolatának saját fogalmainkkal történő rekonstrukciós kísérlete. Nem lehet teljes megegyezésben az eredetivel, mivel senki nem tudja megmondani, mi egy történeti mű eredeti jelentése. Miután leírták szövegeiket, maguk a szerzők (Platón, Kant, Hegel és az emberiség történetének más intellektuális óriásai) is pusztán értelmezőik saját szövegeiknek és így saját gondolataiknak, ráadásul nem is az egyetlen és nem is az egyedüli tekintéllyel rendelkező értelmezők. Richard Rorty azt állítja, hogy az elmúlt korok filozófusait, Platónt, Arisztotelészt és másokat jobban értjük, mint ők értették, ők érthették saját magukat. A történeti gondolatok kortárs használatának még nagyobb a szabadsága, hiszen előnyben részesíthetnek részeket, és visszautasíthatnak másokat vagy tudomást sem vehetnek róluk. Valaki elfogadhatja Kant első kritikájának analitikus részét és visszautasíthatja a dialektikát mint egészet vagy akár annak egyes érveit, vagy pedig elfogadhatja a második kritika első felét, és visszautasíthatja a posztulátumokat.

Brandom szerint az episztemológia, a szemantika, a filozófia és az értelmezés legfontosabb kritériuma az inferenciális korrektség. Propozícióinknak helyes inferenciák premisszáinak vagy konklúzióinak

²³⁸ R. Brandom, *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1994.

kell lenniük. Ha nem azok, akkor nem tudunk értelmet adni nekik. A kérdés ugyanakkor megmarad, mi tesz egy inferenciát helyessé, mit vezethetünk le és mit nem bizonyos premisszákból – és ez nem mindig és nem szükségszerűen filozófiai, logikai vagy transzcendentális kérdés.

Brandom Kant-értelmezése eredeti abban az értelemben, hogy olyan fogalmakat használ, amelyek nem szokásosak a Kant kutatók körében. Interpretációja köztes helyet foglal el a történeti értelmezés és a kortárs felhasználás közt. A következőkben röviden Brandom inferenciális Kant-képének néhány feltevését és premisszáját vizsgálom. Konklúzióm az lesz, hogy miközben Brandom saját fogalomtárának kényszerzubzonyát próbálja meg Kantra húzni, a königsbergi mester ellenáll a pittsburghi tanítónak.

Episztemológia és szemantika

Brandom azt állítja, hogy Kant a modern karteziánus episztemológiát szemantikává változtatta. Amellett fogok érvelni, hogy miközben Brandomnak igaza van, hogy értelmezhető Kant *Transzendentalphilosophie*-ja szemantikus elméletként, Kant számos helyen ellenáll értelmezésének. Brandom egyes fogalmai egyszerűen nem alkalmazhatók a kanti episztemológiára. Másrészt, miközben Brandom szemantikai értelmezését próbálja adni Kantnak, érveléseiben gyakran visszacsúszik az episztemológiába. Talán meg tudom mutatni, hogy Brandom nem mindig azt *teszi* értelmezésében, amit *mond*.

Descartes azt a kérdést tette föl, mi teszi igazzá képzeinket vagy eszméinket. Ez ismeretelméleti kérdés, a tudás és a tudott közti kapcsolat kérdése. Mi által lehet biztos egy gondolkodó szubjektum, hogy képzei önmagának nem csak a jelenségeket, de azt is közvetíti, ahogy a világ ténylegesen van. Descartes nem tudott saját erőforrásai segítségével válaszolni erre a kérdésre, mivel felfogása szerint a gondolkodó szubjektumnak nincs lehetősége, hogy önmagán kívülre kerüljön, és önmagától függetlenül tesztelje a képzet és a képzet vonatkozása vagy referenciája kapcsolatát. Descartesnak csak képzei, pontosabban fogalmai és eszméi vannak, melyek igazságait csak Isten eszméjén keresztül lehet garantálni.

Kant egy szinttel mélyebbre megy, és ez Brandom számára a szemantika területe. Ez sajátos értelmezés, az újabb Kant-interpretációkban sem találkozunk ezzel a megközelítéssel.²³⁹ A szemantika Brandom számára itt nem a jelentés nyelvi elmélete, hanem a jelentés genezise. Kant nem azt kérdezi, mi az episztemologikus szubjektum és objektum kapcsolatának lényege. Elméletének alapja annak feltételezése, hogy ahhoz, hogy a tudó és a tudott közti kapcsolatot vizsgáljuk, először a tudat episztemikus vagy kognitív struktúráját kell megvizsgálunk, amely nélkül egyáltalán nem lehet tudás. Anélkül, ami tud, nem lehet tudás. Ami tud, azáltal képes tudni, hogy bizonyos szerkezettel rendelkezik, és ez a szerkezet a tudás feltétele. Ez a szerkezetet Kant kutatásainak tárgya. Könyvek és asztalok nem tudnak, nem rendelkeznek azokkal a struktúrákkal, amelyek a tudás kifejlődését és kialakulását lehetővé teszik. Brandom megfogalmazásában nem fogalomhasználó lények, miközben mi azok vagyunk. Emberi lények olyan teremtmények, amelyek képesek tudni a világról. E képességet Kant szerint minden tudás előtt, mint a tudás feltételét kell vizsgálni. Amint Brandom állítja, Kant szemantikus fordulata annyit jelent, hogy „a figyelem középpontját az igazságról és az igazolásról eltolja magának a reprezentációnak a természetére”.²⁴⁰ Tegyük félre, de ne felejtjük a Sellarsról szóló fejezetben tett megjegyzéseket arról, hogy valójában itt nem reprezentációról, hanem prezentációról van szó, és tudatosítsuk, hogy a reprezentáció (képzet, megjelenítés) nem reprezentálható (nem képzelhető el, nem jeleníthető meg), csak sajátos módon elgondolható: ezt nevezi Kant transzcendentális vizsgálatnak. (A következőkben használok a „reprezentáció” fogalmát, holott nem szabadna. Mivel azonban Brandom gyakori fogalma, túlságosan körülményes lenne a tőle vett idézeteket folyamatosan átírni és hasonlóan, mint Sellarsnál újra meg újra tematizálni e fogalomhasználat implikációit.)

²³⁹ Pl. G. Mohr, M. Willaschek, *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. Klassiker Auslegen*, Berlin, Akademie Verlag, 1998; Natterer, P., *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. Interdisziplinäre Bilanz der Kantforschung seit 1945*, Berlin, New York, NY, 2003; O. Höffe, *Immanuel Kant*, München, Beck, 2004. (2., durchgesehene Auflage).

²⁴⁰ R. Brandom, id. mű, 50. „shifting the center of attention from truth and justification to the nature of representation itself”.

Az a tétel, hogy Brandom nem marad meg a transzcendentális síkon vagy nem marad meg a szemantikában, amikor Kantot értelmezi. Azt állítja, „Kant tudni akarja, milyenek *legyenek* a mentális állapotok ... mint a reprezentált (képzett, megjelenített) tárgyak *reprezentálói* (képzői, megjelenítői).”²⁴¹ Brandom megerősíti ezt, mondván: „Kant legalapvetőbb transzcendentális kérdése a reprezentációs *objektivitás* érthetősége feltételeire vonatkozik: olyan állapotokéra és epizódokéra, amelyek válaszolnak a helyességük kérdésére, hogy miként is van azokkal a tárgyakkal, amelyeket reprezentálnak (megjelenítenek).”²⁴² Ugyanakkor Kant témája az első kritikában nem a reprezentált tárgyak, nem is a reprezentált tárgyak reprezentálásai, hanem „csak” a reprezentálások reprezentálásai (egészen pontosan a prezentálások prezentálásai). A reprezentáció, a képzet, a megjelenítés, a *Vorstellung*, maga a tudat tárgya, az objektum, a *Gegenstand*, ami szemben áll (*Gegen-stand*: a *gegen-stehen*-ből) a szubjektummal: „Persze bármit elnevezhetünk objektumnak, akár valamennyi képzetünket is, melyeknek tudatában vagyunk (...) Hisz nekünk csak saját képzeateinkkel van dolgunk; hogy milyenek lehetnek a dolgok magukban valóan (tekintet nélkül a képzetekre, melyek révén afficiálnak bennünket), ez a kérdés teljességgel kívül esik megismerésünk körén.”²⁴³ Ha Kant reprezentált tárgyakra vagy a reprezentált tárgyak reprezentálására gondolna, akkor az ismeretelmélet szintjén maradna, mint Brandom. A szemantikus értelmezésnek a szemantikában kellene maradnia: a reprezentációknál vagy a reprezentálásnál (prezentációknál, prezentálásnál). Kant számára egyszerűen nincse-

²⁴¹ R. Brandom, id. mű, 51.. „Kant wants to know what it is for mental states to be ... as *representings* of represented objects.”

²⁴² R. Brandom, id. mű, 51. „Kant’s most basic transcendental question ... concern ... the conditions of the intelligibility of representational *objectivity*: of states or episodes that answer for their correctness to how it is with the objects they represent”

²⁴³ I. Kant, *A tiszta ész kritikája; Kritik der reinen Vernunft*, B234–235. „Nun kann man zwar alles, und sogar jede Vorstellung, sofern man sich ihrer bewußt ist, Objekt nennen (...) Denn wir haben es doch nur mit unseren Vorstellungen zu tun; wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns affizieren), sein mögen, ist gänzlich ausser unserer Erkenntnisphäre.”

nek más tárgyak, mint a prezentációk vagy a prezentálások (megjelenítések, képzetek).

Elköteleződés és megerősítés

(Commitment and endorsement)

Brandom hasonlót mond a képzet tárgyról is, „az ítéletek intencionális irányulásának megértése – a tényé, hogy valamiről vannak – teljes mértékben *normatív*. Az ítélet arról a tárgyról szól, amely meghatározza az elköteleződés *helyességét*, amelyet valaki fölvelt, azáltal, hogy megerősítette azt.”²⁴⁴ Ítéletekkel rendelkezni Kant számára normatív állapot. Az ítéleteknek szerkezetük van, a struktúrák eredete rejtve marad Kant és a kantianusok számára (ha Hegel és a hegelianusok számára nem is). Hogy az ítéletek normatívak, azt is jelenti, hogy nem tudunk másként ítélni, kényszerítenek bennünket, hogy így és így gondolkodjunk. Megadják azokat a formális normákat, ahogy gondolkodnunk *kell* – és *lehet* egyáltalán. Maga a gondolkodás normatív, önmagának adja szabályait. Nem tudok nem gondolkodni, és nem tudok úgy gondolkodni, ahogy gondolkodásom szabályai vagy normái azt nem engedik meg. A gondolkodás szabályai a gondolkodás lehetőségei, és a hozzájuk *igazodás* a gondolkodás konstitutív szükségszerűsége. E normativitás neve Kantnál spontaneitás: *nolens volens* gondolkodom.

Az ítéletek – a kognitív megismerési aktusok elemei – intencionális irányulása normatív. Az irányulás eredete a vizsgálat ezen módja számára nem jelenik meg. Az intencionalitás (ami nem Kant tipikus fogalma) Kant számára nem jelenti azt, hogy az ítéletek valami ottlévő valamiről lennének. Az ítéletek irányultságukban nyitottak valami *felé* – a transzcendentális logika a világ megismerése felé nyitott logika – de azt nem mondhatjuk, hogy arra vonatkoznak és arról szólnak, ami felé nyitottak. Kant kritikai gondolkodásában nincs *valamirőliség* (*aboutness*) abban az értelemben, hogy meg lehetne ismerni valamit, úgy, olyanként, ami kívül van a tudaton, és a tudattól

²⁴⁴ R. Brandom, id. mű, 57. „The understanding of intentional directedness of judgments – the fact that they are *about* something – is through-and-through a *normative* one. What the judgment is about is the object that determines the *correctness* of the commitment one has undertaken by endorsing it.”

független. Kantnál csak olyasmit és azt lehet megismerni, ami kapcsolatba lép a tudattal, tehát legalább a kapcsolat (és mindaz, ami a megismerést kognitíve teszi) értelmében függ a tudattól – ahogy a tudat tudása is függ e kapcsolat értelmében a dologtól magától. Kant episztemológiai *valamirőlisége* a tudat és a világ közti kooperáció eredménye. Ez a valamirőliség részben a tudatot, részben a világot tartalmazza, miközben részben a tudat, részben a világ által konstruált. Az intencionális irányulásból eredő ítéletek tehát nem valamire irányulnak és nem valamiről való tudást hoznak létre, vagy tartalmaznak, hanem a tudat és a világ által megalkotottak, melyben a tudat struktúrái meghatározók, normatívak.

Nem csak, hogy nem tudunk értelmet adni a valamirőliségnek, de még csak a valami felé irányultságnak (*towardness*) sem, amennyiben ez a valami független lenne a szubjektumtól. Azt állítani, hogy tudjuk, ítéleteink intencionálisan *mi* felé, *mi a csoda* felé irányulnak, azt is jelentené, hogy tudunk valamit eleve a dologról, ami felé az ítélet irányul – és körbe jutunk. A valami felé irányultság állítása feltételezi a valamirőliséget. Nem állíthatjuk, hogy ítéleteink intencionálisan valami felé irányulnak, anélkül, hogy valamit mondanánk *erről* a valamiről. De semmit nem tudunk mondani *erről* a valamiről, mielőtt ítéleteink intencionálisan efelé irányulnának. Ahhoz, hogy kijussunk ebből a körből, a nézőpontunk fölötti látószögre lenne szükségünk – például Isten látásmódjára.

Az ítélet tartalma az érzékiségből vagy receptivitásból származik, a tárgyról szól, a tudat és a világ által térben és időben konstruált valamire vonatkozik. Amint ezt megpróbáltam kimutatni, ez a tárgy semmiféle „elköteleződés helyességét” nem határozza meg, „amelyet valaki fölvelt, azáltal, hogy megerősítette azt”. Miután nem tudhatjuk, minek felelünk, nem is lehet olyan elköteleződésünk, amelynek eredete a tárgy. A transzcendentális analízis normáihoz (Brandom szóhasználatával a szemantikához) viszonyuló megerősített elköteleződés hozza létre a tárgyat és nem a tárgy határozza meg mindennek a helyességét. Kant szemantikájában nincsenek olyan tárgyak, amelyek meg tudnák határozni az elköteleződés helyességét, mivel a tárgyak maguk elköteleződések, mint a tudat világgal kooperáló aktivitásaié.

Brandom folytatja, „valamit reprezentálni, *valamiről* beszélni vagy *rőla* gondolkodni, annyi, mint elismerni e valami szemantikus *autori-*

tását, az ítéletek megalkotásakor érvényesülő elköteleződések helyessége felett.”²⁴⁵ Ezt az állítást párhuzamosan elemezhetjük az előzővel, kicsit más formában. Episztemológusok inkább beszélhetnek így, de kantianus szemantikusok kevésbé. Kantianusok nem képesek *valamit* reprezentálni, nem tudnak *róla* beszélni. A kantianus pragmatikusok csak tárgyakat prezentálnak, amelyek a transzcendentális valami és a transzcendentális analízissel vizsgált tudat közös terméke. A „dolog” üres fogalom, nem tehető érthetővé, hogyan rendelkezhetnének a dolgok szemantikus *autoritással* az ítélethozatalban szükséges elköteleződések felett. Nem egyszerű megérteni, hogy lehet egy nem-fogalomhasználó dolognak tekintélye egy fogalomhasználó fölött. Ha mi, fogalomhasználók bizonyos dolgoknak autoritást adunk, meg kellene mutatnunk, hogy ez az autoritás, egy bizonyos fajta hatalom, miként gyakorolja erejét, és főként hogyan hat a mi fogalomhasználatunkra és racionalitásunkra. De ezt nem tudjuk megtenni. Szemantikus autoritása csak a transzcendentális szubjektumnak és dolognak lehet, de még a szubjektumnak sincs autoritása arra, hogy a teljes megismerési helyzetet áttekintse, és egyiküknek sincs autoritása a tudatos felelősségvállalás értelmében. Ennélfogva mindez nem vezethet elköteleződéshez és megerősítéshez. A tudó, a fogalomhasználó, aki elköteleződik és bizonyos elköteleződések megerősít, soha nem tudja, legalábbis episztemológiai és szemantikai értelemben, hogy tudása mely része érkezik a tudat transzcendentális struktúrájából, és mely része a dologból. Csak saját normatív kognitív struktúráihoz köteleződhet el, és csak ezek funkcionálását és a helyes funkcionáltatásra való törekvést tudja megerősíteni. De mint látni fogjuk, ez az elköteleződésfogalom is üres.

Ezért nem lehetséges, hogy különbséget tegyünk a kanti képben a fogalmak működtetése és megerősítése közt. Brandom szerint „minden dolgokat reprezentáló fogalmi tartalom, valamilyen módú *működtetéséhez* másokat meg kell *erősíteni*.”²⁴⁶ Remélem, sikerült megmutatnom, hogy a szemantikus képben nem reprezentálhatók a dol-

²⁴⁵ R. Brandom, id. mű, 58.. „[r]epresenting something, talking *about* or thinking *of* it, is acknowledging its semantic *authority* over the correctness of the commitments one is making in judging.”

²⁴⁶ R. Brandom, id. mű, 52. „for any conceptual contents of the sort that represent things as being one way or another to be *entertained*, some others must be *endorsed*.”

gok, pusztán a reprezentálások, és nem lehet különbség a fogalmak tartalma vagy a fogalmak működtetése és megerősítése közt. Nem lehet más megerősítés, mint fogalmaink sikeres és folyamatos működtetése. A megerősítés Kant kontextusában pusztán fogalmaink sikeres és folyamatos működtetésének derivátuma.

Válaszolás, felelősség és normativitás

Brandom számára, az értelmes lények más létezőkhöz viszonyítva eltérő módon válaszolnak dolgoknak. A különbség az inferenciákkal összekötött ítéletekben és a cselekvésekben van, ami annyit jelent, hogy ezek következtetések premisszái vagy konklúziói lehetnek. A válaszadó képesség, az ítélés, a cselekvés normatív fogalmak.

Brandom javasolja, hogy Kantot úgy értsük, mint aki a mentális tartományt normatíve jellemzi: „léteznek olyan dolgok, melyekre a tudók és a cselekvők másként *válaszolnak*. Az ítélés és a cselekvés *elköteleződést* hord magában. *Megerősítések*, az *autoritás* gyakorlatai. Válaszolóképesség, elköteleződés, megerősítés, autoritás – *normatív* fogalmak. ... Kant legalapvetőbb elgondolása, hogy a tudatos lényeket ... normatív *deontológiai* módon lehet megkülönböztetni. *Normatíve jellemzi a mentálist.*”²⁴⁷

Egy ismeretelmélet feltételezheti a dolgoknak való válaszolást, de ez a válasz nem szemantikai. Az itt bemutatott szemantika-értelmezés szerint, mely megfelelni látszik Kanténak, nincsenek dolgok, pusztán konstruált tárgyak. A „válaszolni dolgoknak” kifejezés nem is tehető érthetővé, amennyiben az *érthetőség* vagy az *érthetővé* tétel az *értelem* feladata és működésének következménye. Ellentétben Brandommal, nem Kant „gondolata, hogy az ítézés válaszadás, önmagunk elkötelezése”²⁴⁸, miután az ítézés a tudat spontán és formális

²⁴⁷ R. Brandom, id. mű 55–56. „they are things knowers and agents are in a distinctive way *responsible* for. Judging and acting involve *commitments*. They are *endorsement*, exercises of *authority*. Responsibility, commitment, endorsement, authority – these are *normative* notions. ... Kant’s most basic idea is that minded creatures are to be distinguished ... by a normative *deontological* ... [distinction]. This is his *normative characterization* of the mental.”

²⁴⁸ R. Brandom, id. mű, 58. „thought that judging is taking responsibility, committing oneself”

működéséből következik, mindennemű válaszolás vagy tudatos elköteleződés nélkül.

A kritikákban a válaszadás, a felelés képessége, a felelősség, „responsibility” (*Verantwortung*), ahogy Brandom meglehetősen kétértelműen a fogalmat használja, nem tartozik Kant terminológiájához. A második kritikát lehetséges a válaszadás vagy a felelősség fogalmaival értelmezni, és a gyakorlati racionalitás alapfogalmává tenni. Azt is lehet állítani, hogy Kant filozófiája egyfajta racionális „válasz” a „világnak”. A válaszadás képessége és a „felelősség” fogalmainak használata Kant-értelmezésben védhető abban az értelemben, ha a válasz a transzcendentális szubjektum struktúráinak, a tudatnak, a *Gemüt*-nek kifejezetté tétele (*making explicit*). Ez azonban olyan válaszadási képesség és olyan felelősség, amelyben nincs semmi, semmi *dolog* iránti válaszadási képesség és felelősség.

Az ítéles nem foglalhat magában Kant esetében elkötelezettséget, mivel az ítéles formái nem állnak rendelkezésünkre, működtetésük és megváltoztatásuk nem áll hatalmunkban – miközben tényleges elköteleződéseinkkel mi magunk rendelkezünk: elköteleződhetünk, vagy sem valami iránt. Természetesen felelősek vagyunk ítélesünk tartalmáért, de nem transzcendentális vagy transzcendentál-szemantikai értelemben. A cselekvésről hasonló igaz, ha más módon is, miután a cselekvések az ítélesek derivátumai. A felelősség, elköteleződés, megerősítés episztemológiai értelemben normatív fogalmak, valamennyit szemantikailag konstruáljuk – és kísérelhetjük meg kifejezetté tenni.

A transzcendentális szubjektum nem felelős és nem válaszol jobban vagy másként, mint a magánvaló dolog, *Ding an sich*. Nem tudjuk megmondani azt sem hogy *minek válaszol*, vagy mi iránt felelős. Nem adhatunk a válaszadásnak értelmet, mivel a válasz esetén kell egy válasz-adó, és egy válasz-fogadó, egy szembenálló, *Gegen-stand*. A transzcendentális vagy episztemológiai szubjektum nem válasz-adó, nem felelős, és még csak saját struktúrájának sem elkötelezett. Nem erősíti meg magát, mint ahogy semmi mást sem.

A mentális normativitása analóg a nyelv vagy a logika szabályainak normativitásával. Törvényei vannak, melyeknek engedelmeskedik, melyek nélkül nem tudna funkcionálni, sőt melyek nélkül nem is létezne. A mentális, a nyelv és a logika azonos saját szabályaival. Brandom tág „normativitás” értelmezésében akár a természet is ér-

telmezhető normatívként, amennyiben saját szabályainak engedelmeskedik. A kő leesik, az oxigén egyesül a hidrogénnel a megfelelő hőfokon: helyzetek és szabályok a folyamatok normái. A nehézséget a mentális normativitásának megértése adja, hiszen a normativitásnak itt önmagát kellene megértenie, saját szabályai segítségével értheti meg saját szabályait. Nincs más szabály, nem tud saját szabályai fölé ugrani, és onnan valami más szabályú világból letekinteni – önmagára. A természet normativitását is csak leírni tudjuk, eredetét (pl. a gravitációét és hasonló törvényekét) még távolról sem fejtettük meg. Brandom hasonlóra gondolhat, amikor Kantra utalva felteszi a kérdést, „hogyan értsük azt, hogy ezek [a fogalmak, a gondolatok az eszmék] megragadnak bennünket: létezésünk érthetőségének feltételeit fogalmi normák kötik”.²⁴⁹ Fogalmak, gondolatok, ideák megragadnak, kézben tartanak bennünket, mint ahogy ezt más, de analóg módon a természet törvényei is teszik. Miközben a természet törvényeit csak empirikusan ismerhetjük, Kant szerint a fogalmi normák minden tudás feltételei, a természeti tudásé, és a gondolkodó szubjektumról való gondolkodásé, a szemantikáé is.

Ha demonstrációm helyes, akkor egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy mire is akar utalni Brandom, amikor azt állítja, „Kant legalapvetőbb eszméje, hogy a tudatos teremtmények nem tényszerű ontológiai módon (a tudatanyag jelenlétével) különböztethetők meg a nem-tudatosoktól, hanem *deontológiai* módon. Ez Kant mentálisra vonatkozó *normatív jellemzése*.”²⁵⁰ A természet és a mentális törvényei tényszerű ontológiai módon nem különböztethetők meg. Mindkettő normatív, a természet Kantnál ráadásul a moráltörvény típusát is jelenti.²⁵¹ A természeti és a mentális normativitás számunkra való lé-

²⁴⁹ R. Brandom, id. mű 56. „how to understand their [concepts, thoughts, ideas] grip on us: the conditions of the intelligibility of our being bound by conceptual norms.”

²⁵⁰ R. Brandom, id. mű, 56. „Kant’s most basic idea is that minded creatures are to be distinguished from un-minded ones not by a matter-of-fact ontological distinction (the presence of mind-stuff), but by a normative *deontological* one. This is his *normative characterization* of the mental.”

²⁵¹ Vö. I. Kant, „A tiszta gyakorlati ítélőerő tipikájáról”, *A gyakorlati ész kritikája*, fordította Papp Zoltán, Szeged, Ictus, 1998, 84–89. „Von der Typik der reinen praktischen Uretilskraft” Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 119–126. (Seitenzahlen: Originalausgabe).

nyeges különbsége episztemológiai és etikai, hiszen más-más módon tudunk, tudhatunk róluk, a természetiről empirikusan, a mentálisról a tapasztalatot zárójelbe tévő elgondolással, öntörvényadással és autonómiával.

Autonómia és Szabadság

Amikor Brandom az autonómiáról és a szabadságról beszél, akkor inkább kantiánus, mint teoretikus elmefuttatásaiban. Úgy tűnik, egyetért itteni kritikámmal, amikor azt állítja, hogy „eredetileg olyan normatív kényszer alatt állunk, melynek szabályait *mi magunk* adjuk magunknak” és „csak saját szabadságunk gyakorlatainak eredményei által vagyunk kötöttek”, továbbá „csak mi tudjuk magunkat *normatív*e kötni”.²⁵² Úgy vélem, ha Kantról ír, ezekkel a mondatokkal kellene kezdenie, és folyamatosan ezeket tarthatná „lelki” szemei előtt. Ezt vettem föl Robert Brandomnak, pécsi előadása után.

²⁵² R. Brandom, id. mű, 61–62. „we are genuinely normatively constrained only by rules we constrain *ourselves* by”, „we are only bound by the results of exercises of our freedom”. „Only we ourselves can *normatively* bind ourselves.”

A FILOZÓFIA ÉS A KOMMUNIKÁCIÓS TECHNOLÓGIÁK

Nyíri Kristóf kommunikációfilozófiai kutatásai

A filozófiatörténet védáktól Wittgensteinig terjedő tablója után Nyíri Kristóf jóvoltából bevezetést kaptunk magyar nyelven is a kommunikációs technológiák történetébe, Homérosztól Heideggerig.²⁵³ Nyíri Kristóf, a kommunikációelméleti filozófia és filozófiatörténet nemzetközi vonatkozásban is jelentős képviselője, hiánypótló könyvet adott ki magyarul Szécsi Gáborral együttműködve. Ha leegyszerűsítve és egyetlen mondatban akarjuk megfogalmazni az általa bevezetett filozófiai és filozófiatörténeti paradigmát, akkor azt mondhatjuk, hogy szerinte egy kor filozófiája elválaszthatatlan az adott korban uralkodó kommunikációs közegektől. Persze nyelvi paradigmától edzett „filozófiai” tudatunkban azonnal föltolul a kérdés: mi ebben az új, hiszen Humboldt és Frege óta a nyelv mint a (filozófiai) gondolatok hordozója már régen a vizsgálatok középpontjába került. Frege nézete – ismét egyszerűsítve – szerint a filozófia ne a megragadhatatlan gondolatokkal foglalkozzon, hanem azok „empirikus”, „kézzelfogható” megjelenésével, a nyelvvel. Míg a gondolatok magukban, mint a szubjektum átmeneti állapotai, „tudományosan”, megragadhatatlanok, a nyelv, amely a gondolatok megjelenítésére és közvetítésére szolgál, igen jól elemezhető, és ezért a tudományos egzaktásra törekvő filozófusok feladata éppen a nyelv elemzése kell, hogy legyen. Frege fölismerése új lökést és távlatokat adott a filozófiának, és a huszadik század filozófiája a nyelv vizsgálatának jegyében „telt”. Francia kontextusban nem annyira Frege, mint inkább Saussure munkássága hatott a nyelv vizsgálata irányában.

²⁵³ Nyíri Kristóf, Szécsi Gábor (szerk.), *Írásbeliség és szóbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig*, Nyíri Kristóf előszavával, Budapest, Áron, 1998.

A francia saussure-iánus és az angolszász nyelvelfogásnak azonban megvoltak ellenlábasai is, akik szerint a filozófiát nem kellene a nyelvre szűkíteni, vagy ha mégis a nyelvre összpontosítjuk figyelmünket, akkor a nyelv fogalmát ki kell tágítani. Francia kontextusban Derrida hangsúlyozta korai írásaiban, hogy nem lehet a nyelvet saját írott volta nélkül, a beszélt nyelvnek az íráshoz való viszonya és az írásfogalom kitágítása nélkül vizsgálni. Az amerikai pragmatikusok pedig, James, de főként Dewey azt hangsúlyozták, hogy a kommunikáció több mint a nyelv, és nem kaphatunk megfelelőbb képet az emberről, a társadalomról vagy a filozófiáról, ha kizárólag a nyelvre összpontosítunk. Szerintük az ember cselekvéseivel, napi tevékenységeivel, biológiai és nyelvi funkcióival egy tágabb világba ágyazott, amely alapvetően kooperatívan viselkedik vele, vagy amelyet az ember kooperációra tud kényszeríteni. A nyelv az ember világba-ágyazottságának pusztán egyik megnyilvánulása, és a világviszonyban a kommunikáció legkülönbébbb válfajait kell figyelembe vennünk. Ennek megfelelően Dewey szerint mi sem lenne a filozófia nagyobb félreértése, mint amit oly sok vezető kortárs filozófus tett, nevezetesen a filozófiának a nyelvanalízisre való szűkítése.

A huszadik század utolsó harmadában egyre több gondolkodó ismerte föl, részben éppen a dekonstrukció és a pragmatizmus hatására, hogy a filozófiának valamilyen módon túl kell lépnie a szűk értelemben vett „nyelv” vizsgálatán. E túllépés egyik legfontosabb állomása annak tematizálása, hogy a nyelv különféle módokon, mégpedig mint beszélt és mint leírt nyelv jelenhet meg, és e kétféle megjelenés másfajta gondolati és kifejezésbeli strukturáltságot követel illetve hordoz. Föl kellett ismerni, hogy nem csak a gondolat határozza meg kifejező közegét, de a kifejező közeg is meghatározza a gondolatot, például az „írás ... új grammatikát, új logikát, új szemantikát – a megismerés új világképét hozza létre”.²⁵⁴ Márpedig ha így van, akkor, állítja Nyíri, lehetőségünk van a filozófia történetét a kifejező és hordozó közegekhez való viszonyában vizsgálnunk.

A filozófia úgy, ahogy ma értjük, az írásbeliséggel vált lehetővé. A mnemotechnika követelményeinek megfelelően a szövegek szóbeli közvetítése elválaszthatatlan volt a megjegyzést és a szóbeli repro-

²⁵⁴ Nyíri K., „Bevezetés: Adalékok a szóbeliség-írásbeliség paradigma történetéhez”, Nyíri K., Szécsi G., id. mű 9.

dukciót segítő narratív és textuális strukturáltságtól, attól, amit a későbbi irodalomtudomány műfajoknak és műfaji sajátságoknak nevezett. A szóbeliség nem tette lehetővé hosszú gondolatmenetek kidolgozását, a logikai-argumentatív felépítést. A beszéd mindig cselekvés, mozgalmasság, szemben az írás statikusságával, „elméletiességeivel”. Mint Nyíri állítja, az írással a „cselekedetek, történetek – az igék, jelzők és határozók – mozgalmasság-ritmikus szóbeli szintaxisát az elvont főnevek és elvont-időtlen összefüggések szintaxisa váltja fel”²⁵⁵ vagy mint Goody kiemeli, „a nominalizáció térhódítása a beszédbeli verbalizációval szemben, egy olyan folyamat, amely egy bizonyos típusú absztrakciót feltételez”²⁵⁶ – és megszületik a metafizika. A lineáris és alfabetikus írásbeliséggel együtt megszületett a metafizika is, hogy több mint kétezer évig uralja az európai gondolkodás magasiskoláit, egészen a pragmatizmus múlt századi megjelenéséig, amikor is Peirce egy olyan átfogó jelelméletet dolgozott ki, ahol maga a jelprodukció és jelhasználó is a jel részévé vált, és amely James-szel és Deweyvel olyan nyelvhasználat felé tolódott el, mely a szubsztanciális és nominális nyelvhasználat helyett az adverbialitást hangsúlyozta és érvényesítette, vagyis először tért vissza, a nyelven keresztül, a nyelvet kitágítva ismét egy írásbeliség utáni szóbeliséghez és ezek által átszőtt cselekvésirányultsághoz, aktivizmushoz. Az amerikai pragmatikusok az elsők, akik megkérdőjelezzik az írott nyelvnek a filozófia feletti uralmát és a filozófiát megpróbálják visszahelyezni a tágabb társadalmi és egyéni életvilág-kontextusba.

A szóbeliség-írásbeliség dichotómiáját az amerikai Walter J. Ong, Marshall McLuhan tanítványa vetette föl, *Orality and Literacy* című könyvében.²⁵⁷ Nyíri Ong legfontosabb gondolatának azt tartja, hogy a „szóbeliség nyelve merőben más szemantikát és logikát sugall, mint az írásbeliségé. Az írásbeliségtől nem érintett beszéd ... szituációfüggő: a mondott szó jelentését gesztusok, hangsúlyok, arcjáték befolyásolják, a jelentés nem valamiféle önálló, mintegy a szó által

²⁵⁵ Nyíri K., id. mű, 7. továbbá Havelock, „A görög igazságosság-fogalom: homéroszi árnyvonalaitól a platóni főszerepéig”, Nyíri K., Szécsi G. id. mű, 72.

²⁵⁶ J. Goody, „Nyelv és írás”, Nyíri K., Szécsi G., id. mű, 189–221, 195.

²⁵⁷ Walter J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*, London and New York: Methuen, 1988 (újra nyomták London and New York: Routledge, 1989, 1990-ben kétszer, 1991-ben, 1993-ban).

megjelölt adottság, hanem az a jelentőség, amelyre a beszédaktus a cselekedetekbe és helyzetekbe beágyazva itt és most tesz szert. A szóbeli gondolkodás operacionális: nem általánosítható szillogizmusokban mozog, nem érzékel elvont logikai azonosságot vagy ellentmondást, konkrét célok, fizikai műveletek mentén szerveződik.”²⁵⁸ Itt fölmerül azonban a kérdés, hogyan elemzendők például Saussure, Lacan vagy Wittgenstein azon szövegei, amelyeket diktáltak? Szóbeli közlések, avagy írások? És ha a leírást szerkesztés követi is, melyik műfajba kell őket sorolnunk? Nyíri meggyőző érvelése mintha az írásbeliségnek és a szóbeliségnek pusztán az író és a beszélő felőli oldalát venné figyelembe. Az írásbeliség talán „önmagában”, a szóbeliségtől eltérően nem „szituációfüggő”: de létezik olyan, mint az írásbeliség önmagában? Az írásbeliség mindig egy szituációban keletkezik, melyben kétségtelenül nem jelennek meg gesztusok, hangszók, arcjátékok, de az írás maga is aktus, és a leírt szöveg később, egy új szituációjú olvasásban aktualizálódik: az olvasásban és az olvasott megértésében, értelmezésében, morális vagy cselekvő következményeiben az írásbeli szövegszerűség ismét aktussá és cselekedetté válik vagy válhat. Az interpretációban, az olvasásban a szöveg ismét „szóbelivé” válik, új, a régihez csak korlátozottan hasonló szemantikát, logikát és *pragmatikát* létrehozva. Ami persze a beszélt nyelvben a közvetlen jelenlét, az az írásban mint a szerző utánoszthatatlan és egyedi stílusa jelenhet meg, és ez elkerüli érzésem szerint mind Ong, mind Nyíri figyelmét. Számomra úgy tűnik, hogy a kötet válogatásából kimaradtak olyan írások, amelyek *csak* az írásos szöveget jellemzik, és amit egészen általánosan a szöveg stílusának neveznek.²⁵⁹

Írásbeliség és a filozófia kezdetei

A könyv három fő részből áll, melyek „Az írásbeliség születése”, „Az írásbeliség következményei” és a „Könyv, számítógép, »másodlagos szóbeliség«” címet viselik. Az első rész elsősorban a klasszika filológia művelőinek jelenthet élményt, amennyiben Nietzsche, Ong

²⁵⁸ Nyíri K., id. mű, 13–14.

²⁵⁹ Ehhez ld. pl. J. Derrida, „Qual quelle. Les sources de Valéry”, *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit, 325–364.

és Havelock szövegei segítségével részletekkel szolgál a görög kultúrának a szóbeliségről az írásbeliségre való áttéréseinek körülményeiről. Nyíri olyan szövegeket válogatott, melyek alátámasztják tézisé, mi szerint a kommunikáció a kultúrában elsősorban *információ formálás, tárolás és közvetítés*. Ennek megfelelően a homéroszi eposzok egy nép teljes világképét, életmódját, szokásait és tudását közvetítették, minek következtében a szóbeliségről az írásbeliségre való áttéréssel ez a fajta műfaj jobbára fölöslegessé vált. Az információt egyszerűen jobban lehetett tárolni az írott, lineáris szerkezetű, logikus szövegekben, mint az oralitás ismétlésektől, formai jegyeiktől túlterhelt költői műveiben: „A homéroszi görögök értékelték a kliséket, hiszen nem csupán a költők építettek a gondolatalkotás sablonos formáira, hanem az egész orális noétikai és gondolati világ is. Valamely szóbeli kultúrában a valaha megszerzett tudást újra és újra fel kellett frissíteni, máskülönben elveszett volna: a rögzített, sablonos gondolati sémáknak lényeges szerepe volt a bölcsesség és az adminisztráció hatékonyságának elérésében. Platón idején (Kr. e. 427?-347) azonban e téren változás következett be: a görögök írástudása végre ténylegesen interiorizált írásbeliséggé vált – azzá a valamivé, aminek kialakulásához több évszázadnak kellett eltelnie a görög írás Kr. e. 720-700 körüli kifejlődésétől. Az ismeret raktározásának új módja nem a mnemonikai formulák, hanem az írott szövegek közegében jelent meg. S ez felszabadítólag hatott a tudatra, lehetővé téve ezáltal egy eredetibb, absztraktabb gondolkodásmód megjelenését. Havelock rámutatott arra, hogy Platón (még ha nem is egészen tudatosan) kirekesztette a költőket ideális államából, mert egy olyan új ... noétikai világban találta magát, amelyben a hagyományos költők által olyannyira kedvelt formulák és klisék idejétmúltak és céltalannak bizonyultak.”²⁶⁰ Platón nem volt tudatában annak, hogy ő maga a szóbeliségről az írásbeliségre való áttérés korának paradigmatiszta filozófusa, és ennek legjobb bizonyítéka, hogy miközben leszólja a költőket, akik pedig a szóbeliség par excellence kommunikátorai és informatikusai voltak, maga mégis problematikus viszonyban marad az írással. Talán meglepő, talán nem, Ong 1982-es könyvében nem

²⁶⁰ W. J. Ong, „Az elsődlegesen szóbeli kultúrák legújabb kori felfedezése”, Nyíri K., Szécsi G., id. mű, 47.

hivatkozik Derrida *La dissémination*²⁶¹ című művére, ahol pedig a francia filozófus kimutatja a *pharmakon* többes jelentését, annak „poliszémiáját” kihasználva. Ebből a műből kiderül, hogy Platónnak jóval bonyolultabb volt az íráshoz való viszonya, mint ahogy azt Ong sejteti: „Platón ... a *Phaidroszban* és a *Hetedik levélben* súlyos fenntartásokat fogalmazott meg az írással mint az ismeret rögzítésének mechanikus, embertelen módjával, mint a problémákra érzéketlen és a memória szempontjából destruktív technikával szemben, noha – mint tudjuk – a platóni filozófia már teljes egészében az írásbeliség filozófiája volt.”²⁶² Teljes egészében az írásbeliség filozófiája, és mint ilyen, *pharmakonnak*, gyógyszernek és méregnek, ahogy magyarra fordították, *varázseszköznek* (pl. 274e) tekintette az írást. Az írás Platónnál sokkal inkább mint lehetőség, mint egy új világ és egy új kommunikáció lehetősége jelenik meg, mint a mítoszok uralma meghaladásának és a filozófia megerősítésének lehetősége.

A görögség írásos kultúrájával, demokratikus városállami politikai berendezkedésével olyan világot teremtett, „amelyre a barbár szomszédok felfigyeltek és bizonyos jelek szerint részévé kívántak válni”.²⁶³ Sajátságos történeti párhuzamot fedezhetünk itt föl, ha arra gondolunk, hogy az új elektronikus kommunikáció szülőhazája az az Amerikai Egyesült Államok, melybe a világ legkülönbélebb kultúráiból és országaiból kívánnak bevándorolni az emberek, akárcsak annak idején a barbárok az írásfeltaláló Görögországba. Mindez azt sugallhatja, evolutíve azok az előnyös helyek, ahol az információk tárolásának és alkalmazásának legjobb technológiai kialakultak. Igaznak látszik ez a biológia szintjén, ahol azok az élőlények a legéletképebbek, melyek génstruktúrái a legtöbb információt tárolják, és a társadalmak esetén, ahol a legjobb információtermelő, -tároló és -közvetítő országok, népek vagy nyelvi közegek lesznek a legfej-

²⁶¹ J. Derrida, *La dissémination*, Paris: Seuil, 1972. Magyarul *A disszemináció*, fordította Boros János, Csordás Gábor és Orbán Jolán, Pécs: Jelenkor, 1998. Ong pusztán Derrida *De la grammatologie* (1967) 1976-os és az *Écriture et différence* (1967) 1978-as angol fordításaira hivatkozik. A *Disszemináció* „Platón patikája” fejezete (id. mű 61–170) az írással, mint *pharmakonnal* foglalkozik.

²⁶² Ong, id. mű, Nyíri K., Szécsi G., id. mű, 48.

²⁶³ E. A. Havelock, „A görög igazságosság-fogalom: Homéroszi árnyvonalaitól a platóni főszerepéig”, Nyíri K., Szécsi G., id. mű, 67.

lettebbek, azaz legéletképesebbek. Mint Havelock írja, „A társadalmi antropológia hívta fel a figyelmet fajunk különleges tulajdonságára, arra, hogy képesek vagyunk irányítani saját fejlődésünket. A korábbi természetes kiválasztódás által meghatározott genetikai örökségre ráépítjük a kulturális fejlődés önmagunk vezérelte folyamatát, amely különösen szembetűnővé válik, mihamarabb az emberi társadalom urbanizálódik. E folyamat magyarázatára bevezették a későbbi újrafelhasználásra elraktározott kulturális információ fogalmát, melyet a genetikától kölcsönöztek. Ahogy a biológiai információ az élő sejtben, a kulturális információ a nyelvben van kódolva. Az emberi kultúra nem örökölt, hanem tanult, és a nyelven keresztül hagyományozódik nemzedékről nemzedékre.”²⁶⁴ A kulturális információ nyelvben kódolását Dawkins a gének analógiájára mémeknek [*memes*] nevezte az *önző gén*-ről szóló könyvében. Eszerint a mém a kulturális átadás és az utánzás egysége, és olyan példái vannak, mint egy jó ötlet, új ruhadivat, egy fizikai elmélet vagy egy zenemű. A jó ötletek, tudományos elméletek, ruhadivatok, technológiák, egyszerűen a mémek önmagukat terjesztik, minden reklám nélkül, futótűzként terjedve műhelyről műhelyre, egyetemi előadóról egyetemi előadóra, országról országra.²⁶⁵ A lineáris alfabetikus írás kétségtelenül ilyen mémként alakította át az egész emberiség kultúráját az utóbbi néhány ezer évben, az egész biológiai evolúció elenyészően rövid utolsó szakaszában. Mint Dennett megjegyzi, jelenleg a memetikus evolúció új szakaszába érünk, amikor az ember saját biológiai szerkezetét – amelyet mint *írást* olvas, újraír és manipulál – tudja megváltoztatni a neurotudományi és a genetikus mérnöklés által.²⁶⁶ A kommunikációs technológiai közeg, mint új „memoszféra” (Dennett) vizsgálatát ki kell egészíteni a neuro- és géntechnikai beavatkozások filozófiai implikációinak feltárásával, hiszen a biológiai mélyszerkezetek átalakítása új típusú, új genetikai és memetikus szerkezetű egyedeket hozhat létre, amelyek adott esetben akár evolútíve is magasabb fokon állhatnak, mint a mai emberiség, ami a mai típusú emberiség fizikai létét fenyegetheti.

²⁶⁴ Uo.

²⁶⁵ Vö. R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press, 1976, 206.

²⁶⁶ Vö. D. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston: Little Brown, 1991, 208.

Az *írásbeliség következményei* címet viselő második részben Jack Goody és Ian Watt a szóbeliség-írásbeliség társadalmi hatásairól írnak a kultúranropológus szemszögéből. Az írásbeliséget nem ismerő társadalmakban a történeti és kulturális hagyomány teljes mértékben *pragmatikus*. Csak azok a tudásminták és tartalmak őrződnek meg a generációk emlékezetében, amelyeknek közvetlen haszna van számukra, amelyek segítik a népesség túlélését. William James kétségtelenül örömmel fogadta volna a megállapítást, hogy a törzsi népek számára „a külvilág dolgai annyiban voltak megnevezve, amennyiben – legtágabb értelemben – hasznosak voltak ... az írásbeliséggel nem rendelkező társadalmak nyelvében van valami benső, funkcionális alkalmazkodás, ami ... a »megértés általánosabb kategóriáira« és a kulturális hagyomány egészére is” érvényes.²⁶⁷ Ez az a funkcionális alkalmazkodás, amit Davidson nyelvelmélete alapjává tett. Az analitikus filozófia pur naturalizmusa meglepő módon hasonló eredményekre vezet napjainkban, mint a naturalizált állapotban megmaradt népek nyelvhasználatának és nyelv-világ-kapcsolatának kutatása.

A természeti népek spontán nyelvfelfogása a múlthoz, a „történelemhez” való olyan viszonyt eredményez, amely szintén igencsak hasonlít a pragmatikusok felfogására, akik hangsúlyozzák, hogy a múlt kutatása nem redukálódhat annak megismerésére, hanem mindig össze kell kapcsolódnia a jobb jelen és jövő kialakítására irányuló törekvésekkel. A természeti népeknél „az egyénhez nem sok minden jut el a múltból, és ez alól csak az kivétel, ami a jelenben is kifejeződik. Ellenben az írásbeliségen alapuló társadalom krónikái aligha tehetnek mást, mint hogy kikényszerítik a volt és a van közötti különbség objektívebb felismerését”.²⁶⁸ A múlt idő eseményeinek írásbeli rögzítése nélkül természetesen elképzelhetetlen a civilizáció. Az évezredek során felszaporodott tapasztalati anyag archiválása és későbbi korok által való felhasználása elengedhetlen feltétele volt annak a fejlődésnek, amit az emberiség az utóbbi két évezredben – elenyésző idő a biológiai evolúció évmillióihoz képest – megtett. Ám a múlt túlzó tisztelete, a kizárólagos múltbafordulás ugyanúgy gátja

²⁶⁷ J. Goody – I. Watt, „Az írásbeliség következményei”, Nyíri K. id. mű, 114.

²⁶⁸ Id. mű 119.

lehet a fejlődésnek, mint a múlt elfelejtése. A pragmatikusok ezért hangsúlyozzák, hogy a múltat pusztán eszköznek kell tekinteni az emberiség jobb jövője érdekében. Ezzel látszólag azt követelik, ami az írásbeliség-előtti népeknél mindig is működött, akiknek „a múltra irányuló semmiféle konceptualizálási szándékuk sem tud megsza- badulni attól, hogy a jelen megfontolásai irányítsák”.²⁶⁹ Természe- sen a kizárólagos jelenben-lét ugyanúgy gátja a fejlődésnek, mint a jelenvak múltbafordulás. Persze, a jövőre irányuló archiválás sem mindig vezet eredményre, amint azt éppen az amerikai űrkutatás újabb tapasztalatai mutatják. A legutóbbi években vették például észre a NASA kutatói, hogy a hetvenes években a műholdak által végzett kutatások elektromagnetikus-számítógépes tárolásban meg- maradt adatai mára olvashatatlaná váltak: nem a demagnetizáció miatt, hanem mivel ma már senki nem tudja elolvasni azokat a kó- dokat. Kutatások, melyekbe két évtizede milliárdokat ölték, és ered- ményeit a „jövő” számára archiválták, mára teljesen haszontalanná váltak.

A szóbeliség-írásbeliség viszonya sajátos kétirányú interpretá- ciós viszony. A szóbeliség nyilván megelőzte az írásbeliséget, és az írásbeliség – a rajzok, majd egyre fejlődő jelrendszerek egészen az alfabetikus lineáris írásig – eredetileg a szóbeli értelmezése. Az em- beriség fejlődésében hatalmas lépés volt, amikor kommunikációját fizikailag maradandó jelekkel rögzíteni tudta. Ez első közelítésben a kommunikáció fizikai médiumának megváltozása: a szájműködés ál- tal kibocsájtott elenyésző és a kommunikáció pillanatához kötött fül- lel hallható fizikai hanghullámokat felváltotta a kéz által vésett vagy leírt maradandó és a kommunikáció pillanatán túl is megmaradó szemmel látható jelrendszer. Az interpretáció első lépésében a száj- ból jövő és fülbe tartó hangokat és szavakat olyan jelrendszerekké ér- telmezték, amelyek láthatóak. Az írás föltalálásának legdrámaibb mozzanata talán nem is az, hogy a kommunikáló távolléte vagy halá- la után is fennmarad a kommunikáció vagy annak lehetősége, ha- nem az a minden figyelmesen író előtt világos, és a fregei nyelv- szemléletet alapjában megkérdőjelező tény, hogy a leírt soha nem azonos az elgondolttal és a kimondottal. Az elgondolt egy időben alig rögzíthető tudati asszociációs zajlásban mindig sokkal többnek,

²⁶⁹ Uo.

kuszábbnak *tűnik* mint a kimondott. A kimondás egy első beszűkítés a tudatzajlás kaotikus-kreatív áramaihoz képest. Persze, a kimondás megerősíthető arcjátékkal, gesztikulációval, hanghordozással, tehát a lineáris sorrendben kiejtett szavak kiegészíthetők a metakommunikáció „tudatzajlás”-közvetítő módozataival. A második szűkítés az írásé, amikor a kimondottat vagy elgondoltat az írás még lassúbb, lineáris szerkezetébe préselik. A leírt ily módon már mindig interpretációk, szűkítések és szerkesztések, grammatikai útvezetők figyelembevételével alakul ki. A leírt szöveg nem mondható valami egyetlen, jól meghatározható tartalom, gondolat vagy érzés reprezentációjának. Kibújjik az alól, amitől Heidegger félti a Nyugatot vagy talán inkább a Létezőt: a világképbe illeszthetőség alól. Ha az írás gondolatokat közvetít, azt csak (n)agyon szerkesztve, átalakítva, transzformálva és transzponálva teszi, és soha nincs biztosíték arra, hogy az adott írás *mögötti* gondolat „pontosan” és azonosan valaki által valaha is újra *gondolhatóvá* váljon. Az írás, tehát a nyelv nem teszi lehetővé a *pontos* reprezentációt és a rögzített világképet, mint ahogy maga sem az.

Hadd idézzem itt Heideggert hosszabban: „A görög felfogáshoz képest egészen mást jelent az újkori képzetalkotás [*Vorstellen*], amelynek jelentése leginkább fejezi ki a rapraesentatio szó jelentését. A képzetet alkotni [*vor-stellen*] jelenti itt, hogy a kézhezállót [*Vorhandene*] mint szembenállót magunk elé helyezzük, hozzánk, a képzetalkotóhoz [*Vorstellende*] viszonyítjuk, és ebbe a magához való viszonyba mint meghatározó tartományba visszakényszerítjük. Ahol ilyen történik, az ember magát helyezi a lét fölé, a képbe. Amennyiben viszont az ember magát ennyire a képbe helyezi, annyiban magát helyezi a jelenetbe, azaz az általánosan és nyilvánosan a képzetté vált [*Vorgestellt*] körébe. Ezáltal az ember magát teszi jelenetté, amelyben a létező kénytelen magát előállítani [*vor-stellen*], prezentálni, azaz képnek kell lennie. Az ember lesz a létező reprezentálója [*Repräsentant*], a tárgyi értelmében.”²⁷⁰ Ahelyett, hogy azon morfondíroznék, hogy a stíluson kívül mi is új itt Kanthoz képest, inkább megpróbálom kifejezni az itteni heideggeri terminológiával is, hogy éppen az írás „biztosítja” a reprezentáció sikertelenségét, tehát hogy

²⁷⁰ M. Heidegger, „Die Zeit des Weltbildes”, *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 (7. kiadás), 91 (84).

a világ nem válhat soha teljesen világképpé, numerizálhatóvá, digitalizálhatóvá, egyszóval „kutatástárggyá”. Ha pedig nincs soha totális megjelenítés, akkor nincs is soha kutatásvég és a tudománynak vagy az „igazságkeresésnek” soha nem lesz vége. Nyilvánvaló, hogy az írás és a leírt szöveg nem tud „képzetet alkotni”. Az írás pusztán grafikai jelek sorozata, és csak az írást olvasó alkot képzetet: képzetet, de nem az írásról, hanem amire az írás magán kívül utalni akar, pontosabban amire az írás írója az írással utalni akart. Ez pedig, mint említettem, soha nem reprodukálható, soha nem válik az olvasó számára maradéktalanul „kézhezállóvá”. Így viszont nem határozhatjuk meg, hogy mi a szembenálló, tehát nem is tudjuk azt sem magunk elé állítani, sem egyetlen tartományba kényszeríteni. Az ember ennél fogva nem helyezkedhet a meghatározhatatlan lét fölébe sem, legfeljebb a jelenetbe, és maga válik jelenetté, de soha nem lesz a létező reprezentánsa, hanem mindig csak együtt-létező lesz – inkább davidsoni mint heideggeri értelemben. Az írás mindig meg fogja óvni az emberiséget, hogy kialakuljon a heideggeri világkép-szörnyűség szcenáriója. Az írástudóknak éppen ez adja felelősségét, ezért nem lehetnek árulók. Egy bizonyos értelemben, mint látjuk, nincs is *pontosan* mit nem elárulni (vagy: mit elárulni), de el lehet árulni azt, hogy nincs mit elárulni. Ez mindörökké érthetetlen az írást-nemtudók számára. Ezért nem szabad nekik elárulni azt, ami érthetetlen (nekik).

A dolgot még összetettebbé teszi, hogy a szövegírástól eltérő idejű szövegolvasás *mindig* azzal a nehézséggel áll szemben, hogy a szöveg már leírása pillanatában sem referált egyértelműen, hanem tudati, nyelvi, kontextuális, kommunikatív, sőt pszichológiai és szociológiai hálózatok metszéspontján jelent meg, ezen hálók egy interpertációjaként. Már mindig képben, „szövegben”, egy tág értelemben vett „írásban” vagyunk, de nem azért, mert annyira erősek vagyunk, mint Heidegger véli, hanem mert *már mindig* ott voltunk, tudattalanul is. Egy késői olvasónak igen gyakran nem állnak rendelkezésére azok a dinamikus hálózatok, amelyek az adott szöveg textuális-kommunikációs „életvilágát” alkották. Ennél fogva az interpretáció és a szövegértelmezés, mint az értelmező és interpretáló szöveg további értelmezése nem törekedhet arra, hogy „eredeti értelmére” fejtse meg és vissza a szöveget. A szöveg mint textuális életvilág-dinamika már mindig több volt, mint önmaga, és egy ké-

sőbbi értelmező eme többségnek csak töredékét tudja föltárni. Ennél fogva egy korábban leírt szöveg totális megfejtése, értelmezése nemcsak hogy lehetetlen, de a rá való törekvés értelmetlen is. Mindig *képpen* vagyunk, de soha nem teljes *leképezésben*, mindig „írásban”, de soha nem teljes leírásban.

További kérdés a szöveg pragmatikája. Minden – mind a beszélt, mind a leírt – szöveg egy pragmatikus mező része. Mindkét típusú szöveg létrejötté pillanatában egészen konkrétan maga is cselekvés, és mint cselekvés létrehoz valamit, hat a világban, vagy legalábbis valahol, valamit a szövegen kívül. („Van valami a szövegen kívül.”) Egyrészt létrehoz valamit magában a szöveg kimondójában/leírójában, másrészt létrehoz valamit abban a kontextusban, amelyben megnyilvánul, továbbá létrehoz interpretációkat. A szöveg akár beszéd, akár írás, bár más-más módon, létrejötté pillanatában a legösszetettebb nyelvi aktus: beszédaktus vagy írásaktus²⁷¹. Minden szöveg redukálhatatlan és végtelen rétegzettségű aktualitás, amely mindig *már* interpretáció, tehát intertextus és további szövegek eredete. Ha mindezt figyelembe vesszük, akkor igencsak leegyszerűsítésnek tűnnek Ong kijelentései, mely szerint interpretálni „annyi, mint világosan kifejezni azt, ami egy adott manifestációban rejlik”.²⁷² Sietve megnyugattja azonban olvasóját, hogy egyszerű definíciójával el kívánja kerülni az „interpretációelmélet arabeszkekkel díszített, bonyolult részleteit”, amelyeket szerinte Schleiermacher, Dilthey, Wittgenstein, Husserl, Heidegger, Bultmann, Gadamer, Ricoeur és Habermas munkáiból jól ismerünk. Kár lenne azonban, ha az olvasó itt túllapozná a tanulmányt, mert hamarosan kiderül, hogy Ong szövegében haladva maga is egyre cizelláltabbá válik. Miközben ugyanis Márk evangélista szövegeit tanulmányozza, amely már leírásakor a szóbeli hagyomány egy interpretációja volt, maga is igen összetett fejtegetésekbe bonyolódik. Véleménye szerint a legfontosabb különbség a szóbeli hagyományban továbbadott szövegek és a leírtak közt az, hogy az előbbit kimondója uralja, vagy talán, tehetnénk hozzá, uralni véli: a konkrét beszédhelyzetben kimondott szó

²⁷¹ Az „írásaktus” fogalmának sajátos, itt nem tárgyalt értelmezéséhez ld. Orbán Jolán, „Írásaktusok – Derrida és Joyce”, *Tiszatáj*, 1998. november, 68–81.

²⁷² W. J. Ong, „A szöveg mint interpretáció Márk idején és azüta”, Nyíri K. id. mű, 143.

értelmezését irányíthatja, szavait elmagyarázhatja, illetve tetteivel hitelesítheti. Ezáltal a beszédaktus egy tágabb cselekvésrendszer vagy egyedi cselekvés része lehet: „Márk textuális világa sok szempontból orális stílusú textuális világ marad, amelyben a cselekedetek és a szavak felcserélhetők”²⁷³. Ám míg a szóbeliség világában maga az aktus a végrehajtó által ellenőrzött és a tanúk által ellenőrizhető, addig az írásbeliség világában a végrehajtó eltűnik saját szövege mellől és az olvasó mint értelmező a szöveget már a maga módján kapcsolhatja vissza az aktusok pragmatikai világába, miközben „A szöveg szerzője »elveszti az uralmat az interpretáció folyamata felett«”, minek következtében szétbomlik „az eredeti életmód”, „a szóbeli szintézis”.²⁷⁴ A leírt szöveg többé nem kapcsolható hozzá a leíró életmódjához. A beszélő tetteivel hitelesíti vagy cáfolja szavait, a szöveg többé nem kifogásolható az író személye miatt, hanem pusztán a mondottak alapján.²⁷⁵ Egy mai egyetemista sokszor nem is tudatosan reflektálva úgy dönti el, hogy milyen típusú filozófiával foglalkozik, hogy milyenek a tanárai, melyiknél kapcsolódik a tanított filozófiához vonzó életvezetés vagy személyiség, addig a régen leírt szövegeknél csak nagyon közvetve érvényesül ez a hatás. Vagyis az egyetem azért kiemelkedően fontos a kultúra művelésében és továbbadásában, mert a szóbeliségnek és egyfajta „cselekvő megjelenésnek” ad teret az írott szövegek mellé. Az interpretáció visszahozza a szövegeket a szóbeliségbe, hogy aztán az interpretációk leírásával azt visszaadja ismét az írásbeliségnek. Az egyetem olyan kohó, mely felolvasztja a régi textuális kövületeket, majd ezt a tevékenységét dokumentálva maga is újabb kövületeket hoz létre az utókor számára, mintegy új formába öntve a szóbelivé olvasott írást. Ezért teljesen új jelenségnek kell tekintenünk a hálózati egyetemeket, hiszen ott megszűnik az írás-beszéd élőegyetemi kölcsönössége, pontosabban a szövegolvasztás újfajta módozataival és következményeivel állunk szemben. Mint számos kutató észrevette, a hálózat olyan írást eredményez, ami már majdnem szóbeli szöveg: spontán, nem ellenőrzött, közvetlen, hibákkal teli, az élő beszéd ritmusát adja vissza, és ráadásul a hangnál gyorsabban, a fény sebességével terjed. Mintha fölolvasztaná a kövületeket, de az elektronikus kommunikáció kohójában

²⁷³ Id. mű 151.

²⁷⁴ Id. mű 152.

²⁷⁵ Vö. id. mű 160.

maga az öntőforma is felolvadna. Mindezek alapján fölmerülhet bennünk a gyanú, az új közeg a rajta küldött „gondolatot” soha nem fogja az írásos kultúra „öntőforma” és „kövület” értelmében tudássá avatni. Mint Nyíri mondja, az „elektronikus hálózat összefüggésében a tudás *fogalma* nem létezik”.²⁷⁶ De akkor mit fog közvetíteni a hálózati egyetem? A folyamat? Hérakleitoszt?

Mindez a „maga módján” természetesen további olyan kérdéseket vet föl, melyek kimaradnak Ong látóköréből: a szöveg interpretációja nem talál vissza az eredeti referenshez (amely mint láttuk már eredetileg sem létezik „tisztán”, „pontosan” visszaadhatóan), hanem legfeljebb a szöveg, a szöveg történeti és aktuális kontextusa, az olvasó-interpretáló képzettsége, interpretatív „ereje”, a szövegnek az olvasó által vélt vagy saját korában tényleges *aktualitása* közti kapcsolatba ágyazódva működik, és mint ilyen nem több, de nem is kevesebb, mint egy olyan új intertextuális és interpragmatikus dinamikus mező funkcionálása, mely újabb szövegeket és aktusokat, új szemantikát, interpretációt és pragmatikát generál.

Kis vallástudományi kitérő

Ong érinti, de nem tematizálja és nem problematizálja a keresztény (katolikus-protestáns) és a zsidó vallás írás(v)iszonyát, holott talán ebben is megragadható e vallások közti alapvető különbség. Az egész onnan indul ki, hogy a vallási tradíciókban a szóbeliség-írásbeliség egy folyton egymásba átmenő cserekapcsolatban van, ahol egyik sincs meg egyetlen percre sem a másik nélkül: „A szóbeliségtől az írásbeliség felé való elmozdulással ellentétes elmozdulás – vagyis a szóbeliség felé, s onnét ismételten az írásbeliség irányába – természetesen ugyancsak szédítően sokféle módon hagyott nyomot az Ótestamentum kidolgozásán. ... A szóbeli anyagokat textuálizálták, majd a textuális anyagok – akár volt szóbeli ellenőrzéssel összekötöt textuális ellenőrzés, akár nem – szabadon keringtek szóban, hogy aztán a szóbeliségből kiemelve ismételten szöveggé dolgozzák fel őket.”²⁷⁷ Olyan szóbeli-írásbeli-szóbeli-írásbeli sorozatok

²⁷⁶ Nyíri K., „Bölcsészstudományok az írásbeliség után”, *Világosság*, 1996. 6. 12.

²⁷⁷ Nyíri K., Szécsi G., id. mű 162–163. (A fordítást kicsit módosítottam.)

keletkeztek, amelyekben nemcsak időbeli linearitásról, hanem szinkronitásról és folyamatos szinkrón-diakrón függésről van szó. A szóbeli-írásbeli viszony azonban más a három vallásnál. Ong nem tematizálja ezzel kapcsolatban a zsidó vallást, ami miatt kicsit féloldalassá sikeredik fejtegetése. Jól ismert, hogy a zsidóság nem ejthette ki Isten nevét. Kimondhatatlan volt Jahve neve, a mindenk fölé uralkodóé, aki népét jobb jövő felé vezeti. Jahve mindenütt *jelen* volt, a szélben és a csipkebokorban, a kőtáblában és a sátorban, de *sehol* nem volt *ott*. Jahve mindenk fölé állt, még a megszólítás és fogalombafoglalás fölé is. Ha pedig nem volt sehol és mindenütt volt, ha nem volt megnevezhető egy helyen, de mindenben jelen volt, akkor közvetlenül, konkrétan soha nem volt megragadható, megtestesülő, ezért folyton beszélni kellett róla, emlékezni-emlékeztetni kellett rá és várni eljövetelét. Be kellett vonni a szövegbe, következésképpen a nyelv vált a vallás helyévé, az Istenről való beszéd és ennek segédeszköze, az írás. A zsidó vallás folyamatos és szünet nélküli beszéd az Istenről, imádság és a szent szövegek állandó interpretálása. A hagyomány átadása és a folytonos szövegbentartás, különösen a szétszórátás után erőteljesen a családok feladata volt. Mintha a fizikai szétszórátásnak a szövegbeli összetartással szegültek volna szembe. Minél több zsidónak meg kellett tanulnia olvasni és értelmezni a szövegeket, mert a vándorlás évszázadaiban nem lévén egyetlen fizikailag létező vallási központ és politikai főváros, csak ez biztosította az identitást, tehát a fennmaradást. A zsidó vallás ily módon írástudó és olvasnitudó vallássá vált, az értelmiségiek vallásává, ahol a sehol megnevezhetően, mindenütt hívhatóan és várhatóan jelenlevő Isten a beszédszerűség-írászerűség folyamatos kommunikációiban *jelent meg* a zsidó közösségekben. E sok évezredes családközpontú írástudó hagyomány folyamánya az a páratlan textuális és intellektuális kreativitás, amely a zsidóságot története folyamán jellemzi.

Ezzel szemben a kereszténység számára – amelyről Ong többet beszél – Isten Jézusban megtestesült, eljött a Földre, majd visszatért az Atyaistenhez. Jézus bár írástudó volt, maga pusztán értelmezte az írásokat, a zsidó szóbeli hagyományba kapcsolódott, és akárcsak úgy négyszáz évvel előtte Szókratész, nem írt, sőt kifejezetten kritikusan viszonyult az írásokhoz és az írástudókhoz, amely attitűdöt Pál apostol máig hatóan megerősített. A kereszténység számára Jézus

szövegen kívüli valósága isteni volt, ő volt a Megváltó, tehát az az Isten, aki kilépett saját rejtőzéséből, a világban sehol nem ottlévő jelenlétéből, a szövegekben és az interpretációkban való ottlétéből, aki fölöslegessé tette a régi írárok további böngészését, hiszen nem az írárokban *ott*, hanem a világban, az időben *itt* volt. Amint Jézus teljesen cselekvő, aktuális életet élt, amint szavai cselekedeteinek részét képezték, amint beszédaktusai és cselekedetei felülbírálták a halottnak hitt betűket, amint cselekvő interpretációja „felolvasztotta” a textuális kövületeket, a keresztények úgy vélték, hogy Jézus gyakorlati követésével teljes a vallásosságuk. Vagyis azt hitték, hogy a textualitás a cselekvés generációkról generációkra továbbadott folytonosságában fölolvastva meghaladható. A kereszténység így nem követelte meg az írástudást, és többek között ez segítette gyors elterjedését a tudatlan és nemzsidó népesség között. Mint Ong kiemeli, „jóllehet a kereszténység középpontjában a Biblia áll, évszázadokon keresztül a keresztények többsége írástudatlan volt. A kereszténység a protestáns reformációig, amely a hangsúlyt az Írás magánjellegű olvasására helyezte, soha nem tekintette az írástudatlanokat az üdvözülés szempontjából hátrányos helyzetűeknek. Jézussal szemben és Isten előtt legalább olyan jó helyzetben voltak, mint az írástudók, sőt talán még jobb helyzetben is, mint az írástudók, Isten ugyanis »azt válaszotta ki, ami a világ előtt gyöngé, hogy megszégyenítse az erőseket« (1Kor 127–28)”²⁷⁸ Anélkül, hogy itt ezt a rendkívül bonyolult kérdést hosszabban elemezhetnénk, meg kell jegyezni, hogy ez a felfogás és az ilyen páli mondatok a történelem folyamán a keresztények nagy tömegeinek szellemi és intellektuális restségéhez vezetett. Miután a Megváltó *már* kilépett az írárokból, eljött *ide* és a nagy kérdések végérvényesen megoldódtak, úgy tűnt, hogy nincs szükség további szellemi erőfeszítésekre, további írárokra és értelmezésekre, hanem elegendő a szóban is könnyen hagyományozható evangéliumi elvek (sokszor csak az egyházi parancsolatoknak) követése. Ez az attitűd, továbbá az írárok és a hagyomány értelmezésének kisajátítása vezetett oda, hogy a kereszténységben az önálló gondolkodásnak, írásmagyarázatnak, a vallás családi ápolásának és továbbadásának, az írás otthoni értelmezésének egészen a protestantizmusig alig alakult ki hagyománya. Kétségtelen, hogy számtalan gazdasági, törté-

²⁷⁸ Nyíri K., Szécsi G., id. mű 162.

neti, nyelvi és egyéb kulturális tényező játszott szerepet mindebben, mint ahogy abban is, hogy a tizenhatodik századra megerősödött, önmagát megerősítő és nem vallásos értelemben írástudóvá váló európai polgárság értelmiségije révén a protestantizmusban függetlenítette magát a jobbára analfabétákat üdvösségre vezető katolikus egyháztól. A *sola scriptura* elv kétségtelenül szélsőséges megfogalmazása annak a protestáns értelmiségiek által egyébként szigorú értelemben soha nem alkalmazott, mert gyakorlatilag nem alkalmazható elvnek, hogy az írásokat mindenkinek magának kell tanulmányoznia és értelmeznie — és nem az írástudatlanokat tanító hivatalnak. Az európai nemzeti irodalmak és a nemzeti kultúrák kialakulásában nem véletlenül játszottak az írástudó protestánsok (és természetesen a zsidók) népességbeli számarányuknál összehasonlíthatatlanul nagyobb szerepet, mint a katolikusok. Egyszerűen gyakorlatuk és hagyományuk volt az írott szövegekkel való bánásmódban.

Mindezek alapján legalábbis relativizálni kell azt, amit Nyíri Kristóf erről a kérdésről mond: „Csakis az írás közegén át tudta az egyház megőrizni egységét; csakis a gyakorlati írásbeli műveltség kizárólagos birtokosaként volt képes a kora középkori egyház politikai hatalomra szert tenni; csakis ezen hatalom alapzatán volt lehetsége az egyház hierarchikus struktúrájának kiteljesítése.”²⁷⁹ Ez így igaz, de ez az írásbeliség szűk írásbeliség volt, és a tanítóhivatal írásbelisége, amely nem terjedt ki a „nép”-re. Miközben az egyház az írásbeliségnek köszönhette fennmaradását, a kereszténység, akitől a hivatal féltékenyen távoltartotta az írást és az interpretáció „jogát”, továbbra is analfabéta maradt, egészen az újkorig. Nem véletlen, hogy mikor az újkori polgárosodással szélesebb társadalmi csoportok írás-

²⁷⁹ Nyíri Kristóf, „Számítógéphálózat és vallásos individualizmus”, *Világosság*, 1997/4, 5. Természetesen Nyíri K. maga is relativizálja itt idézett mondanandóját a közvetlenül rákövetkező két mondatdal: „Az olvasni és írni tudás általánossá válásával kezdődik a középkori eretnekségek története; a könyvnyomtatással jön létre a protestantizmus. És a protestantizmussal kezdődik a középkori egységes egyház szétesése újkori nemzeti egyházakká.” De érzésem szerint Nyíri K. nem von le átfogóbb következtetéseket, és nem említi a keresztény írástudatlanság sokhelyütt mindmáig fennmaradt és fenntartott hagyományát. Nem is beszélve mindennek ma is érvényesülő politikai következményeiről.

tudókká váltak, a protestantizmus szinte azonnal szétszakította az egyházat.

Ha Dennett fogalmával akarjuk érthetőbbé tenni az itt mondottakat, akkor azt mondhatjuk, hogy a zsidó vallás diskurzusaiban a narratív gravitáció középpontja maga az írás, annak értelmezése és gyakorlata volt, de nem a megnevezhetetlen és a mindenütt jelenlevő, tehát sehol nem – hacsak nem a szövegekben nem – ottlévő Isten. Ennélfogva a zsidó vallásos élet nagyrészt intellektuális tevékenység, munka a szövegeken és a szövegekkel volt. Tekintve, hogy a narratív gravitáció középpontjának nem volt atextuális, szövegen kívüli helye a fizikai világban, ennélfogva az értelmezések és interpretációk nem álltak be egy szövegen túlmutató irányba, aminek következtében a zsidók vallása tolerálhatta az interpretációk és világértelmezések elképzelhetetlen sokféleségét. Az interpretációk nagyon sok irányba mutathattak: soha nem sértették a sehol nem *ott* lévő Istent. Ezzel szemben a kereszténység esetében a narratív gravitáció középpontja egyetlen a fizikai és társadalmi világban megjelelent személy, Jézus, aki mintegy kilépett az írásból (számtalan utalás található az Újszövetségben arra, hogy Jézus „beteljesíti” az írásokat), ami ezáltal segédeszközzé vált, és megszűnt a vallási tevékenység középpontja lenni. A kereszténységben a misztikus vagy paruziális egyesülés felé történő cselekvő és nem interpretatív gravitációs mozgás mindig nagyobb szerepet játszott, mint az írások értelmezése. Tekintve, hogy a narratív gravitáció a kereszténységben szóbeli, praxisbeli és egyirányú, egyetlen személyre irányuló, a klasszikus keresztény tömegek gyakorlatától az a fajta intellektuális tevékenység, ami a modern kort jellemzi, idegen volt. A kereszténységnek a protestantizmusra volt szüksége, hogy szélesebb társadalmi rétegeket intellektualizáljon és az írás felé fordítson. Paradox módon azonban az individualitást és a saját hitbeli meglátást hangsúlyozó protestáns vallásgyakorlat intellektualizmusa csak a Bibliára terjedt ki és háttérbe szorította a filozófiát.

Szóbeliség

A könyv harmadik részének - melynek címe „Könyv, számítógép, »másodlagos szóbeliség«” – szerzői az írásos kultúrának a szóbeli-

ségre való visszahatásával foglalkoznak. A hangos olvasással, az írásnak felolvasott írássá, tehát másodlagos beszéddé válásának következményeivel, valamint a másodlagos szóbeliséggel olyan új jelenségek jelennek meg a nyelvi kommunikációban, melyek szóbeliek, de csak az írás által váltak lehetségessé. Az írással kialakult és egyáltalán lehetségessé vált akadémiai, egyetemi és tudományos nyelv elsődlegesen írott nyelv és csak mint olyan fogadható be. A felolvasott tudományos előadások, de gyakran az először előadásban hallott irodalmi művek, regényrészletek, rövid elbeszélések, költemények, de akár előadott és előadásra szánt drámák, szinpad művek is érthetetlenek első hallásra. A megértéshez, értelmezéshez és diszkusszióhoz gyakran szükségünk van az elolvasásra és újraolvasásra. Amit a kötet egyik szerzője, Heim mond, érthető az írásbeli felolvasásával tartott előadás által ismét szóbelivé váló szövegprodukciónak kritikájának is: „Ma az akadémiai filozófia [...] azonosítja a filozófiai intelligenciát az írásbeli gondolkodással. Például az Amerikai Filozófiai Társaság összejöveteleinek vitaindító beszédeit még mindig hosszadalmas esszék felolvasásával tartják, melyek olyannyira írottak, hogy hallás után aligha érthetők a hallgatóságban ülő szakemberek számára. Az ilyen beszédek a filozófiai intelligencia modellálásának terhét hordják, és ezt éppen azáltal teszik, hogy megtagadják beszéd voltukat.”²⁸⁰ Az írás az imént említett műfajokban egyszerűen a tudat működésének segédeszközzé válik, struktúrájában nem ritkán inkább egy „mentális” nyelv vagy akár egy „esztétikai világ” szerkezetét jeleníti meg semmint a szóbeli közlését, ami felolvasása, „szóbeliesítése” esetén rendkívül nehezen és fáradtságosan recipiálhatóvá teszi.

A tudományos felolvasásokkal eljutunk a Walter Ong által a köztudatba bevetett *másodlagos szóbeliség* fogalmához, amely tulajdonképpen a fenti értelemben „felolvasztott” és állandóan az „olvasottság” állapotában tartott írásbeliség. Ong e fogalmával jellemezni kívánja az olyan új, hangra és/vagy látványra alapozott közegek kommunikációs szerepét, mint a telefon, a rádió és a televízió. Szerinte ebben az új korban figyelmünk az írott szóról a hallható közegek felé fordul, melynek struktúrája és dinamikája kísértetiesen ha-

²⁸⁰ M. Heim, „Az elme klasszikus modellje és a könyv”, Nyíri K., Szécsi G., id. mű, 231–243, 240, 7. jegyzet.

sonlít az elsődleges szóbeliségéhez. Ez az új szóbeliség például olyan funkcionális elemek újramejelenésével jár együtt, mint az ismétlések, visszatérések, ritmizáltságok, alinearítások, melyek egyszerre szolgálják a bódítást, kápráztatást és a besúlykolást vagy maibb szóval manipulálást. Ong szerint a másodlagos szóbeliség a közös hallási élménnyel ismét erősíti a közösségi tudatot, és a McLuhan által bevezetett „globális falu” egy új „életközösség” lehetőségét is jelenti. Akárcsak mestere, McLuhan, ugyanúgy Ong sem veszi észre, hogy itt a „globális” legalább annyira a „falu” fogalom eredeti jelentésének megszüntetése, mint annak kitágítása. Míg ugyanis a klasszikus, tehát az elsődleges szóbeliség falvában egy egész világ együtt van, élettel és halállal, szokásokkal, információkkal és cselekvési struktúrákkal, ahol az információ épp annyi, ami nagyjából a mindennapi élethez és cselekvésekhez szükséges, addig a mcluhani falu minden, csak nem ez. A globális falu része például Irak és az Egyesült Államok is. A „világfalu” lakói az amerikai precíziós kamerák közvetítésének köszönhetően a képernyőn figyelhetik saját „globális falujukra” hulló bombákat, ám ez távolról sem vált ki belőlük olyan hatásokat, mintha nem-globális, tehát sajátosan saját falujukra érné támadás. Ez utóbbi esetében azonnal fegyvert fognának és a falu többi lakóival együtt otthonaik védelmére kelnének. A globális falu bombázása esetén azonban legfeljebb egy újabb zacskó „potato chips” kedvéért kelnek föl a karosszékből. A globális falu nem falu, az elektronikus kommunikáció nem pótolja a közvetlen kommunikációt, akár csak a globális egyetem sem pótolja a valóságos egyetemet. Ezzel természetesen nem az elektronikus kommunikáció szükségességét tagadom – ez értelmetlenség lenne, és egy olyan közeg visszautasítását jelentené, mely feltartóztathatatlanul itt van és amely hordozhatja az emberiség egy jobb jövőjét –, pusztán azt szeretném jelezni, hogy az új elektronikus közegekkel *bár sokat tudunk*, de nem tudunk *mindent közvetíteni*, és a másodlagos szóbeliségnek talán az a legnagyobb kérdése és talánya, hogy mi az, ami *nem digitalizálható*, és ami nem digitalizálható, *miért nem digitalizálható* (Például *saját falunk*, közvetlen emberi gesztusaink, az immediát beavatkozások, cselekvések, szerető-figyelmes emberi jelenlét, gondoskodás, részvétel kimutatása, egy család ünnepi vacsorája stb.) Úgy vélem, hogy ez lenne a filozófiai közegkutatás, és az új kommunikációs közegek jogelméletének legfontosabb feladata: annak kutatása és védelmének kidolgozása.

sa, ami nem digitalizálható. Ebben a filozófia (ismeretelmélet, tudományelmélet, etika) és jog mellett természetesen a matematikának, a pszichológiának és az esztétikának is jelentős szerepe lesz vagy lehet.

Heideggert éppen az foglalkoztatta, ami nem digitalizálható, ami nem vonható be a világképiség oppozicionális, technológiai szerkezetébe. Nehezen nyugodott bele, hogy az eljövendő kor tudósa nem a könyvtárszobában meditáló, történeti léttudattal rendelkező humanista lesz, hanem a kutató, aki sokat utazik, információit nem annyira a könyvekből mint inkább rövidebb közleményekből, közvetlen kommunikációkból, a gyakorlati interakciókból szerzi – és a Létről méginkább elfelejtkezik mint elődei. Heidegger, miután nem ismeri föl, nehezen is fogadja el a természettudományok jelentőségét az élet átalakításában. Számára a természettudományok mint a hatalmasságok létrehozói jelennek meg, és hogy aggodalmát megért-sük, inkább a náci hadigépezetre és a nürnbergi díszszemlékre kell gondolnunk, mint korunk interaktív, mikroszerkezeti kutatásokat végző tudományára. Heidegger kételkedéssel szemlélte az írás mechanizálódását és a szövegprodukciónak felgyorsulását is, és a szövegszerkesztő számítógépek megjelenése (1983) előtt néhány évvel bekövetkezett halála (1976) megakadályozta, hogy egy további technológiai-információs forradalom tanúja lehessen. Ez az új forradalom a megismerés, a tudományok, az írás, a gondolkodás-cselekvés teljes átalakulását hozza magával, mely átalakulásnak még csak a kezdeténél tartunk. Az internet korában a nyelv egyre kevésbé megkövült háza, mint inkább folyama létünknek. Egyes filozófusok Heidegger kérdéseit éppen az új technológiai fordulatok (elektronikus kommunikáció, géntechnológia) miatt nem is tekintik igazi kérdéseknek, hiszen nem inspirálnak további kutatásra, hanem pusztán a mélyszerkezetileg manipulálható (és talán „gyógyítható”) létező létfelejtettsége fölötti bánatunkat erősíti. Ez szemben áll a tudományok mindenkori optimizmusával. Mint ahogy szemben áll Nyíri Kristóf törekvéseivel is, hogy a filozófiát *megfeleltessük* az új technikai kihívásnak. Hogy a filozófia felelni tud-e a géntechnológia és az új információstechnológia kérdéseire, és hogy az új tudományok közelebb visznek-e a filozófiai kérdésekre adandó válaszok kidolgozásához (mint Dennett reméli), vagy a filozófia történetének mint létmódjának jobb megértéséhez (mint Nyíri véli), erre talán ma még nem lehet egyértelműen válaszolni, csak reménykedhetünk, hogy

így lesz. A filozófusok eltérnek egymástól e kérdések kezelésében Dennettől Searle-ig, Ongtól Derridáig és Davidsonig. Nyíri Kristóf paradigmaticus kutatásai e kérdésekre próbálnak meg új, radikalizált módon válaszolni: nem elvetve, nem „gondba” merülten, nem egy elfelejtett Létet megújítva, hanem a kemény a tényekkel való (még) kemény(ebb) szembesüléssel.

KÉPSZEMANTIKA, KÉPONTOLÓGIA, KÉPETIKA

Nyíri Kristóf kognitív képfilozófiája

Először a képek összessége van.²⁸¹

Az agy olyan kép, mint a többi.²⁸²
Henri Bergson

Nyíri Kristóf akadémiai székfoglaló előadásában vázolta intellektuális fejlődését, mely a hagyomány filozófiájától a kommunikáció, majd a kép filozófiája felé vezetett. 1999-ben, egy akadémiai konferencián, Pléh Csaba, Merlin Donaldra hivatkozva, felhívta a figyelmét, hogy a képies gondolkodás az információfeldolgozás alapvető szintje.²⁸³ Nyíri Kristóf elfogadta Arnheim, Damasio és Donald érveit és levonta a következtetést: „Ha az emberi gondolkodás eredendően képies; ha szónyelvi emlékeink éppenséggel képi közegben tárolódnak s képi közvetítéssel válnak ismét szónyelvivé: akkor a hagyományok és hagyományozódás bármiféle érvényes elméletének érdemben kell foglalkoznia a *képi hagyományozás* sajátzerűségeivel.”²⁸⁴ Nem kevesebbet állít itt Nyíri, mint hogy az emberi gondolkodás, a nyelv, a kultúra alapvetően képi módon jelenik meg és tárolódik az emberi tudatban. Az emberi tudatot eszerint fölfoghatjuk egyfajta képtár-

²⁸¹ H. Bergson, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit, Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, 4^e édition (1^{re} édition: 1959), 161–379, 196. „Il y a d’abord l’ensemble des images”.

²⁸² H. Bergson, id. mű, 190. „le cerveau est une image comme les autres”.

²⁸³ Nyíri K., *Hagyomány és képi gondolkodás* (2002). Székfoglaló előadás a Magyar Tudományos Akadémián. www.fil.hu/nyiri/szekfoglalo/tlk_wpd.htm. 6.

²⁸⁴ Nyíri K. i. m. 8.

nak, a gondolkodás pedig séta ebben a képtárban, megáll képeknél, azokat szónyelvivé teszi, majd kommunikációs, esetleg logikai folyamatok, manipulációk után keletkező újabb szónyelvi összefüggéseket „visszaképesíti”, új képet festve, mely a képtár új képe lesz. Ezt a felfogást a „képtár” tételnek nevezem, és mint ilyent vizsgálom.

„A 21. század filozófiája felé” című írásában Nyíri Kristóf azt állítja, hogy a nyugati filozófia története a képiség elfojtásának története, és itt az ideje a kortárs kommunikációban zajló „ikonikus fordulatot” a filozófiában is komolyan venni. Ez egyben azt jelentené, hogy a filozófiát felszabadítjuk a képeknek, és a képek segítségével, vagy azok intenzívebb igénybevételével gondolkodunk magunkról és a világról. Mint mondja, a „filozófia csak abban a közegben gondolkodhat, amely közegben kommunikálni képes, s csak olyan tárgyakról gondolkodhat, amelyeket kommunikációs eszköztárával meg tud jeleníteni. A Nyugat filozófiájának története egyfelől a mozgó, színes, látható, hallható, tapintható világ spontán-mindennapi élménye s másfelől a tiszta írásbeliség gerjesztette elvont fogalmiság közötti ismétlődő összeütközések története. Az összeütközések alapvetően az írás közegében zajlottak, s róluk kizárólag az írás közegén át értesülhetünk: a győztes mindig is csak az elvont fogalmiság platóni hagyománya lehetett.”²⁸⁵ Máshol pedig azt mondja, „a kifejtés, érvelés és magyarázat nyelve a merő *szónyelv* maradt”.²⁸⁶ Nem nehéz észrevenni vélni vagy feltételezni a világ-fogalmiság szembeállításában a klasszikus empirizmus-racionalizmus oppozíció új megfogalmazását, és ha helyes a feltevés, akkor e szembenállásra legalábbis részben feltehetően szintén jellemzők azok a jegyek, melyeket filozófiatörténeteszek számtalanszor hangsúlyoztak.

Nyíri Kristóf szerint a tapintható, látható, hallható világ áll szemben az írásbeliségre támaszkodó fogalmisággal, e kettő összeütközése az utóbbi tartományában történt, és mint a tartomány ura, ez utóbbi került ki győztesen. Fölvethetjük itt a kérdést, hogy miként is kellene elképzelnünk az összeütközést, ha az a mozgó, színes, képszerűen látható világban zajlana, és nem a fogalmiságban, ha az érvelés nyelve a képi nyelv lenne. A „képérvelés” tételének nevezhet-

²⁸⁵ Nyíri K., „A 21. század filozófiája felé”, Nyíri K. szerk. *Filozófia az ezredfordulón*, Budapest, Áron, 2000, 387–406, 392.

²⁸⁶ Nyíri K., A gondolkodás képelmélete (2000), www.fil.hu/uniworld/nyiri/ELTE_2000_conf/tlk.htm, 1.

jük, ha azt állítjuk, hogy a győztes a platóni-fogalmi hagyománnyal szemben a képek világa, és a végső soron képekben zajlik mindaz, amit tudománynak, elméletnek, kommunikációnak nevezünk. Ha a képérvelés fogalmát túlságosan a szónyelvi kifejezés rabjának tartjuk, akkor helyette a „kép-kommunikáció” tágabb fogalmát is használhatjuk, mellyel kifejezhetjük a szónyelvi hagyományhoz és az ezzel szorosan összefüggő érvelő gondolkodáshoz való ragaszkodásunk megkérdőjelezését vagy akár felfüggesztését.

Nyíri Kristóf hangsúlyozza, „azok a dimenziók nem írhatók le a szónyelvben, amelyek a képeket a szavaktól megkülönböztetik”,²⁸⁷ miközben „a képek nyelve ma mind jobban alkalmassá válik az elvont-gondolati kommunikációra”.²⁸⁸ A képnyelv, a képekre *mutatás*, sajátos „mutogatás”, bizonyos értelemben felváltaná a szó-nyelvet, és lehetővé tenné a szavak nélküli kommunikációt. A képnyelvben természetesen magát a képre való mutatást is képek segítségével kellene kifejezni. Már ezekből a megjegyzésekből is sejthető, hogy a képi gondolkodás grammatikája, szemantikája, a képi nyelv metanyelve és az interpretáció kérdése nem elhanyagolható nehézségeket vet föl. A teljesen képekre redukált gondolkodásnak és kommunikációnak ugyanis – „ha az emberi gondolkodás eredendően képies” – nem csak a képeket kellene tudnia további képekben megjelenítenie, hanem a képek egymásra következését, a képek időbeli egymásutánban történő megjelenését, az egyes képeken belüli időstruktúrákat is, továbbá a képies gondolkodásról való gondolkodásnak és kommunikációnak magának is képiesnek kellene lennie. Széles körben elfogadott, hogy a tudomány és általában a gondolkodás lehetőségét jelenti egyebek mellett a szónyelv bármely szegmenséhez rendelhető metanyelv. Hogyan képzelhetjük ennek megjelenését a teljesen képi gondolkodásban: metaképekkel és a metaképek egymásra következésének további képekkel történő kifejezésével? A képek oly rugalmasak lennének, hogy képekkel értelmeznénk a képeket, majd szintén képek segítségével egyes értelmezéseket helyesnek vagy igaznak, másokat helytelennek vagy hamisnak fogadnánk el?

Ha nem lehetséges a kép-szó viszony szónyelvi leírása, ha jelenlegi tudásunk szerint nincs teljes, világos átjárás a képek és a szavak

²⁸⁷ Nyíri K., A gondolkodás képelmélete, 10.

²⁸⁸ Nyíri K., A gondolkodás képelmélete, 14.

közt, akkor kérdéses, hogy állíthatjuk-e a szónyelv segítségével teljes bizonyossággal, hogy a képi kommunikáció felváltja vagy helyettesíti a szót. A lefordíthatatlanság tétele szerint ugyanis a képiben van valami szavakkal kimondhatatlan, *ineffabilis* – és viszont. Legfőlebb azt a tézist fogalmazhatjuk meg, és azt hiszem, Nyíri Kristóf is ezt képviseli, hogy a képekkel új típusú kommunikációra vagyunk képesek, melyek a gondolkodás és a világmegismerés új dimenzióját is jelenthetik. Ehhez bizonyos értelemben hasonló tételt állított Henri Bergson is, akinek képfilozófiájára még hosszabban visszatérek. Ha a szónyelv nem redukálható a képre és viszont, akkor azt sem állíthatjuk soha, hogy a képi kommunikáció helyettesíti a szónyelvit, csak azt állíthatjuk, hogy egy másik kommunikációs fajta. Az itt felsorolt nehézségeket nevezem a „kép-szöveg” dichotómiának, mely mint Nyíri is hangsúlyozza, végig kísérte és kísértette a filozófia történetét.

A három felsorolt téma, a képtár tétel, a képérvelés/képkommunikáció tétele és a „kép-szöveg” dichotómia összefüggő kérdések, és bár külön tárgyalom őket, gondolatmenetem mindvégig egyetlen argumentáció részeként fogható föl. E három tétel tárgyalása után részletesebben foglalkozom Henri Bergson képfilozófiájával és néhány értelmezésével, mint a mai képi gondolkodás és a filmfilozófia megalapozójával. Ezen utolsó részben megpróbálok utalni azokra az összefüggésekre, amelyek relevánsak lehetnek az itt fölvetett három tétellel kapcsolatban, továbbá amelyeket Deleuze a filmfilozófia számára kiemelt, és amelyek a mai világháló idejében további meglátásokhoz segíthet bennünket.

A képtár tétel

A képtár tétel szerint az emberi gondolkodás képies, a szónyelvi emlékek raktározása képi jelleggel történik egy kognitív képtárban, melyek a kommunikáció során újra szónyelvek lesznek.

Idéztem már a tétel alapvető megfogalmazását, mely szerint „*Ha az emberi gondolkodás eredendően képies; ha szónyelvi emlékeink éppenséggel képi közegben tárolódnak s képi közvetítéssel válnak ismét szónyelvivé: akkor a hagyományok és hagyományozódás bármiféle érvényes elméletének érdemben kell foglalkoznia a képi hagyományozás sajátsze-*

rúségeivel.”²⁸⁹ Fölmerül itt a kérdés, hogy amennyiben a „szónyelvi használat – (szónyelv képnyelvre fordítása) – képies tárolás – képi közvetítés (képnyelv szónyelvre fordítása) – szónyelvi használat” folyamat ténylegesen lezajlik, akkor itt két szónyelvi használat, két különböző alkalommal történő beszéd vagy írás közt történik a szónyelv képiesítése, majd a képiség szónyelvesítése. Az információelmélet egy tétele szerint a különböző tárolási, kezelési és kommunikációs közegek közti folyamatos fordításokkal a hibák száma is növekszik, ráadásul számot kell vetni a fordításelméletek mellett mindazokkal a teóriákkal, amelyek a szó és a kép viszonyát tárgyalják, és itt azokra a nehézségekre utalhatunk, amelyeket a modern korban például Kant, első kritikájának sematizmus-fejezetében, majd pedig a harmadik kritikában tárgyalt.

Fölvethető a kérdés, két beszélő, aki két különböző időpontban ugyanarról a témáról beszél, ugyanazokat a szavakat és mondatokat használja, vajon ugyanazokkal a mentális képekkel rendelkezik-e a kommunikációs során. Míg a szónyelvi kommunikáció esetén triviálisan meg tudunk egyezni a használt szavakban, legalábbis ezek külső formájában és egyszerű jelentésében, addig a képi alapú gondolkodás esetén ez koránt sem kézenfekvő. Milyen lehetőségünk lehetne két különböző személy mentális képeinek és képzeleteinek a szónyelvet megkerülő összehasonlítására?

A tétellel kapcsolatban továbbá megfogalmazható egy ockhami, vagy mai szóval evolúciós egyszerűségi kérdés: szükségünk van-e a képtár-tételre, megkönnyíti-e a gondolkodás megértését, és származik-e belőle hasznunk a kognitív folyamatok megértése során. Ha ugyanis feltételezzük a szónyelv képre történő fordítását és ilyenként való tárolását, akkor a képtár-elmélet érthetővé tételéhez filozófiai értelemben el kellene magyaráznunk a kép-szóveg fordítás mechanizmusát, vagy fiziológiai értelemben rá kellene mutatnunk, hogy a szónyelv képiesülésen keresztül kapcsolódik valamilyen módon agyfiziológiai folyamatokhoz. Evolúciós elvként föl kell tételeznünk, hogy tudatunk az egyszerűbb és gyorsabb mechanizmust választotta az információk felfogására, értelmezésére és tárolására – ez biztosította ugyanis leginkább a túlélést. Lehetséges lenne, hogy a képi tárolás ökonomikusabb és gyorsabb lenne, mint a fogalmi-szimbolikus

²⁸⁹ Nyíri K. id. mű 8. (A mondat első felében dőlt betű hozzáadva, B. J.)

tárolás és feldolgozás? Miért kellett az evolúciónak a szónyelvet feltalálnia, amikor a képi nyelv már rendelkezésre állt? Miért kellett az alfabetikus és fonetikus írást feltalálni, ha a képi egyszerűbb, rugalmasabb lett volna, ha több dolgot lehetett vele véghezvinni? Nem hajlékonyabb a harminc betűből való írás-rendszer a sok ezer jelet használó kínai képirásnál?

Az említett fiziológiai kérdésre sematikusan válaszolható, hogy mivel a fizikai folyamatok térben és időben zajlanak, ezért minden nyelvi jelenségnek természetesen meg kell felelnie valamilyen tér-időbeli fizikai struktúrának. Ezeket lehet képeknek is nevezni, és Bergson annak is nevezte őket, de miért ne nevezzük egyszerűen struktúrának? A szónyelvi folyamatok agyban lehorgonyzott fiziológiai képei feltehetőleg nem olyan térbeli alakúak, mint a kijelentések „jelentése”. Még az sem feltételezhető, hogy a „nyúl” szónak az agy fiziológiájában „nyúl-alakú” képlet felelne meg, hiszen ott szén, nitrogén, foszfor, hidrogén, stb. atomok hihetetlen bonyolultságú kapcsolódásai és e kapcsolódások folyamatai vannak, és ezek egészen biztosan nem nyúl alakúak.

Úgy tűnik, hogy német agykutatók, 2004-ben kiadott nyilatkozatukban a gondolkodás képi jellegének kitüntetettségét fiziológiai méréseredményeik alapján kétségbevonják: „Különösen az [új] technológiák kombinációja segítségével be tudjuk mutatni a különböző agyterületek együttműködését, amely számunkra olyan kognitív funkciókat tesz lehetővé, mint a nyelvi megértés, a képfelismerés, a hangtapasztalás, a zenefeldolgozás, a cselekvés tervezése, az emlékezési folyamatok, valamint az érzelmek megélése. Ezáltal az agy legfőbb szerveződési szintjének tematikus felosztását nyertük a működési komplexumok szerint.”²⁹⁰ A nyilatkozat szerint az agy legfőbb szerveződési szintjén, a képfelismerés egyetlen, nem-középponti funkció, számos további mellett.

²⁹⁰ http://www.gehirnundgeist.de/blatt/det_gg_manifest „Insbesondere durch die Kombination mehrerer dieser Technologien können wir das Zusammenspiel verschiedener Hirnareale darstellen, das uns kognitive Funktionen wie Sprachverstehen, Bilder erkennen, Tonwahrnehmung, Musikverarbeitung, Handlungsplanung, Gedächtnisprozesse sowie das Erleben von Emotionen ermöglicht. Damit haben wir eine thematische Aufteilung der obersten Organisationsebene des Gehirns nach Funktionskomplexen gewonnen.”

Nyíri Kristóf Kosslyn *Image and Brain* című munkájából idézi a következő kísérletet: „kiderült, hogy az agykéreg bizonyos – a látásért felelős – területei *térbelileg képeznek le, vagyis bizonyítást nyert a mentális képi reprezentációk agyi megfelelőinek önálló, tényleges megléte*. Kosslyn utal arra a kísérletre, amelyben egy majomnak előbb bizonyos erősen fénylő mintázatot mutattak, majd úgymond föláldozták, s megfelelően preparált agykérgének egyik részében kimutatták ugyanazt a mintázatot”.²⁹¹ Jelentős kísérleti eredmény annak felfedezése, hogy látáskor a látóidegekben a látott tárgyakhoz morfológiailag hasonló mintázatok jönnek létre. Ám ez távolról sem megértett, interpretált kép, hanem csak a viasz lenyomata. A majom látóidegein megjelenő struktúra bizonyos értelemben külső, térbeli struktúra, a fizikai világhoz tartozik, akár csak az ingerlő mintázat, habár a minta hordozói – fény helyett – olyan idegsejtek, melyek bonyolult, öntörvényű, egymással állandó interakcióban lévő hatalmas molekulákból állnak. Ahogy egy golyó meglöki egy másikat, úgy lökik meg a fotonok a látás idegi végződéseit, és hozzák mozgásba az idegi „centripetális” (Bergson) folyamatokat, melyek fizikailag hasonló mintázatok lehetnek, mint a fotonok mintázatai. Az idegsejtek fizikai-kémiai törvényeknek engedelmeskednek, amelyekre és amelyek „nyelvére” nem fordítható le a majom által látott alakzat. Az idegtudománynak kell arra a kérdésre válaszolnia, hogy milyen átmenet van a külső térbeli viszonyok és különféle molekulák, atomok folyamatos összekapcsolódása és szétválása közt, továbbá meddig, milyen szerveződési mélységig és hogyan őrzik e folyamatok a hozzájuk képest makroszkopikus külső behatást.

A gondolkodás idegi mintázatainak feltárása a kognitív idegtudományok előtt álló egyik legnagyobb kihívás. Miközben az agy egyes területeinek működésmódja nagy vonalakban ismert, és az idegsejtek működése is feltárt, továbbra sem ismertek a nagyszámú idegsejt folyamatos interakcióinak, összekapcsolódásainak és szétválásainak törvényei. A kérdés kombinatorikai összefüggésével részletesen foglalkozom e kötetben.²⁹² Értelmezésem szerint hasonlókat állít a német neurofiziológus, Wolf Singer is, egy, a *Frankfurter Allgemeine Zeitung*-nak adott interjújában. Szerinte „még nem értettük meg a

²⁹¹ Nyíri K., „A 21. század filozófiája felé”, 390.

²⁹² Vö. az „Agy és tudat. A kognitív tudomány esélyei” fejezetet.

neuronális kódot, mely szerint az agy a tartalmakat disztributív módon reprezentálja.”²⁹³ A disztributív reprezentáció kulcsának feltárása a hallás és a látás idegi folyamatainak megértésénél alapvető. Singer nem hangsúlyozza, de feltételezhető, hogy a gondolkodás neuronális szinten szintén disztributíve jelenik meg. Tekintettel arra, hogy a neuronális disztribúció térbeli-fizikai képződmény, felfogható dinamikus, folyton változó képszerű struktúraként is. Ám kétségbe vonható, hogy a fizikai struktúrának, legyen térbeli, fiziológiai vagy fizikai-kémiai, közvetlenül szemantikai képiség lenne tulajdonítható. A nagyobb agyterületek „makroszkopikus” vagy az agysejtek „mikroszkopikus” vizsgálatánál használt módszerek nem alkalmasak arra, hogy „megtaláljuk, mi a neuronális kód, hogyan keletkezik az idegsejtek közti kommunikációból a megfelelő teljesítmény. A neuronális kód azokban a beszélgetésekben rejlik, amelyeket az idegsejtek egymással folytatnak. Bizonyos tapasztalati tartalmak kódolásában, bizonyos mozgás koordinációjában mindig sok ezer idegsejt vesz részt. Elképesztően összetett, dinamikus kódnak kell lennie, amelynek kezelése olyan absztrakciós szinten történik, amely számunkra szemlélettel nem megközelíthető.”²⁹⁴ És ha egyszer létrehozuk e kombinatorikus végnélküli matematikai kezeléséhez szükséges számítási eszközöket, még mindig kérdés marad az egymással beszélgető egyedi sejtek és egyedi kapcsolataik állapotainak fizikai mérése. Ha pedig ezt a ma még elképzelhetetlen módszert kidolgozzuk majd, akkor további kérdés marad az egyedi fizikai-kémiai folyamatoknak egyedi mentális tartalmakhoz való rendelése.

²⁹³ W. Singer, Das Gehirn ist ein wunderbares Organ, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25. November 2004. Nr. 276., 40.–41. 41. „wir [haben] den neuronalen Code noch nicht verstanden [...], nach dem das Gehirn Inhalte auf distributive Weise repräsentiert”.

²⁹⁴ U.o. „Aber weder mit der einen noch mit der anderen Methode werden wir herausfinden, was der neuronale Code ist, wie aus der Kommunikation zwischen den Nervenzellen die entsprechenden Leistungen entstehen. Der neuronale Code ist in den Gesprächen verschlüsselt, die die Nervenzellen untereinander führen. An der Codierung eines bestimmten Wahrnehmungsinhaltes, an der Koordination einer bestimmten Bewegung, nehmen immer viele tausend Neuronen teil. Es muss ein ungeheuer komplexer, dynamischer Code sein, der auf einer Abstraktionsebene verhandelt wird, die uns intuitiv nicht zugänglich ist.”

Félretéve a klasszikus ismeretelméleti kételyeket, valamint a modern agykutatás feltételezéseit, és visszatérve eredeti gondolatmenetünkhöz, a köznapi gondolkodás mindig is úgy vélte, hogy amit látunk, és ami megjelenik a tudatunkban, az valamilyen módon hasonló ahhoz, mint ami ott kint van. Ám, mint azt a Nyíri Kristóf által is gyakran idézett Platón, Arisztotelész és Kant is felismerték, mindez még csak az első lépés a világ és önmagunk megértése felé. Erről azonban már a képérvelés tételének tárgyalásakor kell beszélnünk.

A képérvelés-képkommunikáció tétel

A tétel azt állítja, hogy a tapintható, hallgató képi világ és a szónyelv összeütközésében ez utóbbi a végső szó, ám elgondolható egy olyan világ, ahol a képiség ragadja magához az uralmat. Ekkor az utolsó szó, pontosabban az utolsó kép a képé lenne.

Fölmerül a kérdés, hogy pusztán a képek segítségével lehetséges-e az a típusú megértés és az a típusú elvont fogalmakra épülő gondolkodás, amely a nyugati tudomány feltétele és közege. A képelmélet következetes képviselője esetén, ha jól értem, a megértés folyamata, az értelmezés, képek összehasonlítását, több képnek egyben való összefoglalását, összefoglaló képek összekapcsolását, csoportosítását, kijelentésszerű struktúrákba rendezését, továbbá következtetések és elméletek fölépítését igényli. Majd mindennek a meta-szinten történő újra értelmezése és értékelése következik. El kell hinnünk, hogy ezek tudati kezelése képi és nem fogalmi struktúrákkal egyszerűbb és így is történik? Az agy folyamatosan képiesen raktároz, a kommunikáció és megértés érdekében pedig folyamatosan oda-vissza fordít?

Kézenfekvőnek tűnik az ellenvetés, hogy itt a szónyelvi logika működését kérem számon a képies gondolkodástól. Tekintettel azonban arra, hogy jelenleg nem áll rendelkezésünkre más logika, más érvelési mód, feltételezni, hogy van másik logika, másik érvelési mód, vagy akár azt, hogy a képekkel való gondolkodáshoz és kommunikációhoz sem logika sem érvelés nem kell, erre a kérdésre mindaddig, amíg ebben a logikában, ebben a nyelvben gondolkodunk és kommunikálunk, nem tudunk válaszolni.

El tudnánk gondolni olyan művek pusztán képi megjelenítését vagy képekre való fordítását, mint például Immanuel Kant, *A tiszta ész kritikája*? Egyáltalán, föltehetjük a kérdést Nyíri Kristófnak, megpróbálkozott valamelyik, a képies gondolkodást tárgyaló írását pusztán képi nyelven megfogalmazni? Természetesen erre a kérdésre a válasz az lehetne, hogy a szónyelv összefoglal és könnyíti a kommunikációt, de a gondolkodás szintjén mindez képekben jelenik meg.

Ha a képek és szavak pontos kapcsolata nem írható le, akkor igaz ez a két tartomány közti átmenetre, a fordításra is, kérdésessé téve a fordításelméleteket is. Mindez a gondolkodás képisége további kérdéseit veti föl, melyeket a „kép-szöveg” dichotómiával foglalhatunk össze.

Kép-szöveg dichotómia

A kép-szöveg dichotómia valójában magában foglalja a képtár és a képérvelés kérdéseit is, ezért míg az eddigiek e dichotómia magyarázataiként is érthetőek, a dichotómia vizsgálata további fényt vethet az eddigi érvelésekre is.

A képi világ és a gondolkodás-nyelv közötti közvetítés a filozófia története során alapvető kérdésnek bizonyult. Kezdve azzal, hogy a képi világot hol „ott kint” tételezték, hol mint a gondolkodó, nyelvhasználó szubjektum képzeteit fogták föl, hol a világ és a gondolkodás együttes képiségét tételezték. Folytatva azzal, hogy a fogalmakat egyszer a gondolkodás sajátosságainak, másszor az „ottlévő” világ struktúrájának tartották. Hol vannak a képek, hol vannak a fogalmak? Kérdések, melyre számtalan választ kapunk, ha a filozófiatörténet klasszikusait olvassuk.

Hagyva ezeket a kérdéseket, vessünk egy pillantást a kép-szöveg kapcsolat történetére. Föltételezve, hogy az „odakinti valóság” közvetlenül képiesen jelenik meg számunkra, olvashatjuk Hans Blumenberg meglepőnek is tűnhető megjegyzését, mely szerint „a könyvek és a valóság közt régi ellenségesség van. Az írott a valóság helyére tola­kodott abban a szerepben, hogy a végérvényesen betáblázottat és rögzítettet feleslegessé tegye”.²⁹⁵ Az írás e tétel szerint el-

²⁹⁵ H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, 17. „Zwischen den Büchern und der Wirklichkeit ist eine alte Feindschaft

takarja, elfedi, rögzíti, kategorikus börtönrácsozatba zárja az élő-képies világot, és megakadályozza a világ teljes megragadását.

A könyv-metafora hosszú története során hol mint a világról való tudás biztosítéka, hol mint a valódi tudás megszerzésének gátja lépett föl. A szövegek egyszer lehetővé tették a képiesen mozgó és tapintható világ megismerését, másszor pedig elzárták a hozzá vezető utat. Platón ideatanával a világ egységről, megérthetőségéről alkotott képét próbálta demonstrálni. A megértés lehetséges, a világ pillanatnyi állapotáról alkotott képünk ugyanúgy tökéletlen, mint az időbeli világ, de a képnek és a világnak van tökéletes változata, mely felé a világ és a megismerés tart. Arra a tökéletes képre való távoli emlékezés segít a világ megismerésében, amely lehetővé tette, hogy a világ létrejöjjön.

Arisztotelész számára a forma, a dolog lényege nem a világon kívül, hanem magában a dologban van. A kép beköltözik a dologba és azonos a dolog létezésével. Arisztotelész mai kommentátorai, Frede és Patzig hangsúlyozzák, „A Metafizika Z szerint a ténylegesen való, az ousia, az individuális forma, amely azokban a dolgokban jelenik meg, és tűnik el, amelyeknek formája, anélkül, hogy az elmúlás vagy a keletkezés folyamatának alá lenne vetve, és amely egyben lét- és magyarázó elve mindennek, amelynek ousiá-ja.”²⁹⁶ Az ousia az, ami választ ad egyszerre a kérdésre, mit jelent valaminek lenni, és egyben az adott létező létezésének oka, és megismerhetőségének lehetőségé. Amennyiben a létezők lételapja az ousia, az arisztotelészi felfogás egy mai képelméletet is megalapozhat.

A filozófiatörténet bőségesen explikálta azokat a paradoxonokat, melyekre az idea- és ousiaelmélet vezet. Az egyik fő nehézség az volt, hogy ezek az elméletek nem voltak képesek megadni a kapcsó-

gesetzt. Das Geschriebene schob sich an die Stelle der Wirklichkeit, in der Funktion, sie als das endgültig Rubrizierte und Gesicherte überflüssig zu machen.”

²⁹⁶ M. Frede, G. Patzig, *Aristoteles, 'Metaphysik Z', Text, Übersetzung und Kommentar*, München, Beck, 1988, Bd. I. 10. „Nach Metaphysik Z ist vielmehr das eigentlich Wirkliche, die ousia, die individuelle Form, die in den Dingen, deren Form sie ist, auftaucht und wieder verschwindet, die entsteht und vergeht, ohne einem Prozess des Vergehens oder Entstehens unterworfen zu sein, und die zugleich Seins- und Erklärungsprinzip für alles ist, von dem sie ousia ist.”

latot az idő és örökkévalóság, a mozgás és mozdulatlanság, a forma és az anyag közt. Nem adtak választ a „hogyan” kérdésre: hogyan is van a képi és a szöveg-fogalomszerű, az idő és örökkévaló, a mozgás és a mozdulatlanság, a forma és az anyag közötti kapcsolat? A napjainkig megválaszolhatatlannak tűnő szabványkérdés, hogy ha a kapcsolatot tényleg összekapcsolónak, hídnak tételezzük, akkor a képszó kapcsolat kép- vagy szójellegű-e, az idő és az időtlen kapcsolata idő- vagy időtlen-jellegű-e, a mozgás és a mozdulatlanság kapcsolata maga mozog vagy mozdulatlan, és így tovább.

Kant a kép-szó kapcsolat értelmezésének új lökést adott, amikor a képiséget az általa transzcendentálisnak nevezett szubjektum formális szerkezeteként fogta föl. A szemléletek képiek, a priori struktúrájuk a tér és az idő. A szemléleti forma szemben áll a fogalmisággal, amennyiben csak egy van belőle (egyetlen tér és egyetlen idő van), és mint ilyen nem általánosítható, nem hierarchizálható. Kant kiemeli: „A tér nem a dolgok egyáltalán mint dolgok közötti viszonyok diszkurzív, vagy ahogy mondani szokták, általános fogalma, hanem tiszta szemlélet. Mert először is csupán egyetlen, egységes teret tudunk elképzelni, és ha valaki sok térről beszél, ezen csupán egyazon, egyedüli tér részeit érti. Továbbá, e részek nem előzhetik meg az egységes, mindent átfogó teret mintegy ennek alkotórészeiként (melyekből az egész összetevődne), hanem csakis úgy gondolhatók el, mint amelyek benne foglaltatnak az egészben. A tér lényegénél fogva egységes, a benne rejlő sokféleség – s ennél fogva egyáltalán a terek – általános fogalma csupán az egész korlátozásain alapul.”²⁹⁷ Ez a tér, amely a képek szerkezetét is adja, nem hierarchizálható, szemben a fogalmakkal, melyek általánosítva lehetővé teszik, hogy a szemlélet-

²⁹⁷ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A24–25., B39. „Der Raum ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Teile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen.” *A tiszta ész kritikája*, Kis János fordítása, Budapest, Atlantisz, 2004.

ben megjelenő érzéki sokaságot egységben, tehát strukturáltan lássuk. Szemléletek és fogalmak inherens tulajdonságai egymásra redukálhatatlanok és egymásnak teljesen idegenek. (Bár az alaptételek analitikájában, a sematizmus-fejezetben kísérlet történik összekötésükre, de a szemléleti és fogalmi karakterrel rendelkező ítélőerő pusztán két össze nem illeszthető fogalom látszólagos és kényszerű összekötése egyetlen fogalomban.)

Kant szerint fogalmak nélkül nincs struktúra. A fogalmak, az ítéletek és a következtetések azok, amelyek az érzéki-képi sokaság *tohuva-bohuját* „egységesítik” vagyis strukturálják, nevet adnak neki, és a megismerő „én gondolkodom”-ja egysége alá hozzák. Ahhoz hasonló, ami a kanti szubjektumban névadásként a fogalmak segítségével zajlik, megtörténik már a jahvista hagyomány szerinti bibliai tereméstörténetben, amikor az ember nevet ad az elé vezetett állatoknak. „Az Úristen megteremtette még a földből a mező minden állatát s az ég minden madarát. Az emberhez vezette őket, hogy lássa, milyen nevet ad nekik. Az lett a nevük, amit az ember adott nekik. (...) Az ember tehát minden állatnak, az ég minden madarának és a mező minden vadjának nevet adott.”²⁹⁸ A biblia szerzője szerint az ember a világhoz névadással, tehát fogalmakkal és nem pusztá képekkel viszonyul, mint ahogy Kant szerint is a pusztá képekhez a gondolkodás egységesítő és strukturáló tevékenysége kell, hogy kapcsolódjon. Ha nem feltételezünk egy végső egységet, akkor Kant számára nincs, aki a képek szerkezetét feltárja, és megértse. A képek szerkezetének feltárása szerinte nem lehet képi, hanem csakis az értelem fogalmi tevékenysége. Kantnál a kép nem értelmezhet képet, a kép nem strukturálhat képet. „Tartalom nélkül üres a gondolat, fogalom nélkül vak a szemlélet” hangsúlyozza, és hozzáteszi, az „értelem semmit nem képes szemlélni, az érzékek semmit nem képesek elgondolni”.²⁹⁹

A gondolat és a szemlélet összekapcsolásához, a kérdést kell megválaszolni, hogy „hogyan alkalmazhatók a jelenségekre egyáltalán mint jelenségekre a *tiszta értelmi fogalmak*”. A kettő összekapcsolójaként tételezi Kant a „transzcendentális sémát”, mely

²⁹⁸ Teremtés, 2.19–20. Gál Ferenc fordítása.

²⁹⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A51. B75. „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. (...) Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken.”

egyfelől *intellektuális*, másfelől *érzéki természetű*".³⁰⁰ Az ítélőerő transzcendentális tanának érvelését nem rekonstruálok itt, egyrészt Kantot sem elégítette ki, ezért írta meg a harmadik kritikát, másrészt érvelése mind a mai napig számos ponton vitatott, nem közvetlenül belátható. Harmadrészt pedig szétfeszítené az itt rendelkezésre álló kereteket. Általánosan elfogadott, hogy Kant nem tudott olyan elméletet felvázolni, mely kielégítően összekapcsolta volna a megismerés szemléleti-képi és fogalmi összetevőit. Egyetlen helyen sem tudja érthetően elmagyarázni, hogy miként lesz az érzéki sokaságból (*sinnliche Mannigfaltigkeit*) fogalmi egység. A kategóriák transzcendentális dedukciója, mely a tiszta értelmi fogalmak, a kategóriák tárgykonstituáló és valódi tárgymegismerést biztosító szerepét hivatott demonstrálni, az alaptételek analitikája mellett köztudottan az első kritika egyik legáthatolhatatlanabb fejezete.³⁰¹ Hasonlóan megoldatlan kérdés Kantnál az érzékiség kapcsolata az „ottlévő” világgal, melyre nincs fogalma, lévén a fogalmak, beleértve az okságot, transzcendentális rendszerében egészen máshol helyezkednek el.

Ráadásul a szónyelviként megfogalmazott és azt feltételező „én gondolkodom” helyett a képi paradigmában még csak azt sem lehet mondani, hogy „én képelek”, hanem egyszerűen, szavak nélkül képeket kellene mutatnunk. Itt jutnánk el ahhoz a hagyományhoz, mely nem engedte Istent ábrázolni, és amely mindmáig nem tudja gondolni, „képelni”, hogy miként is jelenítsük meg pusztán képi formában „az én képelek”-et, amit a képi alapstruktúrában még csak leírni sem tudunk.

Kant mindhárom kritikája értelmezhető úgy is, mint a képi-érzéki és a fogalmi-nyelvi közeg közti közvetítési kísérlet, miközben nyitott kérdés marad a képeknek az otlévő világgal való kapcsolata. Még a Kanttal szembe forduló Nietzsche is az állítja, „képekkel és hasonlatokkal meggyőzőnk, de nem bizonyítunk. Ezért a nagy visszafogottság a tudományban a képek és a hasonlatok iránt; éppen itt *nem*

³⁰⁰ I. Kant, id. mű. A138. B177. „wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können (...) einerseits *intellektuell*, andererseits *sinnlich*”.

³⁰¹ Kant transzcendentális dedukció-fogalmának megértéséhez alapvetőnek tekinthető Dieter Henrich tanulmánya, „Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique”, E. Förster (ed.), *Kant’s Transcendental Deductions*, Stanford University Press, 1989, 29–46.

akarják a meggyőzött, a *hihetővé*-tevőt és követelik a leghidegebb bizalmatlanságot a kifejezésmóddal és a pusztá fordulatokkal: mivel a bizalmatlanság a biztosság aranya.”³⁰² Nietzsche lehetetlennek tartja a képekkel való érvelést, Kant pedig az érzéki képiséget a fogalmiság helyettesíthetetlen, de azt nem helyettesítő feltételének tartja.

Megmaradva a képiségnél és fenntartva a kantianus hagyományt, a Nyíri Kristóf által javasolt pán-ikonizmus képviselte további komoly viaskodást, küzdelmet és munkát jelenthet a hagyománnyal, a kortárs filozófiai vagy akár kognitív és neurológiai kutatásokkal. Nem csak amiatt a heterogenitás miatt, ami a képek és fogalmak közt van, hanem sokkal inkább amiatt, hogy még csak elgondolni sem tudjuk, miként tudnánk képekkel beszélni, ennél fogva kimondani, hogy „én gondolkodom”. De ha meg akarjuk a kanti hagyományt haladni, ahogy erre Quine, Davidson, Lévinas, Derrida és Rorty törekedtek, akkor azt mondhatjuk, hogy a valóság teljességéhez, bármi legyen is az, a képek és a szavak egyaránt hozzátartoznak. A képeket ugyan nem tudjuk kimeríteni a szavakkal, szükségünk van a képekre, de a képekről, szerkezetükről, fajtáikról, történetükről, csoportosításaikról igen sokat tudunk elmondani a szavakkal. Meg tudjuk mindezt tenni képekkel a szavakról? Tudunk képekkel beszélni a szavak szerkezetéről, fajtáiról, történetéről, hierarchiájáról, azokról a logikai, érvelési, etikai összefüggésekről, melyek megragadására a szavak képessé tesznek bennünket? A nyelv és a szavak mint a valóság részei, befoghatók a képekbe, redukálhatók rájuk?

Bár nem közvetlenül ezekre a kérdésekre válaszolt, de tanulságos legalább megemlíteni Henri Bergson kísérletét, aki *Matière et Mémoire*³⁰³ művében az embert és a világot is képként fogta föl. Bergson elméletével, bár nem így nevezi őket, implicite állást foglal a

³⁰² Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, Stuttgart, Kröner, 1978 (8. Auflage) II. 145. „Mit den Bildern und Gleichnissen überzeugt man, aber beweist nicht. Deshalb hat man innerhalb der Wissenschaft eine solche Scheu vor Bildern und Gleichnissen; man will hier gerade das Überzeugende, das *Glaublich*-machende *nicht* und fordert vielmehr das kälteste Misstrauen auch schon durch die Ausdrucksweise und die kahlen Wände heraus: weil das Misstrauen der Prüfstein für das Gold der Gewissheit ist.”

³⁰³ H. Bergson, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit, Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, 4^e édition (1^{re} édition: 1959), 161–379.

képtár, a képérvelés/képkommunikáció tételei és a „kép-szöveg” dichotómia által fölvetett problémákkal kapcsolatban.

Világ mint kép mint mozgás – Bergson

Amikor Bergsonra hivatkozom, nem azt állítom, hogy a képmetaforát ő vezette volna be először, hiszen Ch. S. Peirce nagy hatású képies-triadikus jelelmélettel állt elő³⁰⁴, és még csak időszerűvé sem kívánom tenni filozófiáját. Vitatott az is, hogy túl a sajátos képfilozófián, adott-e strukturálisan újat, akár a klasszikus empirizmushoz vagy racionalizmushoz képest, akár az általa nagyra becsült és alaposan olvasott William Jameshez képest. Jean-Paul Sartre egyenesen azt állítja, hogy „Bergson felfogásának alapos vizsgálata megmutatja nekünk, hogy új terminológia használata ellenére is, a kép problémájának klasszikus elméletét fogadja el és az általa adott megoldás abszolút semmi újat nem hoz.”³⁰⁵ Tekintettel azonban arra, hogy képelmélete jelentős befolyást gyakorolt a mozgóképek és a film teóriáira³⁰⁶, továbbá, hogy a Nyíri Kristóf által bevezetett képies gondolkodás szintén kapcsolódik a mozgóképnek immár jóval általánosabb

³⁰⁴ Peirce-ről részletesebben írok *Pragmatikus filozófia* (Pécs, Jelenkor, 1998.) könyvemben, 37–66. Számomra úgy tűnik, hogy Rorty határozott Peirce-kritikája hátterében a Peirce jelelmélete által sem megoldott kép-szöveg dichotómia áll: „minden zsenialitását elismerve, [Peirce] soha nem döntötte el, hogy mire szánta a jelek általános elméletét, sem azt, (...) hogy hogyan kelle-ne kapcsolódnia a logikához vagy az ismeretelmélethez.” R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, 161.

³⁰⁵ J.-P. Sartre, *L'imagination*, Paris, PUF, 1989 (1^{re} édition: 1936), 42. „un examen attentif des conceptions de Bergson va nous montrer qu'il accepte, malgré l'usage d'une terminologie nouvelle, le problème de l'image sous son aspect classique et que la solution qu'il lui donne n'apporte absolument rien de neuf”.

³⁰⁶ Bergson legjelentősebb értelmezője és elméletének a filmre való alkalmazója Gilles Deleuze. Két legfontosabb könyve erről a témáról, *Cinéma 1. L'image-Mouvement*, Paris, Minuit, 1983. (Magyarul megjelent: *A mozgás-kép. Film 1.* Fordította Kovács András Bálint, Budapest, Osiris, 2000.), és *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985.

paradigmájához, talán nem haszontalan Bergson elméletének felelevenítése.

Bergson *Matière et Mémoire* művét látszólag igazi karteziánusként kezdi, ám Descartestól eltérően nem a meglévő tudás, „minden régi véleményem destrukcióját”-val³⁰⁷, hanem tettetéssel kezdi: „Színlelni fogjuk egy pillanatra, hogy semmit nem tudunk az anyagról és a szellemről szóló elméletekről, semmit a külső világ valóságosságáról vagy idealitásáról szóló diszkussziókról”.³⁰⁸ Sokan sokféleképpen kimutatták már, hogy Descartes destrukciója lehetetlen, Bergson színlelése pedig reménytelen: a már meglévő tudás feltétele egyáltalán a gondolkodásnak, tehát magának a destrukciónak és a színlésnek is. Valójában mindkét filozófus a meglévő szónyelvi-gondolati hagyományt akarja lebontani, hogy aztán az általuk javasolt új tudást felépítsék. E felépítés első lépéseként a képhez, a képiségnek a gondolkodó „mentális szeme” előtt megjelenő tagadhatatlan valóságához és valóságosságához folyamodnak. Descartes azonban rövid úton elveti a képeket, mint a biztos tudás forrásait, hiszen azok eredete az érzékekben van, melyek bármikor megcsalhatnak bennünket és visszatér az értelemhez, a tudathoz, a szellemhez (*entendement, mens, esprit*), hogy aztán végül Isten ideájának (*idée de Dieu*) felismerése majd létének bizonyítása visszavezesse a biztos fogalmi tudáshoz.

Nem így Bergson, aki miután színleli a nemtudást, az előtte megjelenő képekhez fordul, ott találva meg a bizonyosságot, ahol Descartes a leginkább lehetetlennek tartotta, mondván: „Tehát íme képek jelenlétében vagyok, e szó leghatározatlanabb értelmében, mely képeket észlelem, ha megnyitom érzékeimet, és nem észlelem, ha

³⁰⁷ Vö. Descartes, *Méditations touchant la première philosophie, Oeuvres philosophiques*, Vol. II. Paris, Garnier, 1967, 405. „je m’appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions”.

³⁰⁸ H. Bergson, *Matière et Mémoire*, 169. „Nous allons feindre pour un instant que nous ne connaissions rien des théories de la matière et des théories de l’esprit, rien des discussions sur la réalité ou l’idéalité du monde extérieur.”

bezárom őket.”³⁰⁹ A fizikai világ képek sorozataként jelenik meg, melyben egyetlen kép van, mely kibújik a teljes kauzális meghatározás alól, amely kívülről ugyan a percepció révén ismerhető meg, de amellyel belülről, az affekciók által is kapcsolatban vagyok; ez a kép saját testem. A világ képek halmaza, ahol az ember sajátos, szabadsággal rendelkező képhalmaz, mely „valóban valami újat tud hozzáadni a világegyetemhez és történetéhez”³¹⁰. A világ mint kép és benne a szabad képként felfogott ember összefüggéséről állítja, *„Minden úgy történik, mintha a képek e halmazában, melyet világegyetemnek nevezek, semmi valóban új nem jöhetne létre, hacsak nem bizonyos sajátos képek által, amelynek típusát testem szolgáltatja nekem.”*³¹¹ A test, a szabad képek, éppen a szabadságnál fogva nem reprezentálják a világot.

A világ egésze és a magunk teste is kép (vagy anyag), képviségben egyműiek, viszont nagyságban különböznek, emiatt a test mint kép nem tudja befogadni a világot, nem képes reprezentálni azt. Bergson *„anyagnak nevez[i] a képek összességét, és az anyag észlelésének ugyan-ezeket a képeket, melyek egy meghatározott kép – a testem – lehetséges cselekvésére vonatkoznak.”*³¹² A képek az „ottlévő” anyagi világ struktúrái, beleértve mindent, magát az észlelést, melyben egy kép lehetséges cselekvésére vonatkozó képek jelennek meg. Ellentétben Descartes-tal, Bergson szerint a képek nem lehetnek érzéki csalódás eredményei, tekintettel arra, hogy a világ képi struktúrájú, „minden kép”. Képi folytonosság van a világ és „testem” közt. A „test” struktúrái nem kizárólagosan vagy nem a világgal együttműködésben határozzák meg a mentális képet, hanem a világ, a test, az észlelés egyműi, egymással kapcsolatban álló képek, az egymásra következés,

³⁰⁹ H. Bergson, id. mű, 169. *„Me voici donc en présence d’images, au sens le plus vague où l’on puisse prendre ce mot, images perçues quand j’ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme.”*

³¹⁰ H. Bergson. id. mű 170. *„il ajoute véritablement quelque chose de nouveau à l’univers et à son hisoire”.*

³¹¹ H. Bergson, u.o. *„Tout se passe comme si, dans cet ensemble d’images que j’appelle l’univers, rien ne se pouvait produire de réellement nouveau que par l’intermédiaire de certaines images particulières, dont le type m’est fourni par mon corps.”* (Dőlt az eredetiben. A továbbiakban a Bergson idézetekben a dőlt betű az eredetiben van.)

³¹² H. Bergson, id. mű, 173. *„J’appelle matière l’ensemble des images, et perception de la matière ces mêmes images rapportées à l’action possible d’une certaine image déterminée, mon corps.”*

az egymásmellettség, de nem a „lineáris” meghatározottság értelmében. A világ kép, az agyunkban zajló molekuláris mozgások maguk képek, nincs értelme a világ „leképezéséről” beszélni: az agyban zajló vibrációk „testemen belül olyan mozgások, melyek feladata, hogy előkészítsék testem válaszát a külső tárgyak mozgására. Maguk is képek, nem képesek képeket létrehozni”.³¹³ A testemben lévő képek iránytűként mozogva, meghatározzák testem viszonyát és mozgását a környezetemben lévő változó tárgyakhoz képest, melyek maguk is képek.

A képek maga a világ és ezek a képek jelennek meg a testemben, amely maga is kép. Bergson fölteszi a kérdést, „Honnan van, hogy ugyanazok a képek egyszerre két különböző rendszerbe képesek belépni, egyik az, ahol minden kép maga változik abban a jól meghatározott mértékben, ahogy a környező képek valóban hatnak rá, a másik pedig az, ahol minden kép egyetlen egyértelműen változik, annak változó mértékében, ahogy azok e privilegizált kép lehetséges cselekvését tükrözik?”³¹⁴ Bergson úgy véli, ez a kérdés megválaszolhatatlan, feltevé, hogy egyáltalán érthetővé tehető. Az empirizmus szerint középpont nélküli képrendszert feltételezünk, ám nem tudja megmagyarázni, hogy ez miként jelenik meg egyetlen képben. A racionalizmus és Kant viszont privilegizált központ körüli instabil képet feltételeznek, mely nem képes a környezet képeit stabilizálni.

Bergson átfogó képi modelljét biológiai érveléssel is támogatva hangsúlyozza, minden érzékiség, szenzibilitás az idegpályákon keresztül történik. E pályákon a centripetális mozgás (*mouvement centripète*) az idegsejteken át az ingerületeket az agyi központba vezeti, mely eldönti, hogy reagáljon-e az ingerületre, vagy sem. Elrakározhatja az ingerületet, de válaszolhat is azáltal, hogy az idegpályákat centrifugális mozgásba (*mouvement centrifuge*) hozza, melynek

³¹³ H. Bergson, id. mű, 174–175. „les vibrations cérébrales (...) sont à l'intérieur de mon corps, des mouvements destinés à préparer, en la commençant, la réaction de mon corps à l'action des objets extérieurs. Images eux-mêmes, ils ne peuvent créer des images”.

³¹⁴ H. Bergson, id. mű 176. „D’où vient que les même images peuvent entrer à la fois dans deux systèmes différents, l’un où chaque image varie pour elle-même et dans la mesure bien définie où elle subit l'action réelle des images environnantes, l'autre où toutes varient pour une seule, et dans la mesure variable où elles réfléchissent l'action possible de cette image privilégiée?”

végeredménye valós külső mozgás. Az „agy számunkra az összegyűjtött mozgás vizsgálóeszköze, és a végrehajtott mozgás választóeszköze tünik”.³¹⁵ De centripetális mozgás akár vezet centrifugális mozgáshoz, akár nem, az idegrendszer feladata a mozgás átvitele és elosztása, következésképpen, állítja Bergson, az idegsejtek nem a megismerés érdekében dolgoznak: „nem tesznek mást, mint egyszerre több lehetséges cselekvést vázolnak, vagy valamelyiküket szervezik. (...) Más szóval az idegrendszer egyáltalán nem olyan eszköz, amely reprezentációk létrehozását vagy előkészítését szolgálja”.³¹⁶ Az idegrendszer és az agy nem reprezentál semmit, hanem reagál a környezetére. A körülöttünk lévő világ érzékelése és látása a világ teljes és átfogó képiségének manifesztációja. Az anyagi világ „szolidáris képek” halmaza, melyekben fizikai törvények és a determinizmus érvényesül, miközben ebben a halmazban élő anyag is megjelenik, melynek legbonyolultabb szerveződése, saját testünk „valós cselekvés központjává” (*centre d'action réelle*) válik. Míg a világ képei közt determinisztikus kapcsolatok állnak fenn, saját testünk a „meghatározatlanság központja” (*centre d'indétermination*). Deleuze szavaival „az élő képek lesznek a 'meghatározatlanság központjai', amelyek a képmozgások középpont nélküli univerzumában alakulnak ki.”³¹⁷

Bergson felteszi a kérdést, honnan ered az ismeretelméleti felfogás, hogy másnak gondoljuk a számunkra megjelenő, „reprezentált” tárgyat, mint az ennek eredőjeként szolgáló anyagi dolgot? Szerinte a világ képei „szolidárisak” a többi képpel, folytatódnak a rájuk következőkben, mint ahogy ők is annak meghosszabbításai annak, ami előttük volt. A kép reprezentációvá alakításához nem kellene más,

³¹⁵ H. Bergson, id. mű 181. „le cerveau nous paraît être un instrument d'analyse par rapport au mouvement recueilli et un instrument de sélection par rapport au mouvement exécuté”.

³¹⁶ H. Bergson, uo. „les éléments nerveux ne travaillent en vue de la connaissance: ils ne font qu'esquisser tout d'un coup une pluralité d'actions possibles, ou organiser l'une d'elles. (...) C'est dire que le système nerveux n'a rien d'un appareil qui servirait à fabriquer ou même à préparer des représentations”.

³¹⁷ G. Deleuze, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983. „les images vivantes seront des 'centres d'indétermination', qui se forment dans l'univers acentré des images-mouvement”.

mint egyszerre kizárni azt, ami előtte és utána van, továbbá ami tartalmát adja, és csak a külső burkot kellene megtartani. „A jelenlévő képet (*image présente*), az objektív realitást, a reprezentált képtől (*image représentée*) az a szükségszerűség különbözteti meg, hogy minden pontjával a többi kép minden pontjára hat, hogy átviszi mindannak teljességét, amit kapott, továbbá hogy minden hatásra (*action*) egyenlő ellenhatással válaszol, végül hogy csak olyan út, amelyen minden értelemben áthaladnak a hatalmas világegyetemben előálló változások.”³¹⁸ Gilles Deleuze kitágítja a képmetaforát és azt állítja, KÉP = MOZGÁS.³¹⁹ Kép-mozgás a világ, benne mi magunk, az agyunk, a tudás. A mozgásképp, az anyagi áramlás ugyanazok a dolgok.

A képek valamennyi pontjának további képek valamennyi pontjára történő hatását, a hatások és ellenhatások összességét, a világegyetem felmérhetetlen folyamatait kellene a reprezentációban megjeleníteni, mindezeknek a külső burkát megragadni. A reprezentáció soha nem válik, nem válhat valóssá, soha nem éri és ragadja meg a valóság teljességét – melyre való „ellenhatása” a cselekvés –, „mindig virtuális, semlegesített, abban a pillanatban, amikor cselekvésbe (*action*) megy át, azon kötelesség révén, hogy egy másik dologban folytatódjon és vesszen el.”³²⁰ Az átalakuláshoz, az ellenhatáshoz vagyis a cselekvéshez nincs szükség a tárgy világos megragadására, sokkal eredményesebb bizonyos oldalainak háttérbe szorítása. Az élőlények bonyolultságuk növekedésével, a „meghatározatlanság központjaként”, egyre inkább szembehelyezkednek a determinisztikus univerzummal, reprezentációikban mind jobban háttérbe szorítva a tárgyak

³¹⁸ H. Bergson, id. mű, 186. „Ce qui la distingue, elle image présente, elle réalité objective, d’une image représentée, c’est la nécessité où elle est d’agir par chacun de ses points sur tous les points des autres images, de transmettre la totalité de ce qu’elle reçoit, d’opposer à chaque action une réaction égale et contraire, de n’être enfin qu’un chemin sur lequel passent en tous sens les modifications qui se propagent dans l’immensité de l’univers.”

³¹⁹ G. Deleuze, *Cinéma 1. L’image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983. 86. „IMAGE = MOUVEMENT”

³²⁰ H. Bergson, uo. „La représentation est bien là, mais toujours virtuelle, neutralisée, au moment où elle passerait à l’acte, par l’obligation de se continuer et de se perdre en autre chose.”

azon részeit, melyek iránt működésmódjuknak megfelelően nem érdeklődnek. A számukra érdektelen külső hatásokat hagyják magukon áthaladni, az érdekeiket és érdeklődésüket szolgálókat azonban elválasztják a többitől, és ezen elválasztás eredményei az észlelések (*perception*). Deleuze kommentálja, „az észlelés egy élő kép általi visszavert kép”.³²¹ Bergsonnál az észlelés eredetileg a biológiai szerkezet működésmódja, mely saját érdekeinek megfelelően választja ki még minden tudatos reflexió előtt, hogy számára mi fontos és mi nem. A tudat ebből a biológiai választásból alakul ki, a tudat, a szellem (*esprit*) Bergson szerint a választás képessége, még ha e tudat biológiai eredete maga „tudatlan” is, ami miatt akár „tudatlan tudatról” is beszélhetünk.

Miközben az objektív valóság képei – beleértve az emberi test fizikai valóságát is – egymással és az univerzummal minden pontjukban érintkeznek, addig e hatások egy része oly módon ütközik a test spontaneitásába, hogy redukálódik, és e hatások reprezentációjává válik. „A dolgokról való reprezentációnk tehát összességében abból születik, ahogy szabadságunkról visszaverődnek.”³²² A reprezentáció analóg ahhoz, amint a fény áthalad egy üvegfelületen, ám bizonyos üvegstruktúrákat egy adott szögben érő fénysugarak visszaverődnek a felületről. E visszaverődések analógjai adják a tárgyak reprezentációit, a virtuális képet, melyben nincs semmi, ami a tárgyban ne lenne meg, és amely egyben a rájuk visszaható cselekvés formája is. A tükör-analógia reprezentációs képei csak fokozatban, de nem természetben különböznek a létező képektől. A magunk „meghatározatlansági zónája” egyfajta képernyőt alkot, melyen áthalad a valódi, de megmarad a virtuális hatás.

A tükör-analógia együtt jár Bergson sajátos fénymetafizikájával is. Deleuze szerint Bergsonnál a kép úgy mozgás, ahogy az anyag fény.³²³ Természetesen itt tág fényfogalomról van szó, nem a szűk értelemben vett fizikai entitásról. „A kép-mozgásban nincsenek még testek vagy merev vonalak, hanem csak vonalak vagy a fény formái.

³²¹ G. Deleuze, id. mű, 92. „On appellera précisément perception l’image réfléchie par une image vivante.”

³²² H. Bergson, id. mű 187. „Notre représentation des choses naîtrait donc, en somme, de ce qu’elles viennent se réfléchir contre notre liberté.”

³²³ G. Deleuze, id. mű, 88. „l’image est mouvement comme la matière est lumière.”

A tér-idő egységei ilyen formák. Ezek a magukban való képek.”³²⁴ A fény átfogó közeg, a forma, a tulajdonság és a hatás-ellenhatás lehetősége, a képmetafizika elve.

A hagyományos filozófiával és a modern fenomenológiával szemben nem a gondolkodás és megismerés, nem sajátos módszer ad fényt a tárgyaknak, hanem a világ maga fénylik, a világ világosság. Ahogy Sartre kifejezi, „ahelyett, hogy a tudat lenne a szubjektumtól a dolog felé haladó fény, a fényesség halad a dologtól a szubjektumhoz.”³²⁵ A tudat mint kép, lévén azonos nemű a világgal mint képek halmazával, azonos nemű a fénnel is. Ez nem jelenti, hogy a tudat maga a fény, hanem a képek összessége a fény, melyben létrejön a tudat: „Csak ha az univerzum egy helyét vizsgáljuk, mondhatjuk, hogy az anyag egész hatása áthalad rajta ellenállás és veszteség nélkül, és hogy a minden fotográfiája számára átlátszó: hiányzik neki, a fényképlemez mögött a fekete képernyő, amelyről leválna a kép. Nem adnak semmit ahhoz, ami van; csak azt teszik, hogy a valós hatás áthalad és a virtuális hatás megmarad.”³²⁶ A virtuális hatás, a valós hatás által meghatározhatatlan cselekvés, a tudat megjelenése.

A világegyetem képi felfogása kitágítja, lehetőségében eleve strukturálja és dinamizálja a világról való beszédet. A dolgokról való szokásos beszéd helyett azért beszélhetünk akkor is képekről, ha azokat nem látja senki, mert ontológiát választunk, és „biztosítjuk”, hogy nem elkülönített, lehatárolt és álló dolgokról, hanem olyan mozgásban, kibontakozásban, valamivé válásban (*devenir*) lévő valóságot feltételezünk, amelyben észlelésünk és nyelvünk számára

³²⁴ G. Deleuze, id. mű, 89. „Dans l’image-mouvement, il n’y a pas encore de corps ou de lignes rigides, mais rien que des lignes ou des figures de lumière. Les blocs d’espace-temps sont de telles figures. Ce sont des images en soi.”

³²⁵ J.-P. Sartre, *L’imagination*, 44. „au lieu que la conscience soit une lumière qui va du sujet à la chose, c’est une luminosité qui va de la chose au sujet”.

³²⁶ H. Bergson, id. mű, 188. „Seulement, si l’on considère un lieu quelconque de l’univers, on peut dire que l’action de la matière entière y passe sans résistance et sans déperdition, et que la photographie du tout y est translucide: il manque, derrière la plaque, un écran noir sur lequel se détacherait l’image. Nos ‘zones d’indétermination’ joueraient en quelque sorte le rôle d’écran. Elles n’ajoutent rien à ce qui est; elles font seulement que l’action réelle passe et que l’action virtuelle demeure.”

eleve testek, formák és szubsztantívumok, minőségek és adjektívumok, cselekvések és igék jelennek meg.³²⁷

Bergson képi szemantikájával és metafizikájával azt teszi a francia filozófiában, amit Hegel a németben és Emerson, Peirce és James az amerikaiban;³²⁸ túllép Descartes és Kant izolacionista ismeretelméleti modelljén, a megismerőt visszahelyezve abba a világba, amelyben eleve van, él, kommunikál. Ahogy Hegel számára először a kibontakozó szellem és világ létezik, ahogy az amerikai filozófusok számára eleve a világban vagyunk cselekvők és megismerők, úgy Bergson szerint „először a képek összessége van”,³²⁹ számomra testem e képek középpontja, maga is kép, ahol a reprezentáció redukált képként a cselekvések eredője. Descartes-tal és Kanttal szemben nem a tudat van először, hanem a képek összessége, melynek közegében gyermekkorunkban a reprezentáció először személytelenként kezdődik³³⁰, csak hosszabb reprezentációs folyamatok, az érzékelés képzése és tanítása-tanulása által tudjuk elkülöníteni önmagunkat a világtól.³³¹ A képi világból sajátos képhalmazként válunk ki, hogy annak bizonyos elemeit saját képeinkkel bekeretezzük, kiválasszuk, cselekvéseinkkel átalakítsuk. A reprezentáció testem képválasztásának, képreflexiójának eredménye. E választás, mint utaltam rá, a szellem eredője, a megjelenő tudat a lehetséges cselekvés helye.

Bergson modelljének hiányosságait talán senki nem látta élesebben, mint Sartre, aki egyrészt azt állítja, Bergson adós marad a magyarázattal, miként válik a képi személytelen és tudattalan tudat egy individuális szubjektum tudatos tudatává, miként válik „Én”-né.

³²⁷ Vö. H. Bergson, *L'évolution créatrice, Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, 4^e édition (1^{re} édition: 1959) 749–751. (301–303.), némileg pontatlanul hivatkozik rá G. Deleuze, id. mű, 88.

³²⁸ Emerson Bergson fiatalkorának kedvenc írójának nevezi, William Jamest pedig egy amerikai előadásában „saját korának, de talán valamennyi kor legnagyobb filozófusának nevezi”. Vö. H. Bergson, „Discours au Banquet de la Société France–Amérique à New York” (1917), *Mélanges*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, 1244. Peirce-t viszont, aki pedig a képszemantika nagy úttörője, művében egyetlen egyszer sem említi.

³²⁹ H. Bergson, *Matière et Mémoire*, 196. „Il y a d’abord l’ensemble des images”.

³³⁰ Vö. H. Bergson, id. mű 195. „Les psychologues qui ont étudié l’enfance savent bien que notre représentation commence par être impersonnelle.”

³³¹ Vö. H. Bergson, id. mű 197. „nos sens ont besoin d’éducation”.

Kant „én gondolkodom”-ját hiányolja, amely minden képiség előtt mondaná az egyes szám első személyű névmást³³². Ráadásul a gondolkodás Sartre szerint nem redukálható az érzékiségre, a receptivitásra, a képiségre, hiszen meghatározásában nélkülözhetetlenek az értelem (*sens, meaning*) és az intencionalitás. Bergson „szintetikus aktus nélküli melodikus szintéziseiben” Sartre kifogásolja, hogy a szerveződésben nincs szervezőerő, de nem veszi figyelembe, hogy Bergsonnál maga az időbeli szerveződés hordozza saját jövő felé nyitott szervezőerejét, elkülönítetlenül, a dolog-tulajdonság-mozgás szétválaszthatatlanságában.³³³ A szervező elv maga képi mozgás, elv a mozgásban, melynek elve, az adott mozgásban, azzal azonosként és abban érvényesülve jön létre és tűnik el együtt a mozgás megszűnésével.

Összefoglalva megállapíthatjuk, Bergson a képtár tételt egyértelművé teszi azzal az állításával, hogy az egész világ képtár, a képeken kívül nincs semmi. („A világgéptár maga kép-e?” kérdés Russellhez, a halmazelmélethez és az önmagát borotváló borbély paradoxonához vezethetne bennünket.) Ez bennfoglaltan megoldja a képérvelés/képkommunikáció tételének kérdését és a „kép-szöveg” dichotómia által fölvetett problémát, anélkül, hogy a fölmerülő kérdések megválaszolásában technikai segítséget nyújtana. Bergson víziója támogathatja a világháló és a mobil képi kommunikáció kutatóinak fogalomalkotását akkor is, ha a tényleges kapcsolódások feltárásában nincs is segítségükre.

³³² J.-P. Sartre, *L'imagination*, 45. „comment cette conscience inconsciente et impersonnelle devient-elle conscience consciente d'un sujet individuel? Et comment, en se rendant 'présentes', les images virtuellement représentées enveloppent-elles soudain l'existence d'un 'Je'? C'est ce que Bergson n'explique pas.”

³³³ Vö. J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1996 (1^{re} édition 1940), 121. „La pensée, irréductible à la sensation, se définit par le sens (*meaning*) et l'intentionnalité. ... on chercherait en vain, chez Bergson, une description positive de l'intentionnalité ... Telle est bien l'ambiguïté constante du dynamisme bergsonien: des synthèses mélodiques – mais sans acte synthétique; des organisations sans pouvoir organisateur.”

A világ mint dinamikus képiség bergsoni tétele ihlette meg Gilles Deleuze-t is a filmről írt korábban idézett műveiben. Hangsúlyozza, hogy a mozgóságok (*coupe mobile*) létét, mint az időbeli világérzékelés mechanizmusát Bergson tárta föl,³³⁴ de nem ismerte föl, hogy a film éppen ezt hozza létre „nem olyan képet ad[va] számunkra, amelyhez hozzáadná a mozgást, hanem közvetlenül képmozgást, ... mozgásosságot ad, és nem mozdulatlan állapotot + elvont mozgást”³³⁵. Deleuze kiemeli, Bergson éppen a *Matière et mémoire* művében fedezte föl a „képmozgást” (*image-mouvement*) és a képidőt (*image-temps*), melyek segítségével – a fogalmak helyett – a nagy filmalkotók gondolkodnak.³³⁶ Deleuze természetesen még nem vehette figyelembe a világháló és a mobil kommunikáció robbanásszerű megjelenését és elterjedését, de Bergson képelméletét továbbvivő munkássága e területek kutatóinak is tanulsággal szolgálhat. Ha korábban még csak a filmalkotók gondolkodtak képmozgással és képidővel, mára, és ebben rejlik Nyíri Kristóf felismerésének jelentősége, mindenki, aki az internet és a mobilkommunikáció interaktív képi eszközeit használja, de a passzív televíziónézők is egyre inkább az ilyen típusú gondolkodásra térnek át. Agyunk mintha egyre inkább képpé válna, talán hasonlóan ahhoz, ahogy Bergson képzelte.

Ki kell azonban emelni, hogy a felgyorsult képprodukció képei és a világ mint képek bergsoni sokasága közt lényeges különbség van. Míg Bergson ottlévő képei mindent tartalmaznak ami a világ, a világ maga képek halmaza, addig a műtárgyképek már mindig valamilyen „meghatározatlan központ” produktumai, ha tetszik az agykép és a szabadságkép visszaverődései. A modern közegek felgyorsult képisége tehát nem a fényanyagú és fényközegű képiség, hanem az

³³⁴ Vö. G. Deleuze, id. mű, 11. „Bergson avait parfaitement découvert l’existence des coupes mobiles ou des images-mouvements”.

³³⁵ G. Deleuze, id. mű 11. „le cinéma ne nous donne pas une image à laquelle il ajouterait du mouvement, il nous donne immédiatement une image-mouvement. Il nous donne bien une coupe, mais une coupe mobile, et non pas une coupe immobile + du mouvement abstrait.”

³³⁶ G. Deleuze, *Cinéma 1. L’image-mouvement*, 7. „Les grands auteurs de cinéma ... pensent avec des images-mouvement et des image-temps, au lieu de concepts.”

eltolt, az affekció terében, a meghatározatlanság központjában és a szabadság terében megtört, virtuális képiség.

Az új képi világban nem a determinált oksági világgal, hanem az indeterminált szabadságvilággal találkozunk, mely elvezet bennünket a jó és a rossz, a morál és az ebből származtatott politika, a társadalmi- és a képpolitika kérdéséhez, ahhoz, hogy a virtuális képek megtört képek, az affekción át szűrt képek, az agykép által kiválasztott képek, feldolgozott, kézzel és a motorikus készségekkel átalakított, a szó etimológiai értelmében manipulált cselekvőképek. A kép-gondolkodás, a képmozgás, a képidő-kiegészítést kell, hogy kapjon a képetikával. A képetika kidolgozása még várat magára, kérdéses, hogy az etika és főként az azt megalapozó szabadság miként ragadható meg képi eszközökkel. A képetika-mozgásetika ugyanúgy dinamikus, a folyamatban keletkező és azzal eltűnő lesz, mint a szerveződés és mozgás elve, melyről az imént beszéltünk. A spontán, folyamatos létrejövés-eltűnés nonfigurativitásában a képetika is nonfiguratív lesz.

A nonfigurativitás a bergsoni képmozgás elvi alapeleme. Bergson a mozgó képi gondolkodás, a képmozgás és a mozgásosság fogalmával vázolja a képiség és mozgásosság kapcsolatát, paradox módon folyamatos megjelenésre és eltűnésre ítélve a rögzített és figuratív képiséget. A képi mozgás a táncban és a balettben a film előtt már megjelent, ahol a valós alakok, az emberi testek és ezek viszonyai egyszerre a cselekvések megjelenítői és közegei, melyek mozgásukkal folyamatosan létrehozzák és megszüntetik a pillanatokhoz rögzített alakzatokat és pózokat, felszabadítva a nem-beállított és nem-álló folyamatokat.³³⁷ A tánc, a balett olyan képfolyást és képdinamikát eredményez, mely folyamatosan képes válaszolni a környezet véletlenszerű változásaira és eseményeire. E nyitott, folyamatos, időben változó, alakzatokat létrehozó-fölszámoló mozgó képiség és képi gondolkodás elterjedésének a film, majd az internet és a mobil kommunikáció újabb lökést adott és ad. A tánc, a balett az emberiség

³³⁷ Vö. G. Deleuze, id. mű 16. „la danse, le ballet, le mime abandonnaient les figures et les poses pour libérer des valeurs non-posées, non-pulsées, qui rapportaient le mouvement à l’instant quelconque. Par là, la danse, le ballet, le mime devenaient des actions capables de répondre à des actions du milieu, c’est-à-dire à la répartition des points d’un espace ou des moments d’un événement. Tout cela conspirait avec le cinéma.”

történetében kialakult figuratív defigurativitása és defiguratív figurativitása a filmmel, internettel és mobil kommunikációval fejlődésének új korszakába érkezett. Ezekkel az új közegekkel nem csak tökéletesítjük a látványt, de új valóság lehetőségét teremtjük meg.³³⁸

Bergsonnal lehetővé válik a valóság változási folyamataival való folytonosság, a világgal való folyamatos interakció. Többé nem a világ dolgainak egyszer s mindenkorra történő „megragadásáról”, meg-fogásáról van szó, a meg-ragad, meg-fog, *fogalom*, *be-greifen*, *BeGriff* értelmében, hanem a tudatos észlelés folyamatos létrejöttéről, a képek képekben való megjelenéséről.³³⁹ „A modell inkább a dolgok helyzete lenne, mely nem szűnne meg változni, olyan anyagözlés, ahol egyetlen lehorgonyzási pontot, egyetlen referenciaközpontot sem jelölhetnénk ki.”³⁴⁰ – teszi hozzá Deleuze.

A középponthiány ugyanúgy nem jelent szervezetlenséget, mint ahogy nyilván nem jelent szervezetséget sem. A képdinamikaként fölfogott univerzum nyitott saját mozgására, saját jövőjére, „teremtő evolúciójára”. Nincs benne semmi előre meghatározva, új és új struktúrákat hoz létre. Az univerzumnak nincs terve, csak kibontakozása. Deleuze szerint „ez nem mechanizmus, hanem masinizmus. Az anyagi univerzum, az immanens terv, a képmozgások masinikus cselekvősége. Ez Bergson rendkívüli felismerése: az univerzum, mint magában való film, metafilm, amely magának a filmnek teljesen más szemléletét adja, mint amit Bergson javasolt kifejezett kritikájában.”³⁴¹ A meghatározatlanság, a folyamatos új képi-kognitív

³³⁸ Vö. G. Deleuze, id. mű, 17. „la seconde thèse de Bergson rend possible un autre point de vue sur le cinéma, qui ne serait plus l'appareil perfectionné de la plus vieille illusion, mais au contraire l'organe à perfectionner de la nouvelle réalité”.

³³⁹ H. Bergson, id. mű 182. „la perception consciente doit se produire”. Deleuze egy helyen megfogásról (*préhension*) beszél, ám ezt nem statikus értelemben teszi, hanem az itt említett folyamatosság összefüggésében. Vö. G. Deleuze, id. mű 94. „les choses et les perceptions de choses sont des *préhensions*; mais les choses sont des *préhensions* totales objectives, et les perceptions de choses, des *préhensions* partielles et partiales, subjectives.”

³⁴⁰ G. Deleuze, id. mű 85. „Le modèle serait plutôt un état de choses qui ne cesserait pas de changer, une matière-écoulement où aucun point d'ancrage ni centre de référence ne seraient assignables.”

³⁴¹ G. Deleuze, id. mű 87–88. „Ce n'est plus du mécanisme, c'est du machinisme. L'univers matériel, le plan d'immanence, est l'*agencement*

strukturák burjánzása: a világháló korában, alig húsz évvel Deleuze könyvének megjelenése után a képi kibontakozás lehetősége hihetetlen méretekkel, ígéretekkel és lehetőségekkel jelenik meg szemünk előtt. Bergson követve a képétika mellett fölvehetjük az univerzum mint világháló és az erről való gondolkodás mint meta-világháló kérdését is.

*

Nyíri Kristóf a képies gondolkodás egyik legjelentősebb kortárs képviselője. Míg korábbi korszakát jellemezték az erős fogalmazások, voltak, akik a képi redukcionizmus megjelenéséről beszéltek, úgy tűnik, később tételeiben óvatosabb lett, talán fölismerte, hogy amint egy természeti jelenség, egy emberi arc közvetlensége nem írható le maradéktalanul szavakkal, ugyanúgy viszont, *A tiszta ész kritikája* vagy saját maga írásai sem fordíthatóak le teljesen egy tisztán képi nyelvre.

Ahogy a filozófiatörténet Kantig Platónt és Arisztotelészt magyarázta, ugyanúgy az utolsó kétszáz év a Kanti örökséggel való viaskodás. Ebben a történetben jelentős kísérlet Nyíri Kristóf eredeti kutatása, a gondolkodás kortárs képelmélete, összekapcsolva a mobil kommunikáció teóriájával, jelentős hozzájárulás az évszázadok óta tartó és nem csillapodó vitához.

machinique des images-mouvement. Il y a là une extraordinaire avancée de Bergson: c'est l'univers comme cinéma en soi, un métacinéma, et qui implique sur le cinéma lui-même une tout autre vue que celle que Bergson proposait dans sa critique explicite."

LEHRER EMERSONIÁNUS KARTEZIANIZMUSA³⁴²

A kortárs ismeretelméleti viták két antagonisztikus elmélete a korrespondencia- és a koherenciaelmélet. A korrespondenciaelmélet szerint kijelentéseink igazságát az biztosítja, ha a „világban *ott* lévő” dolgok megfelelnek annak, amit „nyelvünkben *itt* lévő” kijelentéseinkkel állítunk. Eszerint egy mondat igazságához nem kell más, mint rámutatni azokra a módszertani kritériumokra vagy eljárásokra, melyek garantálják vagy megvalósítják, hogy az *ottlévő ittlévővé* (vagy a *kintlévő bentlévővé*) váljék. Ezzel szemben a koherenciaelmélet képviselői amellet érvelnek, hogy nincs lehetőségünk arra, hogy kijelentéseinket, tehát mondatainkat a „durva”, fizikai valósággal „ütköztessük”. Tekintve, hogy *azok ott* nem nyelvi entitások, nincsenek *itt* a nyelvben, nem is használhatók igazolási célokra, hiszen az igazolás mindig *itt* történik a nyelvben, nyelvi eszközökkel. Másszóval elvileg nincs megtalálható módja annak, hogyan emeljük be a nem-nyelvit a nyelvibe. A koherenciaelv képviselője szerint mondatainkat csak más mondatok tehetik igazzá, az igazzá-tétel pedig – nyelvhasználatban és logikában képzett beszélgetőpartnereink meggyőzése – csak koherens, összefüggő érveléssel lehetséges. Mindkét nézet képviselőtáborra arra törekszik, hogy „perdöntő” érveket kovácsoljon a másik tábor meggyőzésére, mindmáig áttörő siker nélkül. A siker elmaradásának egyik oka kétségtelenül a filozófia sajátosságában keresendő, nevezetesen, hogy nem „sikertudomány” azaz nincsenek a természettudományokhoz hasonló módszertani kritériumai a sikeresség eldöntésére. A filozófiában intuíciók érvelésekkel, igazolás-

³⁴² Megjegyzések Keith Lehrernek a Magyar Tudományos Akadémián elhangzott előadásához – Fordította Nyíri Kristóf, *Magyar Tudomány*, 1997/7, 806–812.

kísérletekkel alátámasztott „küzdelméről” van szó, ahol nem közvetlen vagy közvetített empirikus tényekre történik a hivatkozás, hanem például legfeljebb az a vita tárgya, hogy mit is értsünk empirián (metodologikusságot, elméleti konstrukciót, közvetlen érzetet, stb.).

Miután Lehrer a „tudás egyfajta koherencia-elméletét” képviseli, talán nem haszontalan közelebbről szemügyre venni érveit és megvizsgálni, hogy tarthatók-e és ténylegesen döntőeknek bizonyulnak-e a korrespondencia elmélettel szemben. (Mindezzel nem azt kívánom állítani, hogy a korrespondencia-elv híve lennék.) Rá fogok mutatni, hogy Lehrer egy Descartes-féle, kicsit módosított ismeretelméleti pozíciót képvisel.

Megkérdőjelezhető Lehrer állítása, miszerint a „tudás azon alapul, amit igaznak fogadunk el”, tekintve, hogy itt nem megalapozásról, hanem egy mentális aktusnak (igaznak elfogadás) egy mentális állapottal (tudás) való összekapcsolásáról van szó. Egy ilyen összekapcsolás során a tudaton belül maradunk, és semmit nem tudunk meg arról, hogy miként van mindaz, ami a külvilágban – legalábbis a nyelven kívül vagy a tudattartalmakon kívül – van, márpedig a megismerés és a tudás arra kell, hogy vonatkozzék. Minden ismeretelméletnek meg kell oldania a nyelven vagy tudaton kívüli valóság és a nyelv vagy tudat kapcsolatát. Amennyiben a tudást csak a nyelven vagy tudaton belüli koherens rendszerként értelmezzük, amelyben kizárólag a logika és a nyelv szabályait kell tiszteletben tartani, akkor soha nem tudunk mit mondani arról, hogy milyen a világ. Ismeretes, hogy az eredetileg koherenciaelméletet valló Davidson éppen a tudatvilág vagy nyelvvilág összekapcsolhatatlansága miatt veti el – nem a szkepticizmust mint Lehrer, hanem – magát az ismeretelméletet azt állítván, hogy miközben a tudáshoz koherencia kell, a külvilággal való kapcsolatot nem tudjuk megoldani a nyelvvilág, tudatvilág vagy vélekedésvilág közti szakadék áthidalásával, hanem csak azzal, ha kijelentjük, a szakadék nem létezik, a nyelv, a tudat és a vélekedés is a világ része. Lehrer azonban nem így véli, hanem megőrzi a descartesi szakadékot, és a megismerő szubjektum *erős hitére* vagy *erős vélekedésére* hivatkozik, amely nem igazolható, de szerinte *nyilvánvaló*. Ez az erős hit, melyet az „elfogadási rendszer” mint háttérrendszer biztosít, számára a tudás „legyőzetlen igazolását”, és „a tudás gyakorlatilag minden filozófiai problémájának megoldását”

kínálja. Ezáltal Lehrer kevésbé kételkedő mint Descartes, aki *elvi szinten* még ezt a nyilvánvalóságot is megkérdőjelezhetőnek tartja.

Lehrer minden ellenkező állítása ellenére sem ver hidat a megismerő alany és a megismert tárgy közti szakadék fölött, hanem csak a megismerő alany önbizalmára, erős önállításából eredő „önigazságtelítettségére” (*self-truthfulness*) alapoz. Az erős önbizalom, az önmagára hagyatkozás (*self-reliance*) az amerikai típusú pragmatikus gondolkodás megalapozója, Emerson által bevezetett fogalom, melyben a múlt század közepe táján arra szólítja föl kortársait, hogy bízzanak önmagukban és ne a régi könyvektől vagy az egyetemektől várják önmaguk megerősítését, tudásuk és tudományuk kialakítását és világuk felépítését, hanem saját maguktól.³⁴³ Emerson ismeretelméleti önbizalma túl az amerikai úttörő-optimizmuson a Kant és főként Hegel utáni transzcendentalizmus eszméjéből, valamint az újplatonizmusból ered, ugyanis ezekben az irányzatokban „megtörténik” a szubjektum-objektum egyesítése a transzcendentális szubjektumban, a történelemben önmagához térő szellemben, vagy a kiáradás után önmagához visszatérő Egy-ben. Lehrer mint nyelvanalitikus filozófus nem hivatkozik erre a hagyományra ám kérdéses is marad, hogy sikerül-e az igazságot olyan hatékonysággal megalapoznia, mint ahogy azt maga állítja.

Lehrer írásában szinte mindvégig hangsúlyozottan egyes szám első személyben beszél (ezt a beszédmódot egyébként korábbi műveiben vezeti be arra hivatkozva, hogy az ismeretelmélet feladata, hogy „elmagyarázza, milyen feltételeknek és hogyan kell teljesülniük, hogy egy személy tudjon.”³⁴⁴), mint olyan valaki, aki az ismeretelméleti szubjektumot Descartes-hoz hasonlóan saját individualitásában kívánja megjeleníteni, próbára tenni és végső ismeretelméleti alapként használni. „Csak arra hivatkozhatom, amit elfogadok.” (807) állítja, tekintve, hogy minden egyéb az „önmaga” folytonos tévedését jelentené. Azok a „mesterséges” ismeretelméleti bizonytalanságok, me-

³⁴³ Vö. Emerson, R. W., „Önállóság”, *A filozófus az amerikai életben*, Beck András (szerk.); Pécs-Szeged: Tanulmány-Pompeji, 1995, 24–33. Ld. még a szöveghez írt megjegyzéseimet, Boros J., „Emerson és az amerikai filozófiai gondolkodás kezdetei”, *Jelenkor*, 1995 október, illetve könyvemben, *Pragmatikus filozófia*, Pécs, Jelenkor, 1998, 9–36.

³⁴⁴ Lehrer, K., *A Theory of Knowledge*, Boulder and San Francisco, Westview, 1990, 5. [kiemelés B. J.]

lyeket Descartes produkál, immár nem egy a bennem lévő isteneszméből következtethetően ténylegesen létező Isten által nyernek feloldást, hanem a szubjektum „elfogadási rendszere” által. Azt állítja, egyszerűen ésszerűtlen lenne úgy vélekedni, hogy az asztal esetleg nincs előttem, hogy nem emberek vannak a szobában, hogy az emberek valójában nem emberek, csak gépek vagy tudatom kivetítései, stb. Valóban ésszerűtlen lenne, és „józan” hétköznapijaiban mindenki így gondolkodik. Ám ez az a fajta személyes-individuális mindennapi tapasztalatra való hivatkozás, az egyéni „elfogadási rendszerrel” koherenciában lévő személyes igazolás, amely nem megoldja a problémát, hanem pusztán „átvágja” a gordiuszi csomót. Hiszen az, hogy mit tartok józan hétköznapijaimban igaznak, az én személyes beállítottságomtól, családi, társadalmi vagy kulturális „múltamtól”, műveltségemtől esetleg legjobb törekvéseimtől függ, de nem lehet elégséges egy igazságelmélet megalapozásához. Descartes igazsággarantáló Istene mindenki „fölött” áll, míg Lehrer „én”-je, amely az írás egyes szám első személyű igeidejében is kifejeződik, kizárólag a „Lehrer” nevű individuum szubjektív meggyőződése. Pedig amikor azt állítja, hogy a „személyes igazolás az elfogadási rendszeremmel való koherenciában áll”, akkor csak annyit mond, hogy személyesen saját rendszerét és annak összefüggéseit fogadja el, és azt tartja igazságnak. De mi mást is tehetne? Ám az egyes szám első személyű beszédmódban előadott erős vélekedésével kérdés, hogy meggyőzhető bárki mást is, bárki „nem-Lehrer”-t, aki az ő nyelvén az egyes szám második, harmadik vagy a többes számú beszédmódban kell hogy megjelenjenek.

Lehrer „személyes igazolási” elve egyes szám első személyben így hangzik: „elfogadom, hogy nem vagyok elszigetelve a valóságtól, hogy érzékszerveim a valósághoz kapcsolnak s nem csatlakoznak”. (808) Tekintve, hogy ezt az elfogadást számos érveléssel meg lehet kérdőjelezni, Lehrer egy sajátos érvelést próbál felépíteni az általa szkeptikusnak nevezett érvek ellen, melyek minden tudásmegalapozást végsősoron regresszusra vagy irracionálisra vezetőnek tartanak. „Hogyan fest ez az érvelés?” (810) tehetjük föl a kérdést Lehrerrel.

Lehrer első személyben megfogalmazott kiinduló tétele, hogy „(A) bizalomra méltó vagyok arra nézve, amit elfogadok”. (uo.) Ezzel nem egy abszolút tételt kíván megfogalmazni, amely minden ál-

tala elfogadott tételt eleve igazzá tesz, hanem pusztán egy „képességet” feltételez, melynek meglétéből annak sikeres gyakorlására következtet – ám adós marad annak meghatározásával, hogy milyen „képességre” is gondol itt. Az érvelés közvetkező lépése, hogy „ha bizalomra méltó vagyok ... akkor ésszerű elfogadnom, amit elfogadok”. (uo.) Ez kétségtelen, ha ténylegesen bizalomra méltó vagyok, és ha a képességeimben is bízhatok. A „képességekben” való bizalomról nem érdemes itt tovább elmélkedni, tekintve, hogy Lehrer nem árulja el, hogy mit ért képességen. A bizalomra méltóság mellett lehet úgy érvelni, ahogy a pragmatikusok teszik, nevezetesen elfogadásaink sikerességével, ez azonban Lehrer szerint regresszusra vezet. Ténylegesen arra vezet, ha továbbra is a megismerés alanya és tárgy közötti szakadék áthidalásán fáradozunk, amit azonban a neopragmatikusok kifejezetten elvetnek. Ha viszont minden magyarázatról lemondunk, akkor Lehrer szerint irracionálisak vagyunk. Lehrer érve a bizalom mellett azonban, ha nem regresszus és nem irracionálisizmus, akkor – bár ő ezt tagadja – körbenforgás, hiszen ismeretelméletének alapelve önmagát hivatott megvilágítani, önmagában rendelkezik megvilágosító erővel, azaz önmagát magyarázza. Mint mondja, „(A) elv megmagyarázza, hogy miért ésszerű (A) elvet elfogadnunk. Elfogadom, hogy bizalomra méltó vagyok arra nézve, amit elfogadok, s ha ez így van (bizalomra méltó vagyok arra nézve, amit elfogadok), akkor ésszerűen fogadom el azt (hogy bizalomra méltó vagyok arra nézve amit elfogadok).” (uo.) Vagyis ha megismeréssel kapcsolatban bizalomra méltó vagyok, akkor magával ezen intuíciónnal kapcsolatban is bizalomra méltó vagyok, hogy bizalomra méltó vagyok. Lehrer lemond ezen tétele bizonyításáról, pusztán demonstrációra törekszik mondván, egyébként körbenforgásra jutna. Igen ám, de ha nem bizonyítja *nekünk*, hogy *ő* (számunkra itt „harmadik személy”) mint *én* (a maga számára) bizalomra méltó, akkor nem állunk mással szemben, mint egy „erős” és bizonyítatlan állítással, mely azonban csak az egyes szám első személynek tűnik meggyőzőnek és „erősnek”, de semmiesetre sem a többieknek, akik maguk is szeretnének meggyőződni *saját* vagy nyelvi *közösségük* vélekedései igazságértékéről. (A) elv tehát nem bizonyítható, de Lehrer javasolja, hogy fogadjuk el azt, mert ha igaz, akkor elegendő, hogy elfogadjuk. *Ha* igaz, ám bizonyítás nélkül hogyan láthatnánk be igazságát?

Lehrer is érzi, hogy érvelése gyenge lábakon áll, hiszen kijelenti, hogy „Csak remélhetjük, hogy nagy gyakorisággal érjük el az igazságot arra nézve, amit elfogadunk” (811), vagyis említett erős állítását mérsékli azzal, hogy kijelenti, nincs biztosítékunk arra, hogy az elfogadott igaz is. Ez persze megkérdőjelezi, hogy akkor miért lennénk egy bizonyos valószínűségeen túl (amely valószínűségnek nem ismerjük a kritériumait) bizalomra méltóak, és nem ad választ az a tautologikus kijelentés sem, mely szerint „Akkor vagyunk bizalomra méltóak, ha méltók vagyunk a bizalomra”. (811) Írásának utolsó soraiban pedig azt állítja Lehrer, hogy „nincs szükségem bizonyítékra vagy az igazság szavatolására ahhoz, hogy tudjak, vagy hogy tudjam, hogy tudok”. (812) Tekintve, hogy demonstrációja egyfajta individuális helybenjárásra vagy körbenforgásra ítéli önmagát és olvasóját is, úgy vélem, Lehrernek nem sikerült meggyőznie második személyű hallgatóit vagy harmadik személyű olvasóit, hogy „legyőzetlenül” igazolta volna tudása igazságát. Véleményem szerint ha nagyobb gondot fordított volna a kommunikációs elvnek az ismeretelméletbe való „beoltására”, amit Habermas évtizedek óta, Davidson pedig az utolsó korszakában hangsúlyoz, akkor egy „én-mi” kommunikatív mező-ismeretelmélettel meggyőzőbb lehetett volna, és talán a demokratikus-közösségi gondolkodásigénynek is jobban megfelelné.

A NYELVI FORDULAT

Vázlat az analitikus filozófia kezdeteihez

Frege

A huszadik század fordulóján és első harmadában lejátszódó nyelvi fordulat a filozófiatörténet jelentős állomása. A kanti tervezet – mely az emberi gondolkodó alkat (*Gemüt*) vizsgálatára irányult, mint minden megismerés, racionális és jónak vagy rossznak tekinthető cselekvés feltétele – nyelvivé alakul át: a megbízható tudás feltétele, hogy megvizsgáljuk a nyelvet, mely minden gondolkodás és kommunikáció közege, és eldöntjük, mely kijelentéseket tekinthetünk értelmeseknek, és melyeket nem. A helyes és reflektált nyelvhasználat válik az elfogadható filozófia feltételévé, és mivel maga a nyelv vizsgálata a többi filozófiatörténeti probléma vizsgálatához hasonlóan véget nem érő folyamatnak tűnik, így bizonyos értelemben a filozófia maga a nyelv analízisévé lesz.

A nyelvvizsgáló filozófia történetét Michael Dummett próbálta föltárni, ebben a fejezetben erre a feltárási kísérletre utalok röviden. A jelentés, az igazság és a gondolkodás összefüggéseire összpontosítok, amelyek közti viszony témává tétele az analitikus filozófia indulásának tekinthető. A fejezet további részében az analitikus mozgalom Rorty által kiemelt két „összövegét”, Rudolf Carnap és Moritz Schlick írásait elemzem.

Kezdeményezői szándéka szerint az analitikus filozófia „történelem nélküli” filozófiának indult, amely nem annyira a filozófiatörténetet vagy saját története iránt érdeklődik, mint inkább a gondolkodás növekvő pontossága és a növekvő pontosság által a filozófiában elfogadható „igazság” egyre jobb megközelítésére törekszik. Miközben az analitikus filozófia nagy kortárs alkotói sem a filozófiatörténettel, sem az analitikus filozófia történetével nem törődnek, nyilvánvaló, hogy ez a mozgalom az elmúlt száz évben igen tekintélyes múltra, átalakulásokra, problémaeltolódási folyamatokra tekinthet vissza – azaz története van.

Michael Dummett könyvének előszavában jelzi, hogy nem hagyományos értelemben vett történelemmel kíván foglalkozni, hanem az analitikus filozófiában felbukkanó eszmék jellegével, egymásra következésével. Hidegen hagyja, hogy ki kitől mit tanult, inkább úgy tekinti, hogy az ideák futnak be bizonyos fejlődést, egymásra hatva és a filozófusok egyszerűen megéreznek bizonyos gondolati lehetőségeket.

Az analitikus filozófia német nyelvű eredetével foglalkozik, annak ellenére, hogy sokan anglo-amerikai filozófiának tartják azt. Szerinte azonban az analitikus filozófia *középeurópai* eredetű, és mint ilyen a német nyelvközegeből indult ki. Szerinte az Atlanti óceán másik oldalára való átkerülése a második világháború következménye.

Analitikus filozófia

Michael Dummett szerint csak akkor lehet szó analitikus filozófiáról, ha a nyelv elsőbbségét elismerik a filozófiai vizsgálatokban. Ezért azok a filozófusok, akik kilépnek a nyelvanalízis köréből, szerinte már nem tartoznak ebbe a csoportba (mint pl. G. Evans, J. Searle és T. Nagel).

A nyelvi fordulat első műve Dummett szerint Frege *Grundlagen der Arithmetik* (Az aritmetika alapjai, 1884) című műve. Ebben Frege fölteszi a kérdést, mintegy Kantra válaszolva, aki szerint minden el-

³⁴⁵ M. Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp 1992.

méleti fogalomhoz szemlélet tartozik: „Hogyan adott számunkra egy szám, ha semmiféle képzetünk vagy szemléletünk nem lehet róla?” Válasza a kontextuselvben gyökerezik, mely szerint egy szónak (egy számnak) csak egy mondat összefüggésében van számunkra értelme. Kérdése tehát úgy módosul, milyen értelme van azoknak a mondatoknak, amelyekben számok fordulnak elő.

Bár elfogadott nézet, hogy a lingviztikai fordulat Fregevel történik, Fregét elsősorban nem a gondolatokat kifejező mondatok, hanem maguk a gondolatok érdeklik. 1906-ban azt írja Husserlnek: „A logikus fő feladata, hogy megszabaduljon a nyelvtől.” Azt is állítja, hogy a filozófus munkájának nagy része a nyelvvel való küzdelemből áll. Frege filozófiájában azonban mindvégig jelen van a felfogás, hogy a nyelv a gondolat tükörképeként funkcionál, és bár lehetséges, hogy nem jó tükörkép, de nincs más kép a kezünkben.

Dummett Frege filozófiájának három jegyét emeli ki, amelyek alapján a nyelvi fordulat kimutatható.

1. A gondolat összetevőinek – az értelmi építőköveknek – ismerete attól függ, hogy miként ragadjuk meg a mondat struktúráját, amely a gondolatot kifejezi.

Frege szerint a gondolat szerkezete tükröződik az őt kifejező mondatban (azaz a mondat nem rejt el a gondolatot). Megfordítva, a gondolat nyelvi kifejezésére való hivatkozás nélkül aligha lehet megmondani, hogy mit értünk a gondolatok struktúráján. A mondat és a gondolat struktúrájának fogalmát együtt kell kezelni. Egy gondolatot a mondat azáltal fejez ki, hogy szemantikus tulajdonságai vannak, azaz, hogy bizonyos eszközök segítségével igazként vagy hamisként fogható föl. A gondolatot azáltal fogjuk föl, hogy a mondat szemantikus tulajdonságait megragadjuk. A mondat struktúrája valójában részeinek szemantikus kapcsolata. „A mondat szétdarabolásának megfelel a gondolat szétdarabolása”, állítja Frege. Ugyanakkor, hívja föl a figyelmünket Dummett, amennyiben ezt az alapelvet meg akarjuk érteni, igencsak nehézségekbe ütközünk, ugyanis a mondat mint magyarázat végtelen regresszusra vezet. Ahhoz, hogy a gondolatot megértsük, a mondatra kell hivatkozni. A mondat jelentésének egy gondolatban való előfordulása megértéséhez azonban ismét egy mondathoz kell fordulnunk, amely ismét egy gondolatra vonatkozik, és így tovább.

2. Frege szerint a gondolatot, azaz a mondat vagy kifejezés értelmét (*Sinn*) nevezhetjük igaznak vagy hamisnak, míg a mondat csak levezetett értelemben tekinthető annak.

Frege számára igazak csak gondolatok lehetnek, mondatok nem. A mondatok közvetítők a gondolatok és a „valóság” illetve a kommunikációs közeg közt. A kifejezés értelme vagy jelentése (*Sinn des Ausdrucks*) az a mód, ahogy a vonatkozás (*Bezug*) adott. A jelentés (*Sinn*) tehát csak a vonatkozáson keresztül magyarázható meg. Ha a vonatkozás fogalma megelőzi a jelentést – azaz mintegy jelentés- és értelemelőtti és az értelem szempontjából abszolút prioritása van –, akkor a vonatkozást csak a kifejezéshez kapcsolhatjuk, de nem a jelentéshez. Ekkor viszont a vonatkozást nem értjük, hiszen az alapozza meg a jelentést, és ezáltal az értést, hangsúlyozza Dummett.

A jelentésnek a vonatkozás által történő „abszolút” megalapozása tehát lehetetlen, mert miközben egy kifejezés vonatkozását határozzuk meg mint jelentést, addig a kifejezés és a vonatkozás fogalmainak nem lehet jelentésük, hiszen ezek összekapcsolásából lesz majd meghatározott a „jelentés” fogalom. A képlet tehát így nézne ki:

kifejezés + vonatkozás = jelentés.

Ha a kifejezés és a vonatkozás konstituálnák is az értelmet vagy a jelentést, azaz megelőznék a konstrukció értelmében a jelentést, ezt soha nem tudnánk bizonyítani. Azaz nem tudnánk minden egyéb szempontot kizárva a jelentést megalapozni – amennyiben a megalapozás, mint egy ház építésénél, minden mást megelőzne. A megalapozás a konkrét és egyedi ház építése vonatkozásában mindent megelőz, de nem előzi meg a tervezést, és a korábbi házak építésének tapasztalatát, az építőanyagok beszerzését, a házépítési szándékot. Analóg módon állíthatjuk, egy kifejezés jelentésének megalapozását természetesen megelőzi más kifejezésjelentések ismerete, a jelentés, az értelem és az értelemadás szándéka. Ha tehát egy adott kifejezés jelentését a vonatkozás alapján akarjuk meghatározni, miközben feltételezzük, hogy más kifejezések jelentését ismerjük, akkor ezzel a viszonylagos meghatározással semmi nehézségünk nem lehet. A nehézség csak akkor támad, ha magát a „jelentést” kívánjuk meghatározni, minden előtt, „minden jelentést”, mielőtt a jelentés létre-

jött – és valójában az a valódi vagy legalábbis az „erősebb” filozófiai kérdés.

Ha a jelentést mint olyant kívánjuk meghatározni, akkor alapvető nehézségbe ütközünk, ugyanis a fent felállított egyszerű képletben sem a „kifejezés”, sem a „vonatkozás” fogalmainak jelentését nem ismerhetjük, hiszen csak azok együttműködése hozza létre „majd” a jelentést. A kifejezés és a vonatkozás megértéséhez szükségünk lenne a kifejezés és a vonatkozás fogalmainak jelentésére, de „itt” éppen ezzel nem rendelkezhetünk.

Ebben az összefüggésben hajlanánk azt állítani, hogy a kifejezés és a vonatkozás nem időben előzi meg a jelentést, csupán a konstrukció, a szerkezetiség értelmében. Ezzel azonban azt állítanánk hogy a képlet statikus, és nem dinamikus. Azaz lehetetlenné tennénk minden nyelv- és jelentésfejlődést vagy -változást.

Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy senki, egyetlen nyelvhasználó sem tud visszalépni vagy visszanyúlni a jelentések előtti kifejezés-vonatkozás tartományba, tehát senki nem tud nyelvet és nyelvi összefüggéseket használni, jelentések birtoklása és feltételezése nélkül. Davidson jelentéselméletében feltételezi, hogy jelentésekkel és hitekkel rendelkezünk, és pusztán azt elemzi, hogy a kommunikáció bizalmi (*charity*) elvének segítségével hogyan nyerhetjük ki a magunk számára éppen a kommunikáció során az ismeretlen jelentésű szavak jelentéseit. Horwich pedig jelentéselméleti munkáiban a jelentést Wittgenstein nyomán a használattal azonosítja.³⁴⁶ Mindkét újabb szerző föladta a jelentés „abszolút” megalapozhatóságának elvét.

3. A jelentést a kifejezés birtokolja. Aki a kifejezést használja, nem kell mindig a jelentésre gondolnia. A jelentés objektív, és ezért tudja több tudat is fölfogni.

Dummett kiemeli, Frege nem vizsgálja részleteiben, hogy miként kapcsolódik a jelentés a kifejezéshez – annak ellenére, hogy ez egy nyelv tudásának alapvető kérdése. A jelentést akkor ismerjük, ha megragadjuk, hogy a kifejezés miként járul hozzá azon feltétel megállapításához, amely által a kifejezés igaz.

Fregének az a véleménye, hogy számunkra emberek számára a gondolatok csak annyiban megközelíthetőek, amennyiben egy

³⁴⁶ P. Horwich, *Reflections on Meaning*, Oxford, Clarendon, 2005, v.

nyelvben vagy szimbolizmusban kifejeződnek. Felfogása szerint a gondolat lényegéhez tartozik, hogy nyelvileg kifejezhető. Ugyanakkor nem állítja, hogy egy gondolat csupán egy valódi vagy hipotetikus nyelv kifejezésének az értelme lenne. Ezért lehetőknek tartja elvileg a gondolatoknak nyelv nélküli megragadhatóságát is.

Dummett szerint az elgondolás, miszerint a gondolatokat közvetlenül is meg lehetne ragadni, nincs összhangban Frege-nak egy kifejezés jelentésével kapcsolatos fölfogásával. Magának a jelentésnek általunk történő megragadása a kifejezés vonatkozásával történik; ezzel szemben egy nyelv nélküli gondolat nem ragadható meg. A nyelv nélküli gondolat forma nélküli, melyet magunknak sem tudunk megjeleníteni vagy kognitív megjelenését akár saját magunknak – mint magának a gondolat gondolójának – igazolni. A gondolat megjelenésének akár önmagunk számára történő igazolása is azt jelenti, hogy a gondolatnak valamiféle olyan struktúrával kell rendelkeznie, amely felidézhető, rögzíthető. Ha a gondolat nem nyelvi struktúrában jelenne meg, akkor milyen módon „létezne” és jelenhetne meg számunkra?

Fordítva, ha ismerjük a jelentést, akkor azt is kell tudnunk, miként ragadható meg, miként fejezhető ki. (Azaz a jelentés gondolati aktus, processzus is. Jelentések a fejben is vannak.) Egy jelentés, amely nem ragadható meg, legfeljebb rémkép – alaktalan, folyó, kommunikálhatatlan és vonatkoztathatatlan.

További kérdés, hangsúlyozza Dummett, hogy a gondolatok miként fejezhetők ki és közölhetők a nyelvben. A mondatnak azáltal adható jelentés, hogy a kommunikálók a mondatot egy bizonyos módon értik, ez az értés pedig azt jelenti, hog a mondat igazságértékét helyesen ragadják meg. Azaz egy jelentés megragadása annak megértése, hogy a mondat igazságfeltételei teljesülnek. A jelentés magyarázata tehát az igazság fogalmán alapul. Ekkor viszont fölmerül a kérdés, mi határozza meg, hogy mely körülmények közt igaz egy mondat. Erre annyit mond Frege, hogy egy kijelentés akkor igaz, ha helyes e kijelentés állítása.

Frege kihagyja nyelvanalíziséből a nyelv közösségi, társadalmi jellegét; azt, hogy a nyelvi jelentések és a nyelvnek a gondolkodáshoz való kapcsolódása a társadalmi kommunikációfolyamatokban alakul ki és nyilvánul meg. A kifejezések igazságértéke és ezáltal jelentése ugyanis egy társadalmi közegben való funkcionálás. A mondatok

nem az üres térben röpködnek, hanem a társadalmi közeg funkcionálásának elemei – egy társadalmi közeg önmagához való viszonya és „valóságvonatkozása” A Frege utáni filozófia egyrészt a gondolatok és kifejezések kapcsolatának kérdését vitte tovább, valamint kiterjesztette az elemzést a nyelv társadalmi összefüggéseire.

*Rudolf Carnap, A filozófiai problémák jellegéről*³⁴⁷

Carnap a Bécsi Kör egyik legjelentősebb tagja. A Kör filozófiáját logikai pozitivizmusnak is nevezik és arról váltak híressé, hogy elutasítottak minden fajta metafizikát és csak az empiriára alapozott, továbbá logikailag korrekt mondatokat fogadták el tudományosnak. A filozófia feladata éppen e mondatok feltárása és ismeretelméleti-logikai vizsgálata.

A metafizikusok tárgyukat az empirikus tudományok tárgyai „mögött” keresik. Carnap vitatja, hogy értelmesen beszélhetnénk valamiről, ami nem empirikus, valamiféle empiria-mögötti valóságról. Hangsúlyozza, a metafizikusok mondatainak logikai analízise megmutatta, hogy azok csupán üres szavak halmazai, amelyek bizonyos fogalmi vagy érzelmi okokból tűnnek csupán mondatoknak.³⁴⁸

Nincs szükségünk arra, hogy az empirikus tudományok tárgyai mögé lépjünk, hanem a tudományt magát kell a filozófia tárgyává tennünk. A *filozófia tudományelmélet, a tudomány logikája*. A filozófia a tudománynak nem szociológiája vagy pszichológiája, nem is kultúrtörténete, hanem logikája, azaz fogalmainak, mondatainak, levezetéseinek, bizonyításainak vizsgálatával foglalkozik.

Carnap a mondatok logikai analízisére törekszik, amely segítségével ki lehet mutatni a metafizikai mondatok értelmetlenségét. Természetesen megkérdőjelezhető, hogy a metafizikai tételek lehetőségének elvetésénél mennyivel „tudományosabb” vagy megalapozottabb, mint végső instanciára a logikai analízisre hivatkozni. A Bécsi Kör alapfölfogása szerint semmiféle metafizikai fogalomnak nincs

³⁴⁷ Vö. R. Carnap, *On the Character of Philosophic Problems*, ed. R. Rorty, *The Linguistic Turn*, The University of Chicago Press 1967. 54–62.

³⁴⁸ Vö. pl. R. Carnap, „A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül”, Forrai G. és Szegedi P. (szerk.), *Tudományfilozófia*, Budapest, Áron, 1999, 9–26.

értelme, mert nem állják ki a szigorú logikai vizsgálatok próbáját. A szigorú értelemben vett „ontológiai” metafizika helyébe a Bécsi Kör „módszer” metafizikát helyez.

Carnap Hume-ra hivatkozik, aki csupán a mennyiségi és megszámlálható dolgokat tartja a megismerés tárgyainak. A tudomány feladata Hume szerint a dolgok mennyiségi fölmérése, egymástól való elkülönítése és osztályozása. Ha az elkülönítési eljárásokban nehézségek merülnének föl, akkor szerinte a szavak jelentését kell megvizsgálni, és pontosabb meghatározásokra kell törekedni.

A metafizika tagadása önmagát számolja föl: hiszen maga a tagadás is metafizikai aktus. (A metafizika a fizika felől nem tagadható, hiszen a fizikai mondatok a fizikán belül maradnak.) Ezért idézi Carnap a logikai pozitivisták ellen gyakran fölhozott érvet: „Levágjátok az ágat, amelyen ültök.” Carnap ezzel szemben Wittgensteinre hivatkozik, aki egyetért a filozófiai mondatok értelmetlenségével és azt mondja, ha valaki megértette az ő filozófiáját, az egyben el is veti azokat a mondatokat, amelyek által megértette azt.³⁴⁹

Tartalmi és formális tárgyalásmód (Inhaltliche und formale Betrachtung)

A tudomány olyan mondathalmaz, amelyben a mondatok alapvetően koherenciában vannak egymással. A tudósok legalábbis erre törekednek. A tudomány nyelvét vizsgálhatjuk tartalmi (konnotatív) és formális szempontból. A tartalmi megfontolások figyelembe veszik a mondatok jelentését, míg a formálisak nem.

A korábbi szigorú módszertani különválasztással szemben Carnap kiemeli, hogy a formális vizsgálatok nem leszükítőek és általuk el lehet jutni a hagyományosan tartalminak gondolt kérdések megválaszolásához is.

³⁴⁹ Vö. L. Wittgenstein, *Tractatus* 4.112 és 6.54–57.

Egy nyelv logikai szintaxisán Carnap a nyelv formális szabályait és e szabályok következményeit érti. Megkülönbözteti a formális szabályokat (*Formregeln*), amelyek azt mutatják meg, hogy szimbólumokból (szavakból) miként lehet mondatokat formálni, és az átalakítási szabályokat (*Umformungsregeln*), amelyek azt adják meg, hogy miként lehet egyik mondatról a másikra jutni.

A formális szabályok megadják azokat a kvázi-mechanikus, a sakkjáték szabályaihoz hasonló eljárásokat, amelyek szerint a szavakat mondatokká lehet kombinálni. Ez nem jelent teljesen tetszőleges mondatösszekapcsolásokat, vagy a mondatok jelentésének tagadását, csupán azt, hogy a formális szabályok megállapításánál és alkalmazásánál eltekintenek a szavak jelentésétől.

A transzformációs szabályokat dedukciós szabályoknak is nevezi, amelyek megadják a következtetés formális szabályait. Régi kérdés, vajon lehetséges-e a következtetéseket pusztán formális szabályokra alapozni. Carnap úgy véli, hogy a következtetés szabályai hasonlítanak a sakkjáték szabályaihoz, és így minden tartalomra való hivatkozás nélkül, formális szabályok alapján megadhatók a következtetés szabályai.

A mondat tartalma

A mondatok lehetnek önmagukban analitikusak, ellentmondásosak vagy szintetikusak. Analitikus (tautologikus) mondatok bármilyen mondat következményei lehetnek. Ellentmondásos mondatokból bármi következhet, a szintetikus mondatok egyik csoportba sem tartoznak.

A mondat tartalmán (*Gehalt*) azon következtetések osztályát értjük, amelyek nem analitikusak. Amennyiben pedig elfogadjuk a következtetés formális fölfogását, akkor magának a mondatnak a tartalma is formális fogalom. Az analitikus mondat tartalma üres, a definícióból következően.

Carnap szerint nincs valódi különbség a tartalmi és a formális beszéd mód közt, csupán a kifejezés módjai különböznek. A tartalmi kifejezés mód szokásosabb és nyilvánvalóbb. De ezt nagy óvatossággal kell kezelni, hiszen gyakran álproblémákhoz vezet. Carnap azt állítja, hogy a tartalmi nyelvnek formálisra való változtatásával elkerülhetjük a metafizikai feltételezéseket. A következő mondattranszformációkat adja meg:

Tartalmi beszéd mód

1. Az aritmetikai nyelv kifejezései számok és relációik tulajdonságait adják meg.

Formális beszéd mód

Az aritmetikai nyelv mondatai egy vagy többértékű állítványokból állnak, továbbá számkifejezésekből mint argumentumokból.

Ezzel a transzformációval Carnap szerint elkerülhetők olyan metafizikai kérdések, hogy mi a számok természete, reálisak vagy ideálisak és hasonlóak.

2. A tulajdonság nem dolog.

A tulajdonság-szó nem egy dolog-szó.

3. A valóság tényekből áll és nem dolgokból.

A tudomány mondatok rendszere és nem nevéké.

4. A „piros” fogalma végső minőséget jelöl.

A „piros” szó a nyelv definiálatlan alapszimbóluma.

Carnap javaslatával – miszerint a tudományok vizsgálata esetén a formális beszéd módot kell alkalmaznunk – eliminálni próbálja a metafizikai problémákat. Azaz a fogalmakat nem közvetlen referenciáik alapján kell fölfogni (pl. a számnak nem azonnal valami nyelven kívüli reális vagy ideális megfelelőt kell keresni), hanem a fogalmakat mint a nyelv formális rendszerében elhelyezkedő jeleket kell kezelni. A fogalmak formális kapcsolódásban, szintaktikai szabályok szerinti összességekben helyezkednek el a nyelven belül. Azaz a szimbólumokból mondatokat képezünk (*Formregeln*) és a mondatokból újabb mondatokat hozunk létre következtetéssel (*Umformungsregeln*). Ezál-

tal a nyelvet formális struktúraként fogjuk föl. A nyelven kívüli valósággal a végső minőségek teremtenek kapcsolatot, amelyeket a formális nyelvben definiálatlan fundamentális szimbólumoknak nevezünk. (Vö. 4. transzformáció)

Carnap szerint a pozitivizmus és a realizmus kérdése „Mi egy dolog?” pszeudokérdésnek bizonyul, és a logikai analízissel eltűnik a kétfajta válasz ellentéte:

5. *Pozitivisták tétele.*

Egy *dolog* érzetek komplexuma.

Minden mondat, amelyben
dolog-név fordul elő, azonos
olyan tartalmú mondatok
osztályával, amelyben nem
nevek, hanem érzet-nevek
fordulnak elő.

6. *Realisták tétele.*

Egy *dolog* atomok komplexuma.

Minden mondat, amelyben
dolog-név fordul elő, azonos
tartalmú mondatok olyan
osztályával, amelyben nem
dolognevek, hanem tér-idő
koordináták és fizikai
függvények fordulnak elő.

Carnap hangsúlyozza, „mihelyt valaki pontosan megfogalmaz egy filozófiai kérdést, mint a tudomány logikájának kérdését, észreveszi, hogy ez a kérdés a tudomány nyelve logikai analízisének kérdése. További vizsgálatok megmutatják, hogy minden ilyen kérdés megengedi, hogy formális kérdésként fogalmazzuk meg, a tudomány nyelve szintaxisának kérdéseként. A filozófia minden elmélete pontos, tárgyalható formát vesz föl, ha a tudomány nyelve szintaxisának állításaiként vagy mondataiként formáljuk meg.” (61) Más szóval minden filozófiai kérdésből előállíthatunk egy szintaktikailag formális kérdést, amelyet aztán a Carnap által itt javasolt elvek alapján vizsgálhatunk. Nyilvánvaló, hogy Carnap a tudományt fogja föl a

biztos vagy biztosítható tudás rendszerének. Ez a fajta tudomány-bizonyosság és tudomány-optimizmus először Popper kritikájával fog megrendülni, majd az 1960-as években Kuhn tudományrelativizmusával, ahol a tudomány már nem a világról való megalapozott biztos ismeretek rendszere, hanem csupán bizonyos világképek (paradigmák) kifejeződése és tagolódása.

A tudományok megalapozási kérdése

A tudományok megalapozása nyelveik szintaxisának kérdése. Így a *matematika* nyelvét fogalmainak jelentésén keresztül lehet megalapozni, amelyeket az empirikus tudományokban való alkalmazásukból nyerhetünk. Például a „2” szám megalapozása azon az egyszerű tapasztalati alapon történhet, hogy „Látok almát és almát és más nem.” mondatot így fogalmazom meg másképp: „Látok 2 almát.”

A *fizika* nyelvét szintaktikus koherencia biztosításával hozhatjuk létre, amely fönnáll a fizikai törvények (általános formájú mondatok, pl. 'Minden holló fekete.') és a protokoll mondatok (bizonyos formájú szinguláris mondatok 'Ez a holló fekete.') közt.

A *biológia* megalapozása attól függ, hogy miképpen kapcsoljuk ezen tudomány szintaxisát a fizikáéhoz. Ha a biológia fogalmait fizikai fogalmakkal definiálhatjuk, akkor a fizika nyelvének részhalmaza a biológia nyelve.

A szintaktikai analízis azonban Carnap szerint nem elégséges. Ahhoz, hogy különböző nyelvek közt döntsünk, az empiriához kell fordulnunk. Az empirikus alaptapasztalatokat protokoll-mondatokban fogalmazzuk meg. Ezért a tudományfilozófiát csak a logikusok és az empirikus kutatók szoros kooperációjával lehet művelni.

Moritz Schlick, A filozófia jövője³⁵⁰

Moritz Schlick (1882–1936) szerint a filozófia történetét két szempontból lehet tekinteni. Egyrészt a historikusok szemével, akik a filo-

³⁵⁰ „The Future of Philosophy”, R.M.Rorty (ed.), *The Linguistic Turn*, Chicago, The University of Chicago Press 1967 43–53. Reprinted from *College of the Pacific Publications in Philosophy*, I (1932), 45–62.

zófia történetével, a történeti szövegekkel, azok megértésével, egymáshoz való viszonyával foglalkoznak. Lelkesednek a szövegek fogalmi gazdagságától, eredménynek tartják, ha fölfedezik, hogy egy szerző kitől vett bizonyos argumentációs strukturát, egy fogalmat, vagy egy beállítódást. Beleélő képességükkel újraaktiválják azt a hatalmas szellemi teljesítményt, azt az önmagukról való elfelejtkezettiséget, amellyel a filozófiatörténet nagyjai teoretikus kreációknak szentelték magukat. A filozófiatörténészek munkáinak eredményei könyvek, közlemények, melyekből megismerjük gondolkodásunk időbeli, történeti összetevőit. Feltéve, ha elfogadjuk a historikusok állításait, vagy ha valamelyik fölfogás- és megközelítésmódhoz csatlakozunk.

A filozófus viszont a filozófiatörténetet elsősorban abból a szempontból nézi, hogy az miként termékenyítheti meg saját gondolkodását, illetve milyen történeti előzményei vannak saját gondolkodásának. Kérdése azonban átfogóbb és mélyrehatóbb, mint a történészé: bizonyos értelemben, de csak bizonyos értelemben a-historikus: „Milyen igazság van azokban a rendszerekben?” A filozófust nem az érdeklő elsősorban, hogy miként gondolkodtak korábban, hanem az, hogy miként gondolkodjék ő, és miként foghatja föl maga a világot, az emberi létezést, a nyelvet, az esztétikumot, az etikát.

A történeti sokféleség láttán azonban meglepődik a filozófus: a filozófiatörténet tele van ellentmondásokkal. Pusztán logikával és gondolkodással eldönthetetlennek tűnik, hogy melyik rendszernek van „igaza”. Fölmerül a kérdés: vajon a filozófiatörténeti káosz mindörökké tartani fog?³⁵¹

A filozófiatörténeti bizonytalanságra való tekintettel teszi föl Schlick a kérdést: „Mi lesz a filozófia jövője?” Meggondolásai filozófikusak, de tudatában van annak, hogy nem zárhatja ki a filozófiatörténetet sem a jelenkor és a jövő lehetséges filozófiájának megértésében és megsejtésében. Arra a „biztos érzésre” hivatkozik (*we feel*

³⁵¹A historikus szemléletű újkori filozófia egyik sajátja, hogy a filozófiatörténeti zűrzavar láttán egyrészt ezt a káoszt tematizálja, másrészt próbálkozik valamilyen végső és evidens megoldással, amely igaz filozófiát garantál. Descartes (17. sz.) és Kant (18. sz.) is megállapítják, hogy a filozófia nyomorúságos állapotán változtatni kell. Eme változtatást a gondolkodó szubjektum vizsgálatában és az igazságnak a gondolkodó szubjektumban való „lehorgonyzásában” gondolták elérhetőnek.

sure), hogy semmiféle rendszerben nem bízhatunk. Ugyanakkor nem fogadja el, hogy a végső következtetésnek szkeptikusnak kellene lennie, azaz mindenféle filozófiát lehetetlennek kellene tartania – annak ellenére, hogy sokan ezt tették.

Miközben elterjedt fölfogás, hogy filozófiát csak filozófiatörténezszerűen lehet művelni, valamint néhányan még hisznek abban, hogy van egyetlen igaz filozófiai rendszer, Schlick egy harmadik lehetőség mellett érvel. Szerinte a filozófiának, „az intellektuális tevékenységek eme legnemesebbikének” analízissé kell válnia. A gondos analízis (*careful analysis*) egyrészt igazolja a rendszerekkel szembeni szkepszist, ugyanakkor továbbra is megtartja a filozófia nemességét és nagyságát (*nobility and grandeur*).

Amennyiben a filozófiákat úgy fogjuk föl, mint rendszereket, struktúrákat, amelyek összefüggéseikben, vázaikban és szerkezetükben egy rendezőelv, középpont, eredet, magyarázó princípium körül szerveződnek, alakulnak, úgy az analitikus filozófia, az analízis megjelenése és hangsúlyozása nem egy abszolút új kezdet, pusztán egy új kiinduló elv, egy új vezérlő motívum. A motívum azonban nem új: a preszókratikusok, Platón és Arisztotelész méltán tekinthetők analitikus filozófusoknak, amennyiben a fogalmak használatát vizsgálták. Szókratész mást sem csinált, mint a „mi az X?” kérdésre próbált válaszolni, és közben elemzéseket végzett az igazság, a szépség, a jóság, a jó állam, az államformák és sok más hasonló fogalom kapcsán. Miután mindenféle tartalmi elv kérdésessé vált a filozófia számára, miután az ontológiák és metafizikák végérvényesen gyanúba keveredtek (és ezek a gyanúk a huszadik század végére még erőteljesebbé és indokoltabbá váltak, miután a metafizikák vulgarizálásai – a nemzetiszocializmus és a marxizmus – végigpusztították és végigsivatagosították a századot és különösen is Európa keleti felét), a filozófia választott „új” biztos végső pontja, szervező elve és egyetlen princípiuma egy formális és módszertani elv: a gondolatok, fogalmak és a nyelv vizsgálata. Magával az analízis fogalmával és elvével kapcsolatban azonban két nehézség is fölvethető.

1. Ha elfogadtuk, hogy nincs biztos és egyetlen igaz filozófiai rendszer, ha nincs egyetlen végső filozófiai vonatkoztatási pont, akkor mi értelme van fogalmainkat alapos vizsgálat alá vetni? Mennyivel lesz több az analizált filozófiai tudás az analizálatlannál, ha úgyszemint „referálnak” a filozófiai szövegek?

2. Honnan tudhatjuk, hogy az analízis mint szuper-princípium „értelmes”, ha minden szuper-értelmességet, meta-értelmet tagadunk? Mikor mondhatjuk, hogy analízisünk véget ér, ha semmi szövegen, fogalmon kívülre nem referálnak a filozófiai fogalmak? Két olyan kérdés, amely minden analitikus filozófiával kapcsolatban föltehető.

Schlick szerint azonban csak akkor leszünk szkeptikusak a filozófiával kapcsolatban, ha félreértjük annak természetét és összekeverjük a filozófiai attitűdöt a tudományos beállítódással. Ezért a filozófia megértéséhez föl kell tennünk a kérdést, hogy mi a filozófia természete a tudományhoz képest és miként alakult ez a természet a filozófia története folyamán.

Eredetileg a filozófia művelői azok voltak, akik az „igazságot keresték”. Ez azonban megváltozott Szókratésszel. Szókratész nem a világegyetem struktúrái iránt érdeklődött, hanem az emberi természet kötötte le figyelmét. – Ugyanakkor a filozófia története során nem követte kizárólagosan a szókratészi attitűdöt és újra meg újra összefonódott a tudományokkal. Egyes felfogások odáig mentek, hogy a filozófiát „szuper tudománynak” hitték, mint amelyik értékelő és értelmezi a tudományok eredményeit.

Szókratész, aki az emberi természetet és a bölcsességet kutatta, a dialógus módszerét választotta. Elsősorban tisztázni akarta, hogy az emberek mit értenek bizonyos fogalmak alatt. Olyan kérdéseket tett föl, mint pl. „Mi az igazságosság?”, és a kérdésre beszélgető partnereitől a legkülönbélebb válaszokat kapja. A válaszokat vizsgálva, a fogalmakat összehasonlítva gyakran jut arra a következtetésre, hogy partnere nem is érti a használt fogalmat, mintegy nem is tudja, valójában miről van szó. Szókratész filozófiáját nevezhetjük ezért az értelem és a jelentés vizsgálatának. Szókratész bemutatja, hogy minden filozófia fogalomanalízis, és nem túlzás talán azt sem állítani, hogy Szókratész az első analitikus filozófus. Ha ehhez a kijelentéshez még valamit hozzá kell tennünk, akkor az az, hogy Szókratész nem csak analitikus filozófus volt, tehát nem állt távol tőle az a gondolkodás, amely – miután nem volt fogalom, amelyre nem kérdezett, vagy nem kérdezhetett volna rá – magát az analízis fogalmát is megvizsgálja és amely rámutat annak határaitra. Ezzel pedig az analitikus gondolkodás *mellett* (és nem *helyett*) más eredeti, filozófiai gondolkodásmódot is elismer vagy elismert volna, a határokon túllépés, a határokon túli

tartományok, az értelem határain túli világok lehetőségének problematizálását – szembeesülve természetesen azzal, hogy azokról a tartományokról nem lehet értelmesen, egy-egy értelmű jelentéssel bírni, és minden további nélkül kommunikálható fogalmakkal, kifejezésekkel, kijelentésekkel beszélni.

Schlick megállapítja, hogy a filozófia elsősorban a jelentés keresése, míg a tudomány főként az igazságot keresi. Ha bármiféle kijelentést teszünk, amely egy mondat kimondása vagy leírása, ez a mondat vagy igaz, vagy hamis. Mielőtt azonban eldöntenénk a mondat igazságértékét, értenünk kell a *mondatot*, azaz tudnunk kell, hogy mit *mond*. Először a mondat jelentését (értelmét) kell ismernünk. Miután értjük a mondatot, eldönthetjük, hogy igaz-e vagy hamis. Természetesen a mondat értelme és igazságértéke egymással elválaszthatatlanul össze vannak kapcsolva. Amennyiben ismerem az értelmét, ez annyit jelent, hogy tudom, hogy miként, milyen módszerrel vagy eljárással állapíthatom meg, hogy a mondat igaz-e vagy sem. Ugyanígy a mondat igazsága csak akkor dönthető el, ha ismerem az értelmét. Ilymódon a mondat értelme megmutatja, hogy hogyan dönthető el, hogy igaz-e, és a mondat igazsága előfeltételezi értelmességét. Schlick úgy véli, hogy a filozófia jövője attól függ, hogy különböztetni tudjunk a jelentés és az igazság közt.

A mondat jelentésének végső kritériuma Schlick szerint, hogy megjelöljük egyértelműen és pontosan azokat a körülményeket, amelyek fennállása esetén a mondat igaz. A jelentéssel rendelkezés valójában a mondat igazsága, igaz-volta (vagy inkább igaz-mivolta) lehetőségének feltétele, az igaz-volt igazolhatóságának megadása. Továbblepve és visszafelé gondolva mondhatjuk, hogy a mondatnak csak akkor van lehetősége arra, hogy jelentése legyen, ha meg tudjuk adni azokat az igazolási eljárásokat, amelyekkel igazoltta, azaz igazá tehető. Ha ugyanis kiderül, hogy a mondat nem igazolható, akkor nem ír le az adott kontextusban valódi tényállást, azaz a mondat nem vonatkozik a valóságra, nem vonatkozik létezőkre, vagyis nemlétezőkre vonatkozik, azaz a mondat értelmetlen. Ebben az esetben viszont az egyetlen helyes cselekedet a mondat ki-nem-mondása –

amint ezt Wittgenstein javasolta, „amiről nem tudunk beszélni, arról hallgatni kell”.³⁵²

Ez a fajta igazságfelfogás, miszerint a mondat jelentése azon körülmények megadása, amelyek fennállása mellett a mondat igaz, nem-atomisztikus, kontextuális igazságfölfogás. Ugyanis ahhoz, hogy egy mondat igaznak tekinthető legyen, meghatározott körülményeknek kell fennállniuk. Ez viszont annyit jelent, hogy egy mondat jelentése nem önmagában áll fönn, hanem abban a viszonyban, ahogy igazolásának mondataihoz viszonyul. Nincs egyetlen, önmagában megálló igaz mondat.

A tudományos kutatónak Schlick szerint két feladata van. Egyrészt meg kell találnia a mondat igazságát, másrészt meg kell találnia annak jelentését is. Amikor a tudományos kutató egy mondat jelentését keresi vagy határozza meg, akkor filozófusként jár el. Newton a tömeg fogalmát, Einstein az egyidejűségét valódi filozófiai úton találta meg, a kísérleti igazolás, tehát a jelentés „működtetése” későbbi lépés volt.

A jelentés és igazság úgy viszonyulnak egymáshoz, mint lehetőség és valóság: „Látjuk, hogy a jelentés és az igazság egymáshoz vannak kapcsolva az igazolás (*verification*) folyamatában; de az elsőt a világban való lehetséges körülményekre való pusztán reflexióval nyerjük, míg a második azzal, hogy valóságosan (*really*) fölfedezzük azon körülmények létét vagy nemlétét. Az első reflexió az a filozófiai módszer, amelynek első legegyszerűbb példáját Szókratész dialektikus eljárása nyújtotta számunkra.” (49)

Fölvethető a kérdés: tekinthetjük a filozófiát a jelentések tudományának, abban az összefüggésben, ahogy itt beszélünk jelentés és igazság viszonyáról? Amennyiben a *jelentés az igazság módszertani lehetősége*, és a tudomány az igazság keresése, vagyis a jelentés alkalmazása és kényszerekhez alkalmazkodó folyamatos módosítása, akkor a filozófia ebben az értelemben nyilván nem lehet tudomány. Ha a filozófia a jelentés tudománya lenne, azaz vizsgálati tárgyát a jelentés képezné, akkor a „jelentésről” kellene „igaz” mondatokat alkotnia. Azaz a jelentés jelentését kellene meghatároznia, és ezt kellene igazgá tennie, olyan kontextust és procedurát rendelni hozzá, amely

³⁵² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 7. Frankfurt, Suhrkamp, 1984, 85. „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.”

magában foglalná és kiválasztaná azokat a körülményeket, amelyekben a jelentés jelentését kimondó mondat igaz. Ezt a procedúrát azonban nem lehet megadni. Amikor ugyanis egy hipotetikus vagy előzetes jelentés azáltal kap tényleges jelentést, telik föl tartalommal, hogy igazoljuk, azaz racionális eszközökkel és operacionálisan megmutatjuk, hogy érvényes és igaz, akkor eredetileg éppen előzetes, hipotetikus jelentéssel rendelkezünk, valójában a jelentés formájával, továbbá előzetes és feltételezett, a jelentéshez kapcsolódó metodológiával – a jelentés maga az igazolási metodológia, vagy legalább is a jelentés alapstruktúrájához tartozik ez a metodológia – és e metodológia *alkalmazása* segítségével kell feltöltenünk fogalmunk jelentését tartalommal. Egy metodológiát azonban mindig valamilyen ellenállás irányában kell kifejtenuünk. Az empirikus tudományok a kauzális fizikai világot kényszerítik saját metodológiai struktúráikba, és várják a kényszer alá helyezett világ választát. De a jelentés jelentésének meghatározásakor mi képezhetné az ellenállást? Éppen azt keressük, és annak kellene ellenállnia, amivel az ellenállást ki akarjuk váltani.

Nyilvánvalóan, ugyanígy föltehetnénk a kérdést, hogy a jelentés jelentésének tudománya, egy további filozófia, nevezzük metafizológiának, tudomány-e. De természetesen semmi értelme sincs így a végtelenségig folytatni a játékot.

Schlick az első lépésben „megálljt” kiált: a filozófia nem tudomány, nem a jelentés tudománya – ezáltal elkerüli a végtelenbe menő regresszust. Szerinte ugyanis ahhoz, hogy eljussunk a mondat jelentéséhez, túl kell lépnünk a mondaton, ki kell lépnünk a mondatok tartományából. Ugyanis nem remélhetjük, hogy a mondatok jelentését egy további mondattal megadhatnánk. Elveti tehát az igazság teljes kontextualizálását és a körkörös igazságfogalmat, miszerint a mondatok egymásra utalnának, referencia nélkül. Ha mindig egy más mondatra utalnánk, akkor egy soha véget nem érő utalássorozatba keverednénk, és elvileg ha minden lehetséges mondatot kimerítenénk (ami nyilvánvaló lehetetlenség), akkor pusztán ott tartanánk, hogy bizonyos mondatokat nem tudnánk további mondatokkal megmagyarázni.

A fogalmak tisztázása során Schlick szerint olyanokra bukkanunk, amelyeket nem tudunk továbbiakkal megmagyarázni. Ezek a fogalmak kimutatnak a nyelv világából. Ilyenek például a színek ne-

vei, pl. *sárga*. A sárga szint képtelenek vagyunk teljes mértékben megmagyarázni. Ha valaki még soha nem látott sárga szint, és nincs is meg a lehetősége, hogy lásson, akkor abszolút képtelenek vagyunk elmagyarázni neki e szó jelentését. Hasonlóan van az összes olyan szóval, amely tovább nem magyarázható.

Valamennyi definíciónknak demonstrációval, cselekvéssel, aktivitással kell végződnie. A szint nem lehet definiálni – rá kell mutatni és meg kell látni. Schlick a fogalmak meghatározásait olyan végső fogalmakra vezeti vissza, amelyek tovább nem definiálhatók, hanem csak rámutatás segítségével adható meg jelentésük. A szavak eredete nyelven kívüli aktivitásokban rejlik. „Bármely mondat jelentésének fölfedezése végül is bizonyos aktusban, bizonyos közvetlen folyamatban történik, például mint a sárga megmutatásában; ezt nem lehet megadni egy mondatban. A filozófia, mint a 'jelentés keresése' ennél fogva nem állhat mondatokból; nem lehet tudomány. A jelentés keresése következésképpen nem más, mint a gondolkodási aktivitás (*mental activity*) egy fajtája.” (50)

Nincsenek tehát olyan filozófiai mondatok, amelyek megoldanák a specifikus filozófiai problémákat, a filozófia feladata, hogy minden problémának és megoldásainak jelentését keresse. A filozófia a jelentés kutatásának aktivitása. A filozófia Schlick szerint nem tudomány, hanem egy olyan gyakorlati tevékenység, amely minden tudományban folytonosan jelen van a fogalmak, tételek, eljárások értelmezése során.

Schlick szerint ezek a megállapítások megoldják a filozófia jövőjére vonatkozó kérdéseket is. A hagyományos filozófiai kérdések a pontosabb fogalmi elemzés során el fognak tűnni, mivel maguk a fogalmak nem értelmezhetők, azaz nem kapcsolhatók aktivitásokhoz. Szerinte a hagyományos filozófiai kérdések olyan jellegűek, mint pl. „A kék azonosabb, mint a zene?” A fogalmi elemzéssel nem eliminálható mondatok pedig tudományos mondatok lesznek. Ezekkel kapcsolatban a filozófia feladata a fogalomtisztázás lesz, a mondatok jelentésének megállapítása. A mondatok igazságát azonban egyrészt a tudomány módszereivel lehet eldönteni, másrészt pedig a mindennapi élet talál módokat a mondatok jelentésével és igazságtartalmával való bánásra.

A filozófia mint aktivitás és nem mint az igazság rendszere, a kijelentések jelentésével foglalkozik. A jelentés megalapozója bizonyos

processzusok, az empirikus aktivitás, amely jelentést ad a legegyszerűbb fogalmaknak. A filozófia nem tudomány, nem tételek rendszere, hanem mondatok és fogalmak jelentésének vizsgálata, miközben azokat mentális aktivitásokra és ezekhez kapcsolódó empirikus tapasztalatokra vezeti vissza.

Tudatfilozófia

AGY ÉS TUDAT

A kognitív tudomány esélyei

A kognitív tudomány születését Noam Chomsky egy 1956 szeptemberében Bostonban, az MIT-n rendezett konferenciára teszi, ahol az interdiszciplinaritás jegyében kísérleti pszichológusok, számítógép-kutatók és nyelvészek tartottak előadást a tudat és tudatosság lehetséges megközelítéseiről.³⁵³ A Stanford Egyetem és az MIT, továbbá a Honda és a Sony cégek kognitív tudományi központjainak sikeres működése után, e tudományág hazánkban is intézményesült Pléh Csaba vezetésével, ezért nem érdektelen e tudomány esélyeiről és összefüggéseiről néhány szót szólni.

„Kognitív tudomány” alatt, kialakulása óta, az agy, a tudat, a megismerés komplex, több tudományt magába foglaló vizsgálatait értik. E néhány évtizedes „tudományközi tudományban” különféle képzettségű kutatók vesznek részt a fizikától, kémia-tól, biológiától és az orvostudománytól a pszichológiáig, a nyelvészetig és a filozófiáig. A kutatókat összefogja a remény és a hit, hogy egyszer eljuthatunk az emberi agy mint biológiai szerkezet és a tudat mint „belátás” és „szándék” kapcsolatának feltárásához. A kognitív tudomány kialakulásának idején, mint Chomsky megállapítja, az volt a kérdés, hogy egyesíthető-e a pszichológia és az alapvető természettudományok. Az egyesítés a közös alap és módszer megtalálását is jelentené, ami generálhatná a kognitív tudomány további fejlődését. Míg e tudomány kialakulásának korszakában elsősorban az emberi viselkedés biológiai-agyi korrelációit keresték, addig később inkább azokat az

³⁵³ Chomsky, N., *Language and Cognition*, Johnson, David M. – Erneling, Christina E. (eds), *The Future of Cognitive Revolution*, Oxford University Press, 1997, 15–31, 15.

agyi folyamatokat vizsgálták, melyeknek megfigyelhető viselkedés lehet a következménye.

A hazai kutatások első összefoglaló műve előszavából megtudjuk, hogy a kognitív kutatást vezérlő elgondolás az, hogy „olyan kérdésekre is tudományos igényű választ kapjunk, mint hogy mi a kapcsolat az agy és a tudat között, hogy van-e lélek, hogy milyen biológiai magyarázata van az »Én« tudatának, vajon az agy csak bio-gép-e”.³⁵⁴ Ezek a kérdések a filozófia legrégebbi kérdései, és ahogy a fizika, a kémia, a biológia metodológiailag emancipálódott a természetfilozófiától, a tudományok közös erőfeszítéssel most az egyik utolsó nagy, titokzatos „bástya” bevételeire készülnek.

A kognitív tudomány az ember „mint olyan” megértésére törekvő klasszikus filozófiai erőfeszítés „tudományos” folytatásaként fogható föl, és mivel a magas fejlettségű technológiát alkalmazó vállalatok is nagy érdeklődést tanúsítanak iránta, igen komoly anyagi, technikai és politikai támogatást kap. A *Sony* vagy a *Honda* cégek például önálló mesterséges-intelligencia kutató központot hoztak létre. A kutatás előtt álló nehézségekre utal, hogy a Honda tizenhét éves kutatásai egy 2003-ban bemutatott robot (*ASIMO – Advanced Step in Innovative Mobility*) létrehozásához vezettek, amely ember alakú, képes egyenesen járni, de az emberi gondolkodásra és cselekvésre jellemző autonómiának még nyomaival sem rendelkezik. Az egyensúlyozás, a két lábon járás, nagyszámú matematikai algoritmus eredménye, de a gép még messze van attól, hogy az emberihez hasonló viselkedéseket produkáljon.³⁵⁵

A tudományköziség buktatói

A kognitív tudomány természetesen számos, az „autonómia” kérdésénél jóval egyszerűbb, ám ma még megoldhatatlannak tűnő problémával néz szembe. Minden nehézség közt első a diszciplináris

³⁵⁴ Vizi E. Sz. – Altrichter F. – Nyíri K. – Pléh Cs. (2002): *Agy és tudat*. BME Kognitív Tudományi Központ, Kognitív Szeminárium sorozat. Szerkeszti Pléh Csaba – Lukács Ágnes – Racsmany Mihály, Budapest, BIP, 2002, 9.

³⁵⁵ Drösser, Chr., Braucht Intelligenz einen Körper? Ja, sagen Robotiker – und scheitern an einfachsten Aufgaben. *Die Zeit*, 2003, 29. www.zeit.de/2003/29/T-Roboter, 1.

sokféleség, amiből eredően szinte előre programozott a résztvevők egymás nemértése vagy félreértése. Ahogy például a kortárs neurobiológia, nyelvészet, pszichológia vagy filozófia problémáinak megértéséhez éveket kell tanulni, nem tisztázott, hogy mi biztosíthatja a kognitív kutatásokban részt vevő tudósok kölcsönös megértését.

A diszciplináris sokféleség mellett ráadásul ott van Willard Van Orman Quine széles körben elfogadott határozatlansági tétele, mely szerint az „ottlévő” valóságnak több, egymásnak elméletileg ellentmondó, de a tapasztalatnak vagy a kísérleteknek megfelelő értelmezése is lehet; eszerint nem léteznek teóriamentes, mindenki által egyformán értelmezett tényállások. (A tények teoretikus vagy „kognitív” létrehozottságát, habár más módon, már Immanuel Kant is fölvetette³⁵⁶ napjainkban pedig számos gondolkodó osztja e felfogást.) A meghatározatlanság oda vezet, hogy nemcsak a különféle tudományok képviselői, de még egyazon tudomány különböző irányzatainak protagonistái sem tudnak mindig megegyezni az „ottlévő” dolgok értelmezésében, „ittlévő”, tudományos tényekké alakításának módszereiben. Így pedig nehéz lesz eljutni a különféle tudományágak közti egynyelvű kommunikációhoz, amely feltétele egy ma elképzelt kognitív tudomány sikerének. Daniel Dennett, a Tufts egyetem tanára, a Magyar Tudományos Akadémia külföldi tagja próbálkozik a különféle tudományok által szolgáltatott képek egyesítésére. „A tudat elmagyarázására” irányuló kísérletével szemben az a kritika fogalmazható meg, hogy a felhasznált diszciplínák maguk is versengő, egymásnak ellentmondó teóriákat kínálnak, míg az egyetemes kép fölvázolása megköveteli az elméletek közti döntést.³⁵⁷ Kimutatható, hogy Dennettnak a tudatról alkotott víziója számos ponton nem csak módszerében, de pozitív állításaiban is ingatag alapon áll.³⁵⁸

³⁵⁶ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* Hamburg, Felix Meiner, 1976, B45, B49–72.

³⁵⁷ Dennett, D., *Consciousness Explained*, Boston, Little Brown, 1991.

³⁵⁸ Vö. a Dennett filozófiájával foglalkozó fejezeteket.

A kognitív tudomány tárgya egészen „különös”: míg eddig az emberi tudat a tudományban mindig valami mást, egy különálló tárgyat, „objektumot” kutatott, most önmagát vizsgálja, vagyis a kutató és a kutatott, az „objektum” és a „szubjektum” egybeesik. A kutató tudata maga is mintegy megkettőződik, kutatóvá és kutatottá válik egyszerre. A kutató persze nem saját biológiai agyát, hanem a tudat-agy viszonyt vizsgálja. Ám míg számos más agyat vizsgálhat biológiailag, éppen a vizsgált agyak privilegizált „én”-tudatához nincs közvetlen hozzáférése. Ilyen csak a saját öntudathoz van, ami viszont nem a kísérleti vizsgálat tárgya. Kimondani, hogy „én”, egyes szám első személyben, mindenki csak egyvalakire, önmagára tudja. „Énként” gondolkodni, érezni, mindenki csak individuálisan tud. Az „én” kimondása az „én” közvetlenségében nem általánosítható – az általánosítás formája a harmadik személy. Thomas Nagel ezt a „belső perspektíva” szemléletének hívja, és hangsúlyozza, az életet ebből a perspektívából éljük. Biológiai lényekként a világ részei vagyunk, de nehezen tudjuk elképzelni, miként írható le objektív módon, hogy „milyen is egy lény számára pszichikai állapotokban lenni”.³⁵⁹ Nagel az én-perspektíva különösségét a tudományosságra törekvő angolszász filozófiai hagyományban fogalmazza meg, az individualításra érzékenyebb kontinentális filozófiában az övénél jóval radikálisabb megfogalmazásokkal is találkozhatunk.

Emmanuel Lévinas francia filozófus az egyén egyediségét, minden másra visszavezethetlenségét az „arc” megjelenésével, a másik arccal való redukálhatatlan szembenállásával fejezi ki, mondván, „az ember igazi lényege az arcában válik jelenvalóvá”³⁶⁰, amely nem enged a „birtoklási vágynak és a hatalomnak”³⁶¹. Lévinas azt állítja, hogy szakítanunk kell az általános fogalmak, a „Semleges” filozófiájával, mert azok elfedik, az „én”, az „arc” levezethetetlen egyediségét: „A Semleges magasztalásában a Mi előzetessége jelenik meg az Énhez képest, a helyzet előzetessége a helyzetben lévő létezőkhöz képest. [...] annak szükségessége vezérelt, hogy az Ént kiszabadítsuk

³⁵⁹ Nagel, Th., *Die Grenzen der Objektivität*, Stuttgart, Reclam, 1991, 108.

³⁶⁰ Lévinas, E., *Teljesség és végtelen*, fordította Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1999, 248.

³⁶¹ Lévinas, E., id. mű, 164.

abból a helyzetből, amelyben a filozófusok lassanként ugyanúgy teljességgel feloldották, mint ahogy a hegeli idealizmusban az ész elnyeli a szubjektumot. [...] Az arcból mint forrásból kell kiindulni”³⁶² Az emberről való gondolkodást az egyediség, a személy utáni vágyódásnak kell vezérelnie ahelyett, hogy az általánosban feloldód-nánk.

A költői hangú filozófiák mellett természetesen a mai filozófia nagy része továbbra is folytonosnak tartja a filozófiát a tudományokkal, és ennek megfelelően nem törekszik az általános, „semleges” fogalmak felszámolására, hiszen a tudomány tárgya az egyedivel szemben az általános. A tudományhoz közelebb álló filozófiákban mindvégig probléma marad az individuálisnak, az „énnek” az általános, objektivisztikus nyelvvel való „kibékítése”. A tudomány-nal folytonosnak mondott filozófiában továbbra is vita témája a belső és külső perspektíva; a szabadság és az okság; a pszichikai vagy intencionális vagy mentális és a fizikai; a szubjektív és az objektív; a nyelvi és a nem-nyelvi; a logikai és a kauzális közti viszony. Hogy néhány álláspontot említsünk, Hilary Putnam szerint a pszichofizikai korreláció kérdése értelmetlen, mivel a pszichikai állapot individuális, kifejezése pedig kontextusérzékeny és komplex, külső tényezőktől (az észlelt tárgytól, róluk való gondolkodásunktól, velük kapcsolatos cselekvéseinktől), társadalmi körülményektől, projekcióinktól függ.³⁶³ Donald Davidson „anomáliás monizmusa” szerint azonosság van a mentális és a fizikai közt, de nincsenek szigorú értelemben pszichofizikai törvények, mivel a mentális és a fizikai leíró sémák egymásra lefordíthatatlanok. A nyelvi és az oksági világ egymással kölcsönhatásban vannak, de nincs elemenkénti egy-egy értelmű megfeleltethetőség. Davidson erre vonatkozó, talányosságot sem nélkülöző kijelentése az egyik legtöbbet idézett a kortárs tudatfilozófiában: „Bár az általam leírt álláspont tagadja, hogy lennének pszichofizikai törvények, mégis konzisztens azzal a szemlélettel, hogy a mentális tulajdonságok bizonyos értelemben függnak a fizikai tulajdonságoktól vagy szuperveniensek azokra. Az ilyen szupervenienencia vehető úgy is, hogy nem lehetséges két olyan esemény, amely minden fizikai vonatkozásban hasonló, de különböz-

³⁶² Lévinas, E., id. mű, 255–256.

³⁶³ Putnam, H., *The Threefold Cord*, New York, Columbia University Press, 1999, 132.

nek bizonyos mentális vonatkozásban, vagy hogy egy tárgy nem különbözhet bizonyos mentális vonatkozásban anélkül, hogy fizikai vonatkozásban is ne különbözne.”³⁶⁴ Davidson párhuzamosságot, ráépülést állít, de tagadja a fizikai és mentális események közt fennálló egy-egy értelmű megfelelést.

Richard Rorty hangsúlyozza, hogy a fizikai világ végső megértése mindig filozófiai probléma marad, hiszen a világot nyelven írjuk le, a világ viszont nem beszél nyelvünket. Ennélfogva mindig kérdés marad, hogy miként „jut be” a nem-nyelvi világ a nyelvbe. Mivel nekünk csak a nyelv áll rendelkezésünkre, ebből kilépni és közvetlenül a dolgokhoz jutni soha nem tudunk, így soha nem fogjuk megmondani, hogy a nem-nyelvi világot nyelvünkkel teljesen fel tudtuk-e „dolgozni”.³⁶⁵ John McDowell Davidsonnal és Rortyval szemben állítja, hogy gondolkodásunk, fogalmaink teljesen „leérnek” a fizikai világba, a törvények birodalma (a természet) és az indokok tere (a megismerés) azonosak egymással.³⁶⁶ Az így felfogott folytonos képben nem értelmezhető a természet és a megismerés elkülönítése.

A napjainkban emlegetett „szupervenienencia” elv, mely szerint a mentális mintegy ráépül a fizikaira, anélkül, hogy arra minden további nélkül redukálható lenne, a fizikalizmus finomított változata. Ezt igazolja a fogalom képviselője, Jaegwon Kim kijelentése, mely szerint „A pszichológiai szupervenienencia, ha helyes, értelmet adna annak, hogy a fizikai meghatározza a mentálist; ha létezésünk fizikai oldala teljesen feltárt, akkor a pszichológiai is föltárt. Miután a fizikai nyilván nem szupervenial a pszichológaira, ez a meghatározottság aszimmetrikus”.³⁶⁷ Kimnek eszébe sem jut a másik irányú aszimmetria, nevezetesen, hogy a fizikai törvény felismerése pszichológiai-tudati, és a teóriában a fizikai törvény függ a tudat és a logika törvényeitől (is). Mindez további ismeretelméleti kérdéseket vet föl, melyet nem annyira a kognitív tudományban, mint az ismeretelméletben tárgyalnak. John Heil összefoglaló értékelését saját tudatfilozófi-

³⁶⁴ Davidson, D., *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980, 214.

³⁶⁵ Rorty, R., *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, 1991.

³⁶⁶ McDowell, J., *Mind and World*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1994.

³⁶⁷ Kim, J., *Supervenience and Mind*, Cambridge University Press, 1993, 178.

ai tankönyvének végén a kognitív tudomány filozófiai összefüggéseinek értelmezéseként is felfoghatjuk: „Ott maradtunk, ahonnan kiindultunk. Az intencionalitást megvédtük, de nem magyaráztuk el. Fizikai megalapozottságát megerősítettük, de nem javasoltunk fizikai redukciót.”³⁶⁸ Az agy fizikai természetének feltárása természetesen nem a filozófusok feladata, így mindenféle filozófiai redukcionizmus és anti-redukcionizmus igencsak elsietettnek tűnik.

E nézetek egyenként hosszabb tanulmányt igényelnének, annyit megállapíthatunk, hogy a filozófusok továbbra is olyan alapkérdéseken vitatkoznak, melyeket a kognitív tudomány képviselői sem kerülhetnek meg – legkésőbb, amikor eredményeiket értékelik és értelmezik a szélesebb tudományos vagy értelmiségi közösség felé. A megismerés-tudomány nem filozófia, hanem kísérleti tudomány, ennek megfelelően, ha empirikus adatokkal alátámasztható eredményeket akar produkálni, akkor az agy kutatás felé kell fordulnia. Ebben segítségére van, hogy a természettudományos eszközök és módszerek fejlődésével új felismerésekre juthatunk az agy működéséről. Az adatokat természetesen majd egy a mainál jóval nagyobb technikai mérés-érzékenységre kell és lehet filozófiailag interpretálni. Ma a kognitív tudósok még tudományuk fejlődésének elején állnak, ezért mentheti fel és figyelmeztetheti őket a *Frankfurter Allgemeine Zeitung* azzal, hogy „A tudat ugyanolyan kevésbé képeződik le az agyban, mint Isten a világmindenségben”.³⁶⁹

Evolucionista fölvetés

Visszatérve a tapasztalati tudományokhoz közelebb álló kifejezőmódhoz, felvethetjük, hogy le tudjuk-e írni „pontosan” a természettudomány nyelvén és módszereivel azokat a folyamatokat, amelyek a tudat és tudatosság alapját képezik, vagy erősebben fogalmazva, amelyek *párhuzamosak* vagy *azonosak* a tudatossággal. Evolucionisták fölvetik, vajon tudatunk a fejlődés során a környezet egyre pontosabb leírására „szakosodott-e”, avagy evolúciós feladata inkább a környezethez való legjobb alkalmazkodás volt-e. A hangsúly

³⁶⁸ Heil, J., *The Nature of True Minds*, Cambridge University Press, 1992, 237.

³⁶⁹ Geyer, Chr., Ist das Gehirn ein unbemanntes Raumschiff? *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 08. 06. 2002, Nr. 130/S. 43.

az utóbbi esetben nem a világ pontos leírásán van, következésképpen agyunk és tudatunk viszonyát sem tudnánk annak tényleges „lényege” szerint leírni. Ellenvetésként hozható erre az evolucionista nem-reprezentacionalista tézisre, hogy ha nem a pontos leképezésre, akkor a pontos környezeti válaszra kondicionálódott agyunk, és a megfelelő reakció képessége föltételezi a válaszolóban a környezet pontos strukturális „leképezését”. Erre persze az evolucionista azt mondja, hogy a jó válaszhoz nincs szükség a „valóság” teljes leírására vagy leképezésére, hanem csak a cselekvésünk szempontjából releváns részekére, mire újra ellen vethető, hogy a határ a releváns és a nem-releváns részek közt nem zárt és mindig vitatott. Az elvi vitát a végtelenbe lehetne folytatni.

Módszertani kérdések

Az agy és a tudat közti kapcsolat feltárása azért olyan nagy kihívás, mert ezek teljesen különböző „módszerekkel” közelíthetők meg, vagy ha úgy tetszik, különböző nyelvekkel írhatók le. Míg az agy elemezhető a neurológia, a biokémia, a matematika, az elektronika objektivisztikus nyelvén, addig az egyedi, individuális tudathoz élményeket, emlékeket, érzékeléseket, szubjektivitást, „Én” személyes névmást kapcsolunk. A tudat az „én tudatom”. Kérdéses, például hogyan lehet bármiféle értelmezhető kapcsolatot teremteni egy bonyolult szerves molekuláris szerveződés és bizonyos személyhez tartozó érzelmek, emlékek közt. Kérdéses, vajon például a kémia és az érzelmek vagy tudati élmények nyelvei egymásra lefordíthatók-e, vagy egymással egy-egy értelmű kapcsolatba hozhatók-e.

Ha a kapcsolatba hozatal lehetséges lenne, akkor meg kellene kérdeznünk, a kapcsolatot létrehozó nyelv inkább kémiai vagy inkább tudati-érzelmi lesz-e. Ha kémiai, akkor miként tudom az „én-tudatot”, pontosabban a saját „én-tudatomat” az oxigén-, szén-, foszfor- és egyéb atomok kapcsolódásával kifejezni, ha pedig tudati-érzelmi, akkor hogy tudok az oxigén-, nitrogén- és szénatomokra határozni egy adott érzelem vagy tudatállapot kapcsán?

Ha Vizi E. Szilveszter szerint „Az agykutató számára különösen fontos, hogy megtudja, mi biztosítja a kapcsolatot a külvilág, az agy

és a belső énünk, a tudatunk között”³⁷⁰, akkor ráadásul még olyan kérdéseket is föltehetünk, hogy ez a kapcsolat kívül vagy tudatjellegű-e, továbbá az agy és a tudat közt agyi vagy tudati kapcsolat van-e, és az agy a kívül vagy a „belvilág” része-e. A „belső én” nyilvánvalóan nemcsak a külső világon, de önnön belső folyamatain is elgondolkodik, kutatók a „meta-szint” biológiai „helyét” a nagyagy-kéregbe helyezik³⁷¹, ám itt is fölvehetjük a kérdést, a nagyagyban zajló neuronális, fizikai folyamatok a „belső énhez” képest külső vagy belső folyamatok-e. Hogyan értelmezzük a belső én vonatkozásában azt az újabb keletű, habár kritizálható „konnekcionista” felfogást, mely szerint nincs az agyban biológiai módszerrel kijelölhető és elemezhető „közepont”, sokkal inkább párhuzamosan működő rendszerekről van szó? A belső énhez ráadásul a „szabadság” tapasztalata is hozzátartozik; dönthetünk, hogy mit teszünk és mit nem, elemzéséhez pedig kulturális, társadalmi meghatározottságú fogalmakat is be kell vonnunk, amelyekről egyelőre még csak nem is sejtjük, hogy miként lennének biológiai fogalmakra redukálhatók. Pszichológiai elméletek szerint a szabadság és önállóság tudata a korai „amnéziás” gyermekkor idején alakul ki, amikor is képtelenek vagyunk még a folyamatokat és kontextusaikat megragadni. Éppen a szabadság, az önállóság és az „én” tudatával válunk képesekké erre, de eddigre az alapvető „én”-tapasztalat már kialakult. A fejlődépszichológusok visszavezetnek bennünket Kanthoz: a világról való tudás és a szabadság feltétele az „én” és az „én-tapasztalat” kialakulása. Ez utóbbi külsőleg megfigyelhető, leírható, de nem úgy, hogy mit jelent „nekem”, ahogy a saját „én-tapasztalatom” kialakul, mivel ez a kisgyermekkor amnéziában mindenki számára elfelejtődik. Ennek kialakulása éppen feltétele a világ folyamatszerű, kontextusokkal átszőtt szerkezete megértésének. De ha feltételezzük a lehetetlent (mert végtelen regresszushoz vezetne), nevezetesen, hogy megfigyelhetnénk, hogyan alakul ki saját én-tudatunk, akkor sem biztos, hogy ebből jobban megértenénk „belső énünket”, nem beszélve ennek az agyhoz való kapcsolatáról. Ezek természetesen olyan módszertani és tartalmi problémák, amelyeket mindmáig nem sikerült

³⁷⁰ Vizi et al., id. mű, 15.

³⁷¹ Singer, W., Ignorabimus? – Ignoramus. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23. 09. 2000, Nr. 222/ S. 52.

egyetlen kutatónak vagy kutatócsoportnak sem megnyugtatóan megoldani.

További kérdés, hogy (1.) amennyiben az agy háromszáz milliárd idegsejtből áll, amelyek hozzávetőleg négyszázezer kilométer hosszú idegpályát alkotnak, és amelyek föltételezett kapacitása tízmilliárd bit³⁷²; és (2.) feltételezve, hogy a háromszázmilliárd idegsejt lehetséges kapcsolódási számát a kombinatorika segítségével számolhatjuk ki; és (3) ráadásul ezek a kapcsolódások pillanatról pillanatra kisebb vagy nagyobb mértékben de folyamatosan átrendeződnek – mindezek után (1.) képesek leszünk-e valaha ekkora adattömeget (minden sejtet és minden kapcsolódást) egy aktuális agyban detektálni és regisztrálni; (2.) az adattömeg folyamatos változását nyomon követni; és (3.) mindezt állandó (*online*) kapcsolatba hozni az „élő agytulajdonos” pillanatnyi belső világával, élményeivel, gondolataival, hangulataival, emlékeivel, „Madeleine-süteményes” asszociációival, mindezzel, ami az adott időpontokban és -pontosorozatokban a vizsgált „agytulajdonosban” „szubjektíve” zajlik. (Összehasonlításképpen a dimenziók érzékeltetésére: az ötöslottónál kilencven számból kell tetszőleges ötös kombinációt kiválasztani. Ezzel szemben az agy esetében háromszázmilliárd számból kell tetszőleges és valamennyi, kettőtől háromszázmilliárdig terjedő kombinációt megszámlálni, detektálni, folyamatosan figyelemmel kísérni, és a pillanat tört részében változó kombinatorikus állapotokat a vizsgált személy „belső éntapasztalatához” kapcsolni vagy annak megfeleltetni.)

Itt nem lehet olyan általánosításokkal élni, mint a többi teoretikus természettudomány esetében: minden egyedi idegsejt pillanatnyi állapota és kapcsolódása adja ki azt a rendszert, ami szubjektivitást állít elő *vagy* hordoz. Azt, aki azt mondja, „Én”, és nem „Te” vagy „Ő”. Itt nem kezdhetünk semmit a termodinamikában vagy a szociológiában megengedett általánosítással, hiszen az egyedi én belső világát kell összekapcsolnunk a fizikai rendszerrel, és nem csak egy általános valaki belső világát. Az általános valakinek nincsenek érzelmei és emlékei, miközben az oxigén vagy a kémiai elem fogalma nyugodtan leírható általános módon, minden egyes oxigénatomra érvényesen.

³⁷² Vizi et al., 9., 21.

Visszatérve a kombinatorikus összefüggésekhez, matematikusok és fizikusok tudnának talán válaszolni, hogy lehetséges lehet-e valaha egy ilyen bonyolultságú rendszer kísérleti megragadása. Marx György egy beszélgetésben említette, hogy jelenlegi tudásunk szerint azért nem lehetséges a csillagközi úrutazás, mert ahhoz, hogy egy viszonylag nem távoli csillagra fénysebességgel haladó űrhajóval eljussunk, el kellene tüzelni az egész naprendszert. Lehetséges, hogy egyszer találunk újfajta energiatranszmissziós módokat, és akkor lehetséges lesz ez az utazás, de ma még elvileg sem az. Lehetséges, hogy a világegyetem kutatásának és az agykutatásnak hasonló jellegű nehézségekkel (a nagy számok és dimenziók kezelése) kell szembenéznie? Hámori József egy előadásában éppen azt emelte ki, hogy az agy dimenziói megegyeznek a világegyetem dimenzióival. Lehetséges, hogy egyszer találunk olyan anyagtulajdonságokat, melyekkel újfajta detektáló, adattörzsgyűjtő és adatkezelő számítógépes sebességet és érzékenységet érhetünk el, és képesek leszünk az adott kombinatorikus műveletekkel folyamatosan operálni. Ma azonban ennek módját még elgondolni is képtelenek vagyunk.

De ha képesek leszünk is, még mindig föltevődik a kérdés, hogy a párhuzamos adathalmaz, nevezetesen az agysejtek pillanatnyi kombinatorikus állapota hogyan feleltethető meg a vizsgált agytulajdonos pillanatnyi szubjektív állapotainak. Egyes teóriák szerint a szubjektív állapotok ugyanis (1.) „ott vannak” a szubjektumban, (2.) ezek egy részét az agytulajdonos az „Én” perspektívájában regisztrálja, (3.) egy töredékét fogalmilag megragadja, és nyelvileg kifejezi, (4.) miközben maga a megragadás, a nyelvi kifejezés új állapotokat hoz létre neuronális szinten, és visszahat arra az állapotra, amit eredetileg nyelvileg ki akart fejezni (5.) tehát ha a pillanatnyi állapotát kifejezi, az más, mintha nem fejezi ki, azaz a kifejezés pillanatában már nem a kifejezés pillanatának állapotát fejezi ki; ezt újra ki kellene fejeznie, de az már megint nem ez lenne, és így tovább (6.) hacsak nem bonyolítjuk az egészet további tetszőleges számú pszichológiai szubjektum-teóriával, például a neves francia pszichoanalitikus-nyelvész, Jacques Lacannal, aki szerint „a tudatalatti úgy strukturált mint a nyelv” (*l'inconscient est structuré comme un langage*)³⁷³.

³⁷³ Lacan, J., *Livre XX: Encore*, 1972–73, Miller, J.-A. (ed.), *Le séminaire de Jacques Lacan*. Seuil, 1975, 20.

Ám (1.) nem minden „ottlévő” szubjektív vagy pszichikai folyamat tudatosul és (2.) vitatott, hogy ami nem tudatosul, mennyire tekinthető és milyen értelemben „ottlévőnek”. További probléma, hogy a szubjektum nyelvi önkifejezése során interpretációs és hermeneutikai folyamatok sokasága zajlik. Az „Én” önmaga, csak saját magának föltáruló „szubjektív” állapotáról jelentve egy közös, elvileg mindenki számára többé-kevésbé érthető vagy értelmezhető „objektív” nyelvet használ. E közös nyelvet egy belső, önmaga által önmagában regisztrált állapotra alkalmazza. Ennek során egy senki más által nem tapasztalt és kívülről ellenőrizhetetlen állapotra alkalmaz és értelmez egy mindenki által használt és ellenőrzött nyelvet. Ez a nyelvértelmezés első lépése. Ezután hallgatói, talán a „kognitív tudósok” maguk is, értelmezik a kimondottat, ám a beszámolt szubjektív, belső vagy pszichikus eseményeket csak úgy értik, ha összevetik saját belső élményeikkel. Vagyis értelmezik a kísérleti személy használt nyelvét a saját állapotukra, majd megegyeznek, hogy a kísérleti személy jelentése „ezt és ezt” a belső élményt jelentheti. Minden bizonnyal pontosan „azt” fogják megragadni, amit a kísérleti személy önmagában regisztrált? Nyilvánvalóan legjobb esetben is csak valami hasonlót. Ezek után a fáradságosan nyert kombinatorikus adatokat kell majd egy bizonytalan és többszörösen értelmezett kifejezés „referált” mentális vagy pszichikai eseményével összevetni.

Davidson felfogása ezzel kapcsolatban az, hogy a nyelv közvetíti a szubjektumok közt, és csak az a gondolat kezelhető, amely megjelenik a nyelvben. Ennélfogva a nyelvi megértés és a közös nyelvhasználat közvetíti köztünk és közvetíti saját magunk és saját nyelvi kifejezésünk közt. Nem létezik semmi, legalább is nem hozzáférhető, ami nincs a nyelvben. Amikor azonban mérésekkel agyi folyamatokat detektálunk, és azt akarjuk pszichikai állapotokkal korrelációba hozni, fel kell tennünk a kérdést, vajon mi a kapcsolata a tényleges biológiai és pszichikai állapotoknak egymáshoz, és az őket kifejező nyelvhez. A kapcsolat inkább biológiai, inkább pszichikai vagy inkább nyelvi lesz? A kapcsolatról a szélesebb tudományos közönség felé a biológus, a pszichológus vagy a nyelvész lesz leginkább hivatott beszélni, és milyen szaktudomány nyelvén? Vajon valaha is elérhető és bizonyítható egy-egy értelmű lineáris megfelelés és „szoros kapcsolódás” ebben a „hatásláncban”?

További kérdésünk analóg Werner Heisenberg határozatlansági relációjával. Amennyiben egyetlen részecske pontos tömegsebesség meghatározása módszertani korlátokba ütközik, akkor mi lesz e kombinatorikus sejt- és kapcsolódásszámmal? Mi történik, ha kiderül, hogy a neuronális kapcsolódások és működésmódjainak megértéséhez a sejten belülre, a molekulákon belülre, az atomokon belülre kell hatolnunk, oda, ahol már a heisenbergi *metodológiai* elv érvényesül?

E nehézségek láttán a kognitív tudománynak szembe kell néznie azzal a gyakorlati kérdéssel, nem lenne-e a legtöbb eredménnyel kecsegtető az a fundamentalista program, hogy az emberi tudat biológiai alapjait keresve nem foglalkozunk az agyi és a tudati jelenségek vagy az ezeket leíró nyelvek összekapcsolásával. Ehelyett inkább egyszerűen az agy fiziológiai folyamatait kutatjuk, ugyanúgy, ahogy a kémikus sem foglalkozik többé filozófiai kérdésekkel, holott ógörög őse, Démokritosz még nagyon is filozofikusan közelítette meg témáját. Feltehetőleg még hosszú ideig ez lesz a biológiai agykutatásban és a kognitív kutatásokban a járható út, és a tudat, az „én” szubjektivitása még jó ideig a pszichológusok, a költők, írók tárgya és a mindennapi élet közege lesz.

TUDAT ÉS TUDATOSSÁG

A kognitív tudomány lehetőségei

A kognitív tudomány az utóbbi évtizedek sikertudománya, a világ olyan vezető egyetemein kiemelt diszciplína, mint az MIT vagy a Stanford. Annak az európai kultúrában immár két és félezer éves törekvésnek és vállalkozásnak a kortárs manifesztációja, mely az emberi tudatot, magát az embert kívánja megérteni. A tudományok robbanásszerű fejlődésével indokoltnak tűnhet a remény, hogy segítségükkel az emberi tudat alapvető összefüggései is feltárhatók. Ezen összefüggéseknek az évezredek során különféle gyűjtőelnevezéseik voltak, a görögök pszükhé és pneuma fogalmától a spiritus és mens fogalmain keresztül a Mind, Consciousness, Geist, Bewusstsein, lélek, tudat, elme fogalmakig. A megértési törekvések fókuszai is változtak, a szabadság vagy az intencionalitás elemzésétől a lélek halhatatlanságának, a test-lélek dualizmusának, az emberi gondolkodás- és megismerőképesség, vagy éppen a nyelv szerkezetének és „világviszonyának” vizsgálatáig.

Magyarországon Pléh Csaba honosította meg a kognitív tudományt abban az értelemben, hogy önálló intézetet hozott létre, és saját kutatásait is e diszciplína kereteiben értelmezhetjük. Egy rövid köszöntő tanulmányban nem vállalkozom arra, hogy Pléh Csaba álláspontját egyetlen nevezőre hozzam, megvizsgáljam álláspontja(i) mellett felhozott érveit, és azt a nemzetközi kontextus megidézésével értékeljem. Inkább néhány olyan kérdést fogalmazok meg a kognitív tudomány felé, amelyekre adható válaszokon mind a mai napig viták folynak, és amelyekre Pléh Csaba is folyamatosan keresi a választ.

Ha választ tudnánk adni arra a kérdésre, hogy mire képes és mire nem képes a kognitív tudomány, akkor ezt a diszciplinát akár félre is tehetnénk. Egy tudomány addig élő, működő, amíg képes folyamatosan meghaladni önmagát, új és új területeket tud föltárni, új kérdésekkel és új módszerekkel. A kognitív tudomány a tudatosság legtágabb értelmű kutatására, feltárására törekszik. Számos tudós úgy véli, hogy a kognitív tudomány a metafizikai és ismeretelméleti filozófia egyedüli jogos utóda. Mike Harnish, Jerry Fodor tanítványa, a University of Arizona (Tucson) tanára egyenesen azt állítja, ha Descartes ma élne, kognitív tudománnyal foglalkozna.³⁷⁴

Valóban, talán kevés fontosabb kortárs feladat van, mint minden erőnket latba vetve az emberi tudatosság kutatására összpontosítani. A természettudományok, az informatika, a nyelvészet elmúlt néhány évszázados fejlődése és gyakorlati eredményei arra sarkallnak bennünket, hogy új eszközeinket a tudat és tudatosság megértésére is felhasználjuk.

Gyakran mondják, hogy egy tudományt tárgya és módszere határoz meg, ahol természetesen a kettő nem elválasztható. Heisenberg, Kuhn és Lakatos óta sokan elfogadják, hogy nincs a tudománynak „ottlévő” tárgya, a tárgy maga is a tudomány által konstruált. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ne lenne „ott” a világ, de azt igen, hogy az „ottlévő” világ olyan válaszokat ad nekünk, amilyen kérdéseket neki fölteszünk, illetve amilyen módon hozzá közelítünk. Minél elvontabb és nehezebben hozzáférhető egy kutatott terület, annál inkább meghatározó lesz a közelítés módja. A botanika tárgyát jóval egyszerűbb meghatározni, mint a kvantumfizikáét vagy a pszichológiáét. Amikor pedig a tudományos és egyéb módszeres megközelítésnek talán leginkább elzártnak tűnő, sokak által az utolsó ellenálló „bástyának” mondott tudat tudományos meghódításának nekivágunk, akkor feltehetőleg számos nehézséggel kell szembe szállnunk.

A diszciplináris nehézségek közül kettőt szeretnék kiemelni. Az egyik a multidiszciplinaritás kérdése, a másik az ezzel összefüggő tárgymeghatározás problémái. Mint Pléh Csaba kiemeli, a kognitív

³⁷⁴ Mike Harnish szóbeli megjegyzése 1999-ben Pécsen, a Daniel Dennett filozófiájáról tartott konferencián.

tudomány „szűk és tág köre négy diszciplínacsoportot ölel fel. Konceptuális eszközeit a logika-matematika-filozófia szentháromságától kapja. Magját a pszichológia, a nyelvészet, az antropológia képezik. Ezt egészíti ki két kiterjesztés, a megismerés két megvalósító rendszere (...) felé: az idegtudományok és a számítástudomány kognitív vonulatai.”³⁷⁵ Ez összesen nyolc egymással ugyan kapcsolatban álló, de nagy részben mégis független diszciplína. A megismerés, a tudat kutatásához ezekre a tudományokra szükség van, hiszen tárgyuk eltérő összefüggéseit kutatják. Nehézséget okoz azonban a diszciplínák belső sokfélesége, és a diszciplínák nyelveinek egymásra való lefordíthatatlansága, illetve egy metanyelv lehetőségének kérdése.

A tudományokon, tudományágakon belül gyakran eltérő iskolák, paradigmák versengenek egymással. Egy diszciplína képviselőjének a kognitív programokban való részvétele egyben azt is jelenti, hogy saját paradigmáját képviseli. Mivel a tudományokon belül nincsenek döntőbíróságok, melyek az egymással versengő paradigmák között választanak, és senki nem lehet bíró saját ügyében, mindig megmarad a bizonytalanság, vajon egy diszciplína „legjobb”, azaz majd a jövőben legsikeresebbnek bizonyuló paradigmájának képviselője működik-e közre valamely kognitív tudományos projektben.

További probléma a diszciplínák egymásra való lefordíthatatlansága, ami megnehezíti a tudományok párbeszédét, egymásba integrálását, amely feltétele lenne annak, hogy kimondhassuk, „ugyanarról” beszélnek. A logika más nyelvet beszél, mint az antropológia, a pszichológia nyelve nem az idegtudományoké. Ahhoz, hogy állíthassuk, tárgyuk ugyanaz, egyetlen nyelvben kellene őket egyesíteni. Metanyelvre lenne szükség, ez lenne a kognitív tudomány nyelve: ám ez a nyelv inkább logikai vagy inkább biológiai lenne, netalántán pszichológiai?

Az egymásba/egymásra való lefordíthatatlanság elvi nehézsége mellett meg kell említeni a képzettség-képzés feltételét is. A modern tudományágak elsajátításához hosszú évek képzésére van szükség. Matematikussá, filozófussá, pszichológussá nem néhány hónap alatt válik valaki. E tudományok problémáinak, módszereinek egyszerű megértéséhez (és akkor az alkalmazási és kutatási képességről nem

³⁷⁵ Pléh Csaba, *Hagyomány és újítás a pszichológiában*, Budapest, Balassi, 1998, 254.

beszéltünk) egy más tudományban kiképzettnek is hosszas tanulmányokra van szüksége. El lehet várni szaktudományok meghatározó művelőitől, hogy a tudatról és megismerésről remélt átfogó tudomány érdekében hét-nyolc tudomány szakértői legyenek?

A kognitív tudomány tárgya

A diszciplináris sokszínűség, a metanyelv hiánya említett nehézségei oda vezetnek, hogy „tudományosan” nem, csak a köznyelv szavaival tudjuk meghatározni a kognitív tudomány tárgyát. Mivel egy antropológus nem tud a logikus tárgymeghatározásával mit kezdeni, és így van a többi tudomány kölcsönviszonyával, a kognitív tudomány „metanyelvét” pedig még nem alkották meg, nem marad más lehetőség, mint a köznyelv tudatfogalmának használata. Ezzel természetesen bevisszük mindazt a meghatározatlanságot és bizonytalanságot, ellenőrizhetetlen kontextusfüggőséget, amely valamennyi köznyelvi szavunk velejárója.

A kognitív tudósnak is szembe kell néznie azzal a nehézséggel, amelyről Szent Ágoston az idővel kapcsolatban beszélt, mondván, míg nem kérdezik, mi az idő, tudja, de ha megkérdezik, már nem tudja. A kognitív tudós ugyanúgy tudja, mi az emberi tudat, mint bárki, aki a köznyelvet használja, de ez a köznapi fogalom eltűnik a vizsgálat során. Ráadásul párhuzamba állíthatjuk a tudat megértésének kísérletét az igazságkeresés sorsával. Az igazságkeresés filozófiai paradoxona, hogy ha tudjuk, mi az igazság, nem kell keresnünk. Ha viszont nem tudjuk, és ezért gondolkodunk, ezért kutatunk, akkor viszont honnan fogjuk felismerni, hogy elértük az igazságot? A természettudományok viszonylag egyszerű válasza a sikerességben rejlik: ha működik a teória, akkor jól írja le a világot, tehát igaz. Metodológiai kérdés, hogy ez az elv hogyan fog a kognitív tudományok esetében működni.

Természetesen ezek a kérdések nem mindig tisztán merülnek föl, hanem diszkussziókba ágyazottan. Hadd említsem a következőkben néhány meghatározó kortárs filozófus véleményét a tudat, tudatoság kérdéséről és a fiziológiai alapokhoz való viszonyáról.

Davidson szerint a mentális események egyenként azonosak fizikai eseményekkel anélkül, hogy a mentális események és a fizikai események között szigorú determinisztikus törvények állnának fenn.³⁷⁶ Ennek megfelelően Davidson Putnammal szemben megengedi, hogy ha feltételezünk azonos fizikai állapotokban lévő személyeket, azok pszichológiailag akár teljesen különbözhetnek is.³⁷⁷ Ez az álláspont feltételezi Davidson nyelvfilozófiáját, mely szerint gondolkodásunk alkotói a hitek (*belief*), melyek csak más hitekkel vannak logikai és igazolási kapcsolatban, miközben a világ fizikai, oksági szerkezetű. Davidson hangsúlyozza, „az, hogy egy személy szavai mit jelentenek, a legalapvetőbb esetekben azon fajta tárgyaktól és eseményektől függ, amelyek okozták, hogy a személy a szavakat alkalmazhatónak tartja; hasonlóan, hogy miről szólnak a személy gondolatai.”³⁷⁸ Bár az okság világa befolyásolja hiteinket, de mindig „kívülről”, nem mint igazolás vagy mint logikai kényszer.

Az anomáliás monizmus tételével, anélkül, hogy kifejezetten tenné, Davidson megkérdőjelezi egy olyan multidiszciplináris kognitív tudomány lehetőségét, amelyben fiziológia, pszichológia, filozófia kéz a kézben haladva feltérképezhetné, és egységes tudományba foglalhatná a megismerést és a tudatot. A tudatnak két, egymásra redukálhatatlan oldala van, mindkettő saját törvényeknek engedelmeskedik. Ez a tétele tükröződik cselekvéseméletében is, ahol a cselekvések magyarázatának két oldala van: a logikai és az oksági. Ahhoz, hogy egy cselekvést megértsünk, és valakihez tartozónak tartjuk, a cselekvőnek indokokat, hiteket kell tulajdonítanunk. Ha viszont egy cselekvést „kívülről”, az okság világa felől figyelünk, ak-

³⁷⁶ Davidson, D., „Mental Events”, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon, 1989 (első megjelenés 1980), 208. o. Az anomáliás monizmushoz ld. még Boros J. (szerk.), *Igazság és kommunikáció*, Pécs, Brambauer, 2004., 15–17.

³⁷⁷ Davidson, D., „Knowing One’s Own Mind”, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon, 2001, 33.

³⁷⁸ Davidson, D. „Knowing One’s Own Mind”, 37. o.: „what a person’s words mean depends in the most basic cases on the kinds of objects and events that have caused the person to hold the words to be applicable; similarly for what the person’s thoughts are about.”

kor teljesen leírható kauzálisan. A cselekvések indokai ugyanis okként jelenhetnek meg a világban akkor is, ha mint indokok nem írhatók le teljesen és kizárólag az okság nyelvén. Ahogy Davidson kifejti, „bár nem remélhetjük, hogy a cselekvésre való szabadságot meghatározhatjuk, vagy analizálhatjuk olyan fogalmakkal, amelyek teljesen azonosítják az intencionális cselekvés kauzális feltételeit, nincs akadálya a nézetnek, hogy a cselekvés szabadsága az ágens kauzális ereje.”³⁷⁹ A szabadság elemzése nem redukálható kauzális fogalmakra, miközben a cselekvő kauzális ereje éppen szabadságában manifestálódik.

Davidson a mentális, a hitek, a szabadság fogalmi redukálhatatlanságával hangsúlyozottan nem új metafizikát kíván teremteni, még csak nem is új episztemológiát: a lehető legegyszerűbb fogalmakkal, a tudományos-oksági világképnek megfelelően kívánja megérteni azt a helyzetet, hogy – és ebben kifejezetten és hivatkozottan Kantot követi³⁸⁰ – a szabadságot nem magyarázhatjuk „ki” az ember világából. A szabadság-okság ellentmondásából eredő zavar forrását így írja le: „Mi a csudának kellene egy oknak egy cselekvést pusztán eseményé alakítania és a személyt szerencsétlen áldozatnak? Talán azért, mert hajlunk feltételezni, legalábbis a cselekvések arénájában, hogy az ok okozót, a cselekvőség cselekvőt követel? Így erőltetjük a kérdést; ha cselekvésem okozott, mi okozta? Ha én, akkor a végtelen regresszus abszurditását kapjuk; ha nem én, akkor áldozat vagyok. De természetesen az alternatívák nem merítik ki a lehetőségeket. Bizonyos okoknak nincsenek cselekvői. Ezen cselekvő nélküli okok között vannak a személyben lévő állapotok és az állapot változásai, amelyek mivel ugyanúgy indokok mint ahogy okok, bizonyos eseményeket szabad és intencionális cselekvésként konstituálnak.”³⁸¹

³⁷⁹ D. Davidson, „Freedom to Act”, *Essays on Actions and Events*, 81. o.: „although we cannot hope to define or analyse freedom to act in terms of concepts that fully identify the causal conditions of intentional action, there is no obstacle to the view that freedom to act is a causal power of the agent”.

³⁸⁰ Vö. Davidson, Davidson „Mental Events”, 207. o.

³⁸¹ D. Davidson, „Actions, Reasons, and Causes”, *Essays on Actions and Events*, 19. o.: „Why on earth should a cause turn an action into a mere happening and a person into a helpless victim? Is it because we tend to assume, at least in the arena of action, that a cause demands a causer, agency an agent? So we press the question: if my action is caused, what caused it? If I

Az anomáliás monizmus elve szerint nem határozzuk meg „nomologikusan”, hogy mely okok mely indokokat, mely okok mely szabad és intencionális cselekvéseket konstituálnak, csak feltételezzük, hogy mindig léteznek ilyen okok.

A hármas kötél: tudat, test és a világ – Hilary Putnam

Hilary Putnam nézetét többször változtatta. Újabb írásaiban³⁸² „közvetlen realista” (*direct realist*) álláspontot képvisel, és sürgeti, hogy a tudat-test-világ hármasságot mindig együtt gondoljuk el anélkül, hogy bármelyiket is el próbálnánk választani a többitől. Davidson anomáliás monizmusát Quine-ra és Fodorra hivatkozva körben forgónak tartja, mondván, hogy két esemény azonosságát csak akkor lehet állítani, ha, tudjuk, ugyanazok a hatásaik vagy okaik.³⁸³ Ez a bíráló figyelmen kívül hagyja, hogy Davidson az azonosságot törvényszerűségekre hivatkozva nem kívánja bizonyítani, pusztán azt állítja, hogy minden mentális eseménynek oksági esemény felel meg.

Davidsonnal ellentétben Putnam kitart a referencia oksági elmélete mellett³⁸⁴ és ezzel összefüggésben továbbra is bizonyító erejűnek tartja az „agyak a tartályban” gondolatkísérletét,³⁸⁵ holott ez éppen a referencia okság-elméletére épülve eleve feltételezi, amit bizonyítani kíván. A gondolatkísérlet csak Isten nézőpontjában vagy abból, tehát csak Istennek lehet meggyőző. A gondolatmenet akkor lenne érvényes, ha nem tudnánk eleve, hogy agyak vagyunk-e a tartályban, vagy sem. A referencia oksági elmélete viszont kizárólag nem-

did, then there is the absurdity of infinite regress; if I did not, I am a victim. But of course the alternatives are not exhaustive. Some causes have no agents. Among these agentless causes are the states and changes of state in persons which, because they are reasons as well as causes, constitute certain events free and intentional actions.”

³⁸² Hilary Putnam, *Renewing Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, valamint *The Threefold Cord: Mind, Body and the World*, New York, Columbia University Press, 1994.

³⁸³ H. Putnam, *The Threefold Cord*, 37. o.

³⁸⁴ H. Putnam, id. mű 119. o.

³⁸⁵ V.ö. H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1992. (első kiadás 1981), 1–21. o.

tartályagyak számára tekinthető érvényesnek (természetesen még ez az érvényesség is vitatható, ahogy Davidson és Rorty vitatják is).

A tudat-test-világ összefonódottság mellett állást foglaló Putnam érvelését a kauzális referenciára és újabb, közvetlen, „interface”- nélküli realista episztemológiájára építi. Felfogásával olyan technikai irányultságú kutatókkal is összhangban van, mint Francisco Varela, aki szerint „a tudásnak ahhoz van köze, hogy egy olyan világban élünk, amely elválaszthatatlan testünktől, nyelvünktől és társadalmi történetünktől.”³⁸⁶ Putnam szerint a „pszichológiai karakterisztikák mint szabályok kontextus-szenzitív és rendkívül komplex módon individuáltak, és tartalmaznak külső tényezőket (az észlelt tárgyak természetét, azok elgondolását, a velük való cselekvést), szociális tényezőket és azokat a kivetítéseket, amelyeket természetesnek és természetellenesnek tartunk”.³⁸⁷ Putnam viaskodása a reprezentacionalizmussal – amit Rorty és Davidson elutasít – alapvetően a realista paradigma védelmeként manifesztálódik. Davidson és Putnam eltérő episztemológiai álláspontjának részletesebb elemzése azt a sejtést erősítheti meg, hogy világ és tudat kapcsolatának episztemológiai kérdései kemény problémák, melyek állandó dialóguskényszert fognak előidézni a filozófia és a kognitív tudomány között.

Antireprezentacionalizmus – Richard Rorty

Richard Rorty erős antireprezentacionalista programjával szerzett magának nevet nem csak az analitikus filozófia, hanem a kognitív pszichológia köreiben is. *Philosophy and the Mirror of Nature* című, valamint későbbi írásaiban hangsúlyozza, hogy a filozófia az újkorban

³⁸⁶ F. Varela, *Kognitionswissenschaft – Kognitionstechnik. Eine Skizze aktueller Perspektiven*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990. o. „Die Phänomenologen haben in tiefeschürfenden Detailanalysen gezeigt, dass Wissen damit zu tun hat, dass wir in einer Welt leben, die untrennbar ist von unserem Körper, unserer Sprache und unserer gesellschaftlichen Geschichte.”

³⁸⁷ H. Putnam, *The Threefold Cord*, 132. o.: „our psychological characteristics are, as a rule, individuated in ways that are context sensitive and extremely complex, involving external factors (the nature of the objects we perceive, think about, and act on), social factors, and the projections we find it natural and unnatural to make.”

vakvágányra terelődött azáltal, hogy szétválasztotta a megismerőt a megismert világtól, és kizárólag a megismerőt vizsgálta. Descartes óta létrejött egy steril szubjektum, mely szemben állt a világgal, és a feladat e szembenálló entitásnak, mint minden megismerés feltételének a vizsgálata volt. A szubjektum reprezentációs modelljének kiteljesedését Kant filozófiája jelentette, ahol a szubjektum mint minden cselekvés és megismerés abszolút feltétele jelent meg. Rorty a pragmatikus hagyományt folytatva a szubjektum hegeli, peirce-i, james-i és deweyánus modelljét elfogadva a reprezentációs modell elvetését javasolja. Nincs szükség a tudat további filozófiai vizsgálatára, bármi, ami a tudatról elmondható, elmondható a természettudományok segítségével. A *Philosophy and the Mirror of Nature* célja az, hogy „aláássa az olvasó bizalmát a ’tudatban’ mint valami olyasmiben, amiről ’filozófiai’ nézettel rendelkezhetünk, a ’tudásban’, mint olyasmiben, amiről ’elmélettel’ rendelkezhetünk, melynek ’megalapozása’ van, és a ’filozófiában’, ahogy azt Kant óta értették.”³⁸⁸ Rorty anti-episztemológiai programját komoly kritikák érték. Putnam például azzal védi a hagyományos reprezentacionalista filozófiai beállítódást Rortyval szemben, hogy bár lehetséges, hogy soha nem fogjuk feloldani a reprezentáció valamennyi paradoxonát és apóriáját, ám ez nem jelenti azt, hogy az episztemológiai kutatás ne lenne az ember átfogó megismerés-kalandjának nagy zászlóshajója. Az episztemológia és a filozófia kutatásai az emberiség legjobb és legnagyobb erőfeszítései, a gondolkodás határainak kutatásai közé tartoznak, és mint ilyenre mindig szükség lesz, amíg nyugati értelemben tudomány létezni fog.

A pszichológiai teljes objektivitásának lehetetlensége – Thomas Nagel

Thomas Nagel, Rortyval teljesen ellentétben átfogó és a hétköznapi fenomenológiai tudásból kiinduló reprezentacionalista szubjektum-

³⁸⁸ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979. 7. o.: „The aim of the book is to undermine the reader’s confidence in ‘the mind’ as something about which one should have a ‘philosophical’ view, in ‘knowledge’ as something about which there ought to be a ‘theory’ and which has ‘foundations’, and in ‘philosophy’ as it has been conceived since Kant.”

tumelméletével kételkedik abban, hogy bármiféle objektivisztikus vizsgálattal a tudat egésze föltárható lenne. Az objektivitás fogalmának részben kantiánus, részben fenomenológiai jellegű elemzésével azt próbálja kimutatni, hogy minden objektivitás egyben szubjektivitás is, és nem tudunk a világról maradéktalanul objektív képet fölvázolni.³⁸⁹ Nagel tézise az, hogy az objektivitás értelmünk eljárása, és felmerül a kérdés, hogy tudatunk és az „én”, az „objektív” világ részeként fogható-e föl. Az objektívként leírt világnak nincs középontja, sőt bizonyos értelemben még minőségei sincsenek. „A fizikai világ, ahogy lennie kell, nem tartalmaz szubjektív szempontokat, semmit nem tartalmaz, ami csak egy bizonyos perspektívából lenne megragadható.”³⁹⁰ A világ fizikai leírása azonban nem teljes, hiszen rendelkezünk olyan tapasztalatokkal, sajátos perspektívákkal, amelyek léteznek, bár a fizika nyelvén nem írhatók le. Ide tartozik ráadásul a fizikai világ leírását lehetővé tevő tudati és pszichikai tevékenység is, amelyet nem lehet a fizika nyelvén leírni. Nagel azt állítja, hogy ennek megfelelően a valóság többet magában foglal, mint amit a fizikai objektivitás-felfogás tartalmazhat.

Ahhoz, hogy a valóságot teljes egészében megragadjuk, a pszichikai „objektív” fogalmát is ki kell alakítanunk. Ehhez úgy kell fölfognunk magunkat, mint a világ részeit, ahogy az van: magát a pszichikait nem csak a belső perspektívából, de egy külső perspektívából is el kell tudnunk gondolni, ahogy a világban vagyunk. Ehhez a fizikai objektivitás-fogalom helyett általános objektivitás-fogalomra van szükség, amely feltételezi, hogy a világ valahogyan van, melyben a fizikainak ugyanúgy helye van, mint a pszichikainak. A pszichikai „objektív” elgondolásának, a saját magunk „én”-perspektívájának távolságtartó „szemlélésének” feltétele a képzelőerő, melynek segítségével a másik ember tudatát a magunkéhoz hasonlóan gondoljuk el. Ugyanakkor nem tudunk egy másik ember egyedi pszichikai világába teljes mértékben belehelyezkedni, hiszen akkor *teljesen* azonosulni kellene vele. Ezért Nagel szerint a fizikai teljes objektív megragadása lehetetlen. Nem kell ugyan a valamiként lévő világ képzetét

³⁸⁹ Nagel, Thomas, *Die Grenzen der Objektivität*. (Übersetzt und herausgegeben von Michael Gebauer), Stuttgart, Philipp Reclam 1991.

³⁹⁰ T. Nagel, i.m. 15. o.: „Die physikalische Welt, wie sie eigentlich beschaffen sein soll, enthält keine subjektiven Gesichtspunkte, sie enthält nichts, was nur aus einer besonderen Perspektive zugänglich wäre.”

föladni, de föl kell adni a képzetet, hogy a világ valaha is egybeeshet annak „objektív” megértésével. Nincs olyan privilegizált perspektíva, melyből valamennyi jelenség teljes mértékben megragadható lenne. Mindez nem idealizmus, és Thomas Nagel a következőképpen fogalmazza meg a tudatfilozófiára és a kognitív tudományra vonatkozó tézisé, mely szerint a teljes megismerésre való fizikalista törekvésnek episztemológiai határai vannak: „(Tézisem) a tudattal kapcsolatos idealizmus tagadására fut ki. A világ nem az én világom és nem is a mi világunk – még csak a fizikai világra sem igaz ilyesmi. Az idealizmust egészen egyértelműen vetjük itt el, mivel a világ olyan aspektusainak valóságosságát állítjuk, amelyeket *semmilyen* számomra rendelkezésre álló felfogással nem tudok megragadni – még azzal az objektív felfogással sem, amellyel az eredeti jelenségek tartományán túllépünk. Itt mutatkozik meg, hogy a materializmus végső soron az idealizmus egy formáján alapul: az objektivitás idealizmusán. Az objektivitás nem a valóság. Csak *egy* lehetőség, a valóság megértésére. De mivel minden objektív megértés mindig csak részleges lehet, kibővítésének kísérlete egyszerű okból mégis értelmes: A valóság objektív megértésének keresése marad egyetlen lehetőségünk, hogy a létezőre való ismeretünket kiterjesszük a *számunkra* adott jelenségformákon túlra. Még ha sok dolog valóságát el is kell fogadnunk, amelyeket objektíve nem lehet megérteni, és ha saját tapasztalatunk néhány, *csak* szubjektíve megközelíthető aspektusának nem eliminálható szubjektivitását is el kell ismernünk, a tudat objektív fogalmának keresése továbbra is lényeges része marad a tudás iránti általános törekvésnek. Ha ezt feladnánk, mivel szükségszerűen nem teljes, ez annyit jelentene, mintha lemondanánk a matematika axiomatizálásáról, mivel az nem lehet teljes.”³⁹¹ Nincs olyan perspek-

³⁹¹ Nagel, Thomas, id. mű. 30–31. o.: „Diese These läuft auf die Negation des Idealismus in bezug auf das Bewusstsein hinaus. Die Welt ist weder meine Welt, noch ist sie unsere Welt – noch nicht einmal auf die psychische Welt trifft so etwas zu. Wir verwerfen hier den Idealismus auf eine besonders unzweideutige Weise, denn wir behaupten die Wirklichkeit von Aspekten der Welt, die von *keiner* Auffassung, über die ich verfügen könnte begriffen werden könnten – noch nicht einmal von jener objektiven Auffassung, mit welcher wir über den Bereich der ursprünglichen Erscheinungen hinausgreifen. Hier zeigt sich, dass der Materialismus letzten Endes auf einer Form des Idealismus gründet: auf dem Idealismus der

tíva, amely teljesen megragadná a valóságot, a szubjektivitás áthatalmatlan határt jelent az átfogó világmegismerés számára. Nagel hangsúlyozza, az objektivisztikus, „tudományos” leírás számára soha nem lesz megközelíthető az, „*milyen egy lénynek*, pszichikai állapotban lenni ... a pszichikai szubjektív aspektusai csak a lény perspektívájából írhatók le ... míg a fizikai egyszerűen itt van és kívülről több perspektívából megragadható.”³⁹² A kognitív tudomány létrejöttével egyben láthatóvá válnak azok az episztemológiai határok, melyek kizárják azt az állítást, hogy a kognitív tudomány képes lesz a tudat teljes feltérképezésére, habár az agykutatásra és neurofiziológiára támaszkodó kutatásaival számos új összefüggést ismerhetünk meg önmagunkról, tudatunkról és világunkról is.

A gondolkodás kihívása

Ahelyett, hogy további részletekbe mennék, pusztán megemlítem azokat a nagy témákat, melyeken talán még évszázadokig törni fog-

Objektivität. Die Objektivität ist nicht die Wirklichkeit. Sie ist nur *eine* Möglichkeit, die Wirklichkeit zu verstehen. Doch obgleich jedes objektive Verständnis immer nur partiell sein kann, ist der Versuch seiner Erweiterung aus einem einfachen Grunde dennoch sinnvoll: Die Suche nach einem objektiven Verständnis der Wirklichkeit bleibt unsere einzige Möglichkeit, unsere Erkenntnis dessen, was es gibt, über den Bereich seiner Erscheinungsformen *für uns* hinaus auszudehnen. Auch wenn wir die Realität vieler Dinge einzuräumen haben, die sich nicht objektiv verstehen lassen, und die nichteliminierbare Subjektivität mancher Aspekte unserer eigenen Erfahrung anerkennen müssen, die *nur* subjektiv zugänglich sind, bleibt die Suche nach einer objektiven Konzeption des Bewusstseins einfach ein wesentlicher Teil des allgemeinen Strebens nach Erkenntnis. Würden wir es aufgeben, weil es notwendig unvollständig ist, so wäre dies, als würden wir auf eine Axiomatisierung der Mathematik verzichten, weil sie nicht vollständig ist.”

³⁹² Nagel, Thomas, id. mű, 108. „Es scheint aber *unmöglich* zu sein, dass ein physikalisches Bild der Welt auf solche Tatsachen einschließen könnte, die damit zusammenhängen, *wie es für ein Wesen ist*, sich in psychischen Zuständen zu befinden. ... die subjektiven Aspekte des Psychischen können nur aus der Perspektive des Wesens selbst ... erfasst werden, während das Physikalische einfach da ist und extern aus mehreren Perspektiven begriffen werden kann.”

ják a fejüket úgy a kognitív tudósok, mint a filozófusok. Tudni fogjuk-e valaha, hogy mit jelent másnak lenni, Wittgenstein oroszlánjának, Thomas Nagel denevérének, vagy akár Ned Block *Commander Data*-jának?³⁹³ Elfogadhatjuk-e Ned Block állítását, mely szerint miközben naturalisták vagyunk, ellenkező és perdöntő bizonyítékig nem tartunk tudatosnak semmiféle olyan fizikai realizációt, amely eltér a miénktől, ám külső reakcióiban és cselekedeteiben mindenben hasonlít hozzánk (*Commander Data*).³⁹⁴ Ned Block ezen állításának demonstrációját egy költőinek tűnő kérdéssel vezeti be, mely kérdés nagyon is reálisan tevődik föl a kognitív tudomány azon képviselői számára, akik komputerezált, digitalizált modellekkel közelítenek a tudathoz: „Az episztemikus probléma gyökere az, hogy egy tudatos teremtmény példánya, amelyre a tudatosság tudománya elkerülhetetlenül alapul, mi magunk vagyunk (ahol a „mi”-t úgy is konstruálhatjuk, hogy olyan nem-emberi teremtményeket is magában foglaljon, amelyek neurológiailag hasonlítanak az emberi lényekhez). De hogyan általánosíthat egy ránk alapult tudomány olyan teremtményekre, amelyek nem rendelkeznek a mi fizikai tulajdonságainkkal? Úgy tűnhetne, hogy egy más teremtményeket is befogadó fizikalizmusnak rájuk kellene alapozódnia elsősorban, de ezt nem lehet megtenni, hacsak mi már eleve nem tudjuk, hogy tudatosak.”³⁹⁵ Ez a kérdés-feltevés újrafogalmazza Putnam és Nagel kérdéseit: meddig „általánosítható”, meddig tehető objektívvá, milyen mértékig és milyen eszközökkel redukálható fizikai fogalmakra az, ahogy önmagunkat „találjuk”.

³⁹³ Vö. Nagel, Th., „What Is It Like to Be a Bat?”, *The Philosophical Review*, LXXXIII, 1974, 435–450.; Ned Block, „The Harder Problem of Consciousness”, *The Journal of Philosophy*, XCIX, no. 8. August, (2002), 391–425.

³⁹⁴ Ned Block, id. mű különösen 418.

³⁹⁵ Ned Block, id. mű 407. o.: „The root of the epistemic problem is that the example of a conscious creature on which the science of consciousness is inevitably based is us (where „us” can be construed to include nonhuman creatures that are neurologically similar to humans). But how can science based on us generalize to creatures that do not share our physical properties? It would seem that a form of physicalism that could embrace other creatures would have to be based at least in part on them in the first place, but that cannot be done unless we already know whether they are conscious.”

El fogjuk-e tudni valaha is mondani, hogy a heterofenomenológia segítségével leírtuk a Dennett-féle narratív gravitáció középpontját, és immár minden módszertani és a tudatosságot érintő kérdést megmagyaráztunk (*explained*)?³⁹⁶ Az agyat fogjuk szubjektumnak tekinteni?³⁹⁷ Vajon milyen lesz az a közös nyelv, amelyen az akarat-szabadságról vitázva kölcsönösen megértik egymást a molekuláris neurológusok, a kognitív tudósok és a filozófusok? És a fogalmak: hogyan fogunk bánni velük, tudván, hogy ha nem törődünk velük, majd ők törődnek velünk? Robert Brandom szerint a fogalmak tesznek bennünket emberré: azok a fogalmak, amelyek értelmes kijelentésekbe ágyazottak, és amelyek azáltal értelmesek, hogy inferenciális helyük van: következtetések premisszái vagy konklúziói lehetnek?³⁹⁸ Fogalmainkkal férünk hozzá molekuláris neurológiai struktúráinkhoz, melyek viszont maguk szolgálnak e fogalmak és inferenciális struktúrák alapjaiul – ha a kapcsolódásokat nem is tudjuk még.

Mind, Consciousness, Geist, Bewusstsein, lélek, tudat, elme – vajon mit fognak e szavak száz év múlva jelenteni? Ha egészen mást, mint ma, akkor éppen nagy része lesz azoknak a kutatásoknak, amelyeket ma kognitív tudománynak nevezünk, és amelyet hazánkban, nemzetközi műhelyekkel együttműködve, Pléh Csaba vezetett be és honosított meg. Semmi sem tűnik ma izgalmasabbnak, kihívóbbnak, inkább úttörőnek, mint ez a tudomány.

³⁹⁶ Dennett, D., *Consciousness Explained*, Boston, Little Brown, 1991.

³⁹⁷ Vö. a *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* „Hirn als Subjekt I., II.” címmel megjelent 2004/2-es és 2004/6-os tematikus számaiban G. Roth, W. Singer, H.-P. Krüger, J. Habermas, W. Detel, és U. Kasper által írott tanulmányaival.

³⁹⁸ Robert Brandom, *Making it Explicit*, Cambridge, Harvard University Press, 1994. és *Articulating Reasons*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

MICSODA TUDATOK

Néhány megjegyzés Dennett könyvéhez
és a tudatfilozófiához

Daniel Dennett a bostoni Tufts egyetem tanára, az amerikai tudatfilozófia kiemelkedő alakja, e tudományág egyik alapművének – a *Consciousness Explained* (A tudatosság elmagyarázása, 1991) – szerzője, 1995-ben megjelent könyvében Darwin fejlődéstani paradigmájának a tudatkutatásra alkalmazott eredményeit mutatta be (*Darwin's Dangerous Idea*). Eredeti nyelven és magyarul is 1996-ban megjelent *Kinds of Minds* című könyve (*Micsoda elmék*, Orosz István fordítása, Budapest: Kulturtrade, 1996 – a következőkben e könyv oldalszámaira zárójelben utalok) nem annyira a szakfilozófusoknak és a szaktudósoknak szól, legalábbis nem azon tudósoknak, akik a tudatfilozófia vagy az evolúció szűkebb kérdéseinek szakértői, hanem a szélesebb értelmiségi közönségnek és az egyetemek alsóbb évfolyamainak, akik jogosan várhattak már évek óta a tudatfilozófiáról egy szakszerű, de az úgynevezett általános műveltségnél többet nem feltételező művet. Mindez persze nem jelenti azt, hogy ne lennének e tudományágnak igen jó bevezetői éppen Dennett korábbi művei, vagy akár többek közt Gregory, Searle, Davidson, Putnam, Fodor, Thomas Nagel, Churchland vagy Varela írásai, ám e bevezetők inkább szakfilozófusoknak szólnak, olyanoknak, akik már legalábbis egy filozófiai studiumot tudhatnak maguk mögött. (Habár vannak, akik azt állítják, némely úgynevezett tudatfilozófiai műhöz túl sok egy előzetes filozófiai szakképzés.) Ebben az írásban néhány, a *Micsoda elmék* című mű által felvetett kérdést tárgyalok, melyek egyrészt a könyv tartalmával, másrészt a magyar szóhasználattal kapcsolatosak.

Az amerikai egyetemi filozófia egyre erősödő diszpergálódásában és differenciálódásában többek között két új tudományág nyer egyre nagyobb népszerűséget; az, amit tudatfilozófiának [*Philosophy of Mind*] és az, amit kognitív tudománynak [*Cognitive Science*] neveznek. Amerikában ma aki él és mozog a filozófiai színpadon, kötelességének érzi, hogy hozzászóljon e diszciplínák kérdéseihez. A kognitív tudomány a számítógépek fejlesztésének mintegy mellékterméke, mely olyan kérdések fölvetéséből eredt, mint „Milyen kapcsolat van a számítógépek által fölhasznált és földolgozott jelek illetve azok tartalma közt?“, „Rendelkezhetnek-e tudattal a magasan fejlett számítógépek?“, „Milyen módon tanulhatunk az agykutatásokból a számítógépek szerkezeti fejlesztéséhez?“, „Milyen módon segíthetik a számítógépek az agykutatást, az agy szerkezetének és működésének jobb megértését?“, stb. A kognitív tudomány mindig megőrizte szoros kapcsolatát a technikával, az antropológiával, a pszichológiával, a nyelvészettel, az idegtudományokkal, az anatómiával, a biológiával, biofizikával, biokémiával, bioelektronikával, biokibernetikával, egy szóval a kutatott „kognitív” jelenség hardware-jével, és mindig a hardware, illetve a hardware-rel szorosan összekapcsolt software felől próbálta megválaszolni a tudatra vonatkozó kérdéseket. A tudatfilozófia viszont inkább és elsősorban a software oldalán maradt, nem elégedvén meg annak szerkezetisége, működésmódja kutatásával, mindig fölvetette a megértés, az interpretáció kérdéseit is. Vagyis nem volt számára elégséges, hogy egy valamiféle szerkezet (számítógép, emberi agy, tudat) szimbólumokat dolgoz föl, hanem az is — sőt főképpen az — érdekelte, hogy ez a szerkezet tud-e arról, amit csinál és érti-e a használt nyelvet, azaz van-e „kognitív”, megértő és ebből fakadó cselekvő kapcsolata annak szemantikájával és pragmatikájával. A kognitív tudomány a tudat és jelenségeinek elsősorban a „technikai”, „tudományos” perspektíváival, a tudatfilozófia pedig a „filozófiai” szempontjaival foglalkozik.

Az imént tudatfilozófiának neveztem azt, amit az angol *Philosophy of Mind*-nak hív. A *mind* fordítása azonban az itt recenzált könyvben ugyanúgy, mint egyéb, magyarul megjelent tudatfilozófiai művekben (mint pl. a Pléh Csaba kitűnő fordításaiban megjelent Andy Clark, *A megismerés építőkövei* Budapest: Osiris, 1996 és Antonio R. Damasio, *Descartes tévedése*, Budapest: AduPrint 1996 könyvekben) következetesen „elme”, amihez néhány megjegyzést kell fűznöm. A *mind* a latin *mens* származéka, amelyből a magyar is képezi a *mentális*, akárcsak az angol a maga *mental* fogalmát, miközben a magyar például azt, amit az angol *mental illness*-nek vagy a francia *maladie mentale*-nak nevez, elmebetegségnek mondja. Itt tehát még működne az „elme” fordítás. A latin „mens sana in corpore sano” közmondást klasszikusan „ép testben ép lélek”-ként fordítják, ahol a mens mint „lélek” jelenik meg, holott ugyanakkor a „spiritus”-t is léleknek fordítják (mely utóbbit a német, akárcsak a „mens”-et általában „Geist”-nek, tehát „szellem”-nek fordít). A nagyobb baj az „elmé”-vel azonban az, hogy senki nem érti jelentését és az orvosi szaknyelven kívül egyáltalán nem része a használt magyar köznyelvnek. Nézzünk az „elme” fogalmának néhány magyar filozófiai használatát.

(elme = *Gemüt*) Kant *A tiszta ész kritikája* Kis János általi fordításában az „elme”, jobb magyar szó híján, a német *Gemüt* szónak felel meg. E megoldásban nemcsak az kifogásolható, hogy a nagyszótárakban nem szerepel ez a jelentés, hanem az is, hogy a *Gemüt* elsősorban és jellegzetesen kedélyt, lelkületet, érzelmet, természetet, kedvet jelent, az ember kedélyállapotát, vagy ha nagyon akarjuk, az ember általában vett alkatát. Amikor Kantnál a külvilág „megérint” (*affiziert*), akkor nem az elmét, hanem az emberi természetet, alkatot, kedélyt, az ember egészét érinti. Kantnál a *Gemüt* általános, helypótló fogalom, hiszen míg rendszerében az értelem és ész fogalmai nagyon speciális feladatokra vannak lefoglalva, addig a *Gemüt* semmire sem kötelez, pusztán valami, ami maga az ember, készen minden gondolkodásra és minden, a külvilágról érkező információ alakító-befogadására. Ha lehetséges itt egyáltalán közelítő fordítás (Derrida például franciára lefordíthatatlannak tartja, vö. *A szellemről*, Bp.: Osiris, 1995, 34.), akkor az inkább az „alkat”, „maga az ember” vagy legfeljebb a „tudat” lehetne.

(*Gemüt* = kedély) A *Gemüt* szót Heidegger *Sein und Zeit*-jének magyar fordításában a szótári alaknak megfelelően „kedély”-ként fordítják (*Lét és idő*, Budapest: Gondolat, 118.), akárcsak Kant *A gyakorlati ész kritikája* legújabb fordításában (Budapest: Gondolat, 1991, pl. 114.) Az előbbi gondolatmenet értelmében ezekben a fordításokban is megfelelőbb lenne az „alkat” fordítás.

(elme = *mind*) A *mind* szót a *Philosophy of Mind* német fordítói hol *Geist*-ként hol *Bewußtsein*-ként fordítják és *Philosophie des Geistes*-ről vagy *Bewußtseinsphilosophie*-ről beszélnek. A *Geist* magyarul szellemet jelent, és Hegel *A szellem fenomenológiájában* (*Die Phänomenologie des Geistes*) a *Geist*-et mindig is szellemnek fordították. A német, amikor *mind/Geist* fordítást használja, tudatában van, tudatában kell lennie e szó hegeli jelentésének és használatának. Ha a német fordítást szem előtt tartanánk, akkor vagy „szellemet” kellene fordítani (mint azt Ryle magyar fordítója tette), ám ezzel a magyar szóhasználatban mindjárt a „palackbazárást” is követelhetnénk, vagy „tudat”-ot, ami mellett megpróbálok itt indokokat fölhozni.

Általában a tudat, a szellem, a lélek, az ész és az értelem fogalmai körül a filozófusok közt mindig nagy volt az egyet nem értés. Valószínűleg azért, mert ahogy koronként vagy egyes korokon belül változott az emberkép, az embernek a világban elfoglalt helyéről, sorsáról és ehhez kapcsolódó „belső” mivoltáról való elképzelés, úgy változtak az emberre vonatkozó fogalmak értelmezései is. Jól ismertek az ógörög *nousz*, *pszükhé* és *pneuma*, a latin *mens*, *spiritus*, *ratio* és *intellectus* stb. fogalmainak gyakran nemcsak koronként, de egyes szerző különböző korszakaiban történő jelentésváltozásai. Köztudott, hogy az újkorban ezek a fogalmak új értelmet kaptak – hogy csak a legnagyobbakat említsük – Descartes, Hume, Kant, Hegel munkássága által, és az is nyilvánvaló, hogy a mai kutatások új tartalmat adnak egyes történetileg áthagyományozott fogalmaknak, míg másokat elfogadhatatlan konnotációik miatt a történelem szemétdombjára hajítanak.

Amennyiben kifejezési céljainkra általánosságuk vagy konnotációs terheltségük miatt használhatatlannak bizonyulnak a „maga az ember”, a „természet”, az „alkat”, a „szellem” fogalmai, még nem jelenti, hogy a *mind*-ot mint „elmét” kellene fordítanunk. Ez ugyanis nem fejez ki valamit, ami az angol fogalom legközvetlenebb és legkézenfekvőbb szemantikai tartalma, nevezetesen a tudatosságot. Ezt

a tudatosságot fogalmazza meg pl. Clark említett könyvében, amikor azt mondja, „mindazt, ami a hagyományos, szemantikailag áttetsző szimbólumfeldolgozásra tartozik, az *elme nézőpontjának* fogom nevezni.” (Clark, i.m. 12.) Nem lenne világosabb és érthetőbb, ha itt a *tudat nézőpontjáról* beszélünk? Dennett és Clark magyarul megjelent könyveiben a *mind*-hoz tartozó *mental* melléknevet a fordítás következetesen nem „elmésnek” vagy „elmei”-nek adja vissza, hanem mentálisként, minek következtében a magyar olvasóban nem tudatosul a két fogalom szintaktikai és szemantikai kapcsolata. Ezért azt javaslom, hogy a *mind* fogalmának magyar fordítása a *tudat* legyen, a *mental*-é *tudatos* és a gyakran „tudat”-nak fordított *consciousness* fogalmat fordítsuk *tudatosságnak*, a *Philosophy of Mind* pedig legyen a *tudat filozófiája* vagy egyszerűen *tudatfilozófia*.

A „mind” tartományához tartoznak a fájdalom, a szenvedés, a hangulatok és érzelmek is, és ezt a tudathoz is minden további nélkül hozzákapcsolhatjuk, hiszen ha nincs tudat, ha nincs „aki”, akkor nincs, aki *tudomásul* veszi a fájdalmat, a szenvedést stb. Márpedig ha nincs tudomásulvétel, akkor ezek a szubjektív állapotok *mint* szubjektívek, valakinek az érzelmi állapotai (*sentience*) sem tekinthetők létezőknek. A gyakran emlegetett *mind-body* fogalompár is érthetőbb magyarul mint „tudat-test” semmint „elme-test” pár. A Dennett könyvéből – ahol az „elme” fogalma minden oldalon előfordul – kiragadott néhány itt következő idézet kiválasztásával azt próbálom demonstrálni, hogy a „tudat” fogalma megfelelőbb az adott szövegek környezetekben. (A Dennett-könyben egy további fordítói fogalomhasználat motivuma sem világos: nevezetesen, hogy a fordító a *pattern* angol szót miért nem annak magyar megfelelőjével, a „mintá”-val fodítja, és miért igen leleményesen – *pattern*-nek.)

Elme és tudat

Dennett szerint mondhatjuk, „én és a kutyám”, ám furcsán nézének ránk, ha azt mondanánk „én és a kagylóm”. Ennek oka, hogy a „kutyának van elméje”, míg a kagylónak nincs. Mennyivel érthetőbb a mondat, ha azt mondjuk, a „kutyának van tudata”, a kagylónak pedig nincs. (12.) Nem beszélve arról, hogy erkölcsösséget nem az „elméseknek”, hanem a „tudatosoknak” tulajdoníthatunk. (12) Ha

valaki megérti a kimondott szavak értelmét, annak saját értelme, tudata van, és nem elméje, mint ahogy a fordítás sejteti: „Innen tudom, hogy Önnek kedves olvasó/hallgató van elméje”. (15.) Ha bárki megérti szavainkat, az tudatos lény és nem elmés lény. Az „elmés” jelzőt inkább egy kijelentésre, tréfára szoktuk fenntartani. Ha valaki megérti amit mondunk, azt nem inkább olyan valakinek tartjuk, akinek tudata van? Dennett becsületszavát adja: „Nekem is van. Becsületszavamra elhiheti.” Miért kell itt a becsületszó? Mert nem valami külső, objektíve megállapítható tényről van szó, hanem valamiről, amiről „belülről” *tudunk*. Márpedig belülről tudatosak, tudatos lények vagyunk és nem elmések. (15.) Amikor pedig „mentális” életről beszélünk, nem lenne jobb, ha „tudatos” életéről beszélnénk? A *mind*/elme megoldásnál ugyanis kénytelenek vagyunk a *mental*/mentális megoldást a *mental*/elmés helyett választani, ahol, mint említettem a magyarban eltűnik a közös fogalmi és szemantikai eredet. Ezzel szemben a „tudat” és tudatos” fogalmak alkalmazásával a magyar kifejezésben is megőrizhetjük a közös gyökeret. (19.) Nem beszélve arról, hogy a belső perspektíva meglepte annyit jelent, hogy tudatunk van, tudatosak vagyunk, és nem azt, hogy elménk van, elmések vagy mentálisak vagyunk. Dennett szerint az, hogy valakinek *mind*-ja van, azt jelenti, hogy van szubjektív nézőpontja, vagyis „belül” is van valamije és nem csak annyit ér, mint egy szikladarab, vagy forgács. Akinek *mind*-ja van, annak „számítanak a dolgok”. Márpedig a szubjektív nézőpont inkább a tudatos semmint az elmés lények sajátja. (21–22.) (A következőkben ha Dennett könyvéből idézek, az „elmé”-t következetesen „tudat”-ra változtatom.)

A tudatfilozófia kérdőjelei

A tudatfilozófia kutatási fókusza, mint neve is mondja, „az”, amit emberi tudatnak neveznek. A számítógépek fejlődése és az agy biológiai, biofizikai és biokémiai kutatásai új lendületet és új reményt adtak azoknak a törekvéseknek, hogy megértsük az emberi agyműködést és a hozzá valamilyen módon kapcsolódó vagy azzal „azonos” észet, értelmet, tudatot, azt, amit Descartes „gondolkodó dolognak”, Kant „transzcendentális appercepciónak” vagy „transzcendentális öntudatnak”, észnek és értelemnek nevezett, tehát azt az *adott-*

ságunkat, hogy gondolkodunk, értelmesek és eszesek vagyunk, a világot valamilyen módon képesek vagyunk megismerni, sajátos módon nyelvet használunk, és mindezek mellett *tudjuk* is, hogy mindezt csináljuk, vagyis, ahogy Kant mondja, mindezen *saját* aktivitásainkat kíséri az „én gondolkodom” tudata. A tudat mai kutatásai olyan kérdéseket vetnek föl, mint hogy milyen biológiai szerkezet kapcsolódik a gondolkodási folyamatokhoz, csak egyetlen „hardware”-nek, az emberi agynak van-e tudata, avagy más szerkezeteket, például elektronikaiakat, egyéb műtárgyakat, vagy éppen egyéb biológiai rendszereket, az embertől eltérő élőlényeket, például majmokat vagy delfineket is elképzelhetünk a tudatosság hordozóiként, miként állapíthatjuk meg, hogy másnak tudata van, a többi élőlénynek van-e tudata, stb. (Jegyezzük meg, hogy egyes filozófusok, mint Richard Rorty kétségbe vonják, hogy szükséges lenne az ember megértéséhez a „tudat” fogalma. Ezt a kérdést a *Philosophy and the Mirror of Nature* könyvének második fejezete taglalja, melynek címe *Persons without Minds*, azaz „Személyek tudatok nélkül”. E kétségbevonás filozófiatörténeti és kortárs kontextusára azonban itt nem térhetünk ki.)

Dennett könyve hat fejezetében vázolja a tudatkutatás mai állását, figyelembe véve a biológia, kibernetika, robot-technológiák, fizika, kémia, nyelvfilozófia, archeológia eredményeit. Filozófusi mivoltához képest meglehetősen nagyvonalúan fogadja el a számára tetszetős elméleteket, anélkül, hogy ismeretelméleti vagy módszertani agályokat fejezne ki a szaktudományok állításai kapcsán. Mintha mindaz irreleváns lenne, ami a tudományfilozófiában és az ismeretelméletben e században történt, mintha csak a „tudományosan” feldolgozott empiria számítana. Egyáltalán eszébe sem ötlük az a súlyos probléma, hogy az agy-, illetve tudatkutatásban az agy, illetve a tudat úgy vizsgálja „önmagát”, hogy végsősoron nem magát, hanem más agyat és más tudatokat vizsgál, és feltételezi, hogy mindaz a *saját* vagy bármely élő ember agyára-tudatára is érvényes. Amikor egy agykutató egy biológiai agyat vizsgál anatómiai vagy elektronikai módszerekkel, mindig a *külső* perspektívát vizsgálja, ráadásul gyakran egy elhunyt személy agyát. Mennyiben lehet egy már nem élő személy agyának anatómiai és elektronikus vizsgálatából egy élő személy agyának működésére következtetni? Ezt a kérdést soha nem tudjuk megválaszolni, hiszen a halál szakadékoságán soha nem tu-

dunk oda-vissza átkelni. Az *onnan*, a halott ember agyából nyert információk mindig eltérők lesznek egy élő ember agyműködéséről nyerhető információktól. De tegyük föl, hogy legújabb nem invazív vagy nanotechnikai módszerekkel az élő ember agyát is „teljes”, átfogó módon tudjuk vizsgálni. Ekkor méréseinkből fizikai, elektronikai és kémiai folyamatok sokaságát kapjuk, de miként tudjuk megállapítani, hogy a vizsgált agy tulajdonosa a vizsgálat során *éppen* mire gondolt vagy mit érzett? Létesíthető lenne egy-egy értelmű megfeleltetés a külső és a belső perspektíva, az elektronikai, kémiai stb. mérési adatok és a gondolatok, érzelmek közt? Thomas Nagel híres gondolatkísérlete szerint egy agy nem invazív fizikai-biológiai feltérképezése és teljes folyamat-nyomonkövetése mellett sem tudnánk függvényeinkkel és görbéinkkel reprodukálni azt, amit alanyunk érez, amikor például egy általa finomnak tartott csokoládéba harap. Milyen megfelelés állapítható meg ezen érzés és a mérési görbék közt? Az a konkrét érzés, mint az „én érzésem”, miként jeleníthető meg és regisztrálható „külső” módszerekkel? Pedig a csokoládé ízének érzése pusztán az egyik legegyszerűbb érzésünk, „gondolatunk” az asszociációk, érzelmek, elméletek, cselekvési mérlegelések, vonzódások és taszítódások belső világához képest. A tudatfilozófia e finomszerkezeti „szupervenenciális” problémái Dennett számára kevéssé számítanak.

Ami számít

Dennett első számú kérdése, hogy milyen jegyei vannak a tudatnak, mikortól, milyen tulajdonságok megléte esetén tekintünk valamit vagy valakit tudatosnak. Azaz mitől függ, hogy számítanak valakinek egy adott rendszerben a dolgok: „... a különbség aközött, hogy valaminek van-e tudata, vagy nincs – aközött, hogy valaminek megvan a maga szubjektív nézőpontja, vagy pedig mindene csak kívül van, és semmije nincs belül, mint amilyen a szikla vagy az eldobott forgács, vagy a köröm – nyilvánvalóan minden-vagy-semmi különbség. Sokkal nehezebb elfogadni, bármennyit vizsgálódjunk is, soha nem fogjuk megtudni, hogy mondjuk a rák páncélja vagy egy robot csillogó műszerfala mögött *vajon van-e ott valaki, akinek számítanak a dolgok.*” (21–22.) Ez a kérdés nem annyira önmagunk közvetlen

„tudomásulvétele” miatt égető, hanem a minket körülvevő világgal való bánásmódunk szemszögéből. Hiszen, ha rajtunk embereken kívül fölfedezünk tudatokat, akiknek „számítanak a dolgok”, akkor ebből az következik, hogy attól a pillanattól fogva „etikusan”, morális mérlegelések figyelembevételével kell velük bánnunk. Ha szenvedni képesek, nem szabad velük kísérleteznünk, kihasználnunk őket, stb. De természetesen a fő probléma mindmáig, hogy nincs semmi eszközünk arra, hogy az emberin kívüli lehetséges tudatokat fölismerjük, vagy azokba behatoljunk. Még embertársaink tudatairól is csak „becsületszóra” tudunk, illetve minden bizonyítási lehetőség nélkül elfogadjuk, hogy nekik is olyan belső tudatuk van, mint nekünk. Hogyan kérjünk ezügyben „becsületszót” egy az embertől különböző, nem emberi nyelvet beszélő lénytől, legyen az egy földi biológiai lény, állat vagy növény, robot, vagy bármi más? Figyelembe kell vennünk azt is, hogy az általunk ismert tudatosság kutatása egyben a szenvedésképesség kutatása is, hiszen „a szenvedésre való képesség többet számít minden morális megfontolásban, mint az, hogy képesek vagyunk-e a jövőre (és bármi másra a nap alatt) vonatkozó homályos és bonyolult fejtegetésekre.” (164.) Rorty egyenesen a szenvedésre való képességben és az ebben való szolidaritásban látja az ideológiák és vélemények különbözősén áthatoló emberi egyetértés lehetőségét. Persze sem Dennett sem Rorty nem mennek el odáig, hogy felismerjék, a világ óvása, a környezet és a természet tiszteletteljes védelme nem pusztán ezek szenvedésre való képességén vagy tudatosságán múlik, hanem a sajátunkén is: hiszen mi valóban elválaszthatatlanul be vagyunk ágyazva a természeti világba, így minden környezetpusztítás, állatkínzás, stb. valójában minket is, mint „egyeket” a természettel, mint a természet részeit pusztít és kínoz.

Dennett a tudatot evolutív fejlődésén keresztül próbálja megérteni. Ennek során két egymástól világosan szét nem választott, és talán szét sem választható utat jár be. Egyrészt az evolutív biológiára támaszkodik, másrészt a biofizikai, biokémiai kutatásokra, melyek a szervezetek összetételét, szerkezetét és funkcionálását kutatják. A megértésben egy sajátos, általa kidolgozott antropomorf és antropocentrikus intencionális alapállás [*intentional stance*] segíti, mely „úgy kezeli az adott entitást, *mintha* az racionális ágens volna, amelyet ‘cselekedetei’ ‘megválasztásában’ ‘elképzelései’ és ‘törekvé-

sei' irányítanak". (34) Más szóval Dennett internális teleologizmust gyakorol, ahol a rendszerek maguk szabják belső szükségleteiknek megfelelő céljaikat és ezek elérésére szolgáló cselekvési stratégiáikat. Ő maga ezt a teleologikus gondolkodásmód „alesetének” tekinti, ahol a dolog maga „egy bizonyos fajta ágens”. (37.) Valójában itt ténylegesen nincs másról szó, mint a teleologikus gondolkodásmód – korábban német filozófiai környezetben Robert Spaemann által is, habár más módon javasolt³⁹⁹ – kiterjesztéséről, és a biológiai világ megértésére alkalmazott módszerről, amennyiben a biológiai entitások belülről vezéreltek. E gondolkodásmóddal Dennett felismeri, hogy a biológiai világban ön- és fajfenntartó célszerűség működik, és ez bizonyos nem-tudatos intelligenciát feltételez. Azaz Dennett szerint a biológiai világ értelmesen működik, és milliárdnyi példát találunk arra, hogy a világ értelmes, de nem gondolkodik, tehát nem tudatos. (156.) Mintha a biológiai „intencionalitása” a tudat értelmi szintjén ragadt volna meg, az ész egységesítő és az öntudat végső összefoglaló funkciója nélkül. Az emberi tudat, mely nem csak értelmes, de tudja is hogy az, milliárdnyi elődjét ismerheti föl az élőlények működésében, és nagy számú együttműködőjét, készséges „munkatársát” magában az emberi szervezetben.

Dennett számára nemcsak az emberi szervezet, de az egész világ tele van intencionális állapotokkal és mint Nicholas Humphrey e könyvről írott recenziójában kiemeli (*The Journal of Philosophy*, vol. XCIV, Nr. 2, February 1997, 97–103), az intelligens működés megvalósulásainak egy közbűlső foka az ember. Az emberi szervezet (amely tudat és test együtt, sőt Dennett javaslata szerint a test a tudat része) intelligens egységekből, „mini bölcs testekből” áll, lefelé és fölfelé, miközben maga is egy intelligens, „bölcs” vagy intencionális lény. Amikor azt mondjuk, hogy valaki a „csontjaiban érezte”, hogy mit kell tennie, akkor a benne levő minitudatok és a minitudatok minitudatainak evolutíve tárolt életfenntartó „ösztöne” sugallja a „központi” tudatnak, hogy mi a teendő. A környezethez és a világhoz alkalmazkodó evolutív tudatosság és racionalitás így minden egyéb, mint lineáris gondolatmenet vagy „argumentáció”. Ily módon ahelyett, hogy „belső” lenne, minden racionalitás és minden intencionalitás származékossá és végsősoron naturalizálttá válik. Az em-

³⁹⁹ Vö. Spaemann, R., Löw, R., *Die Frage Wozu*, München: Piper, 1981 és 1985

beri szervezeten túli világ, a nyelv és a kultúra világa pedig intencionális és intelligens maga is és arra készíti a benne élő lényeket, hogy maguk is racionálisan és intencionális állapotuknak megfelelően cselekedjenek.

Dennett a biológiai értelmesség evolúciós szerveződését nyomon követve megállapítja, ahhoz, hogy az értelemből tudat legyen, még olyan tényezőknek kell a vak intencionális állapot mellé lépniük, mint a „jövő megalkotása”, az információk tárolása, szelekciója és szimbolizálása. Mindezek kialakulását korábbi, *Darwin's Dangerous Idea* című könyvében (melyet a *Micsoda elmék* fordítója hol „Darwin veszélyes elmélete”-ként [27.], hol „eszméi”-ként [87.] fordít) foglalja össze, ami a tudatfilozófia és a biológia darwini és intencionális gondolkodásmódú értelmezésének tekinthető.

Dennett pragmatizmusa

Dennettnek nemcsak biológia-, hanem filozófiaelfogása is darwinikus, legalábbis nagyon hasonló értelemben, mint ahogy John Dewey pragmatizmusa darwini volt. Ez a fajta Dennettnél is meglévő pragmatizmus jövő- és empiriaorientált, de viszonylag kevés érzéke van a „hagyományos” szubtilitásokhoz. A filozófiának a történeti időhöz, a gyakorlathoz, a filozófusi tennivalóhoz való viszonyát illetően radikálisan új attitűdöt javasol, nem megoldásokat, magyarázatokat és főleg nem „leiskolázást” vár tőle, hanem olyan kérdéseket, amelyek előrelendítik mind a filozófiai, mind a tudományos kutatásokat. A jövő számít, *mint egy jobb jövő alakítása*: „A tudat feladata a jövő megalkotása” (63.), mert ahhoz, hogy „bonyolultabb kapcsolatba lehessen lépni a világgal, [...] gyorsabb, messzebb látó tudatra volt szükség, olyanra, amely több és jobb jövőt képes létrehozni” (85.) ahol a jobb jövő persze és elsősorban azok a módosulások, amelyeken az organizmus „*a terepróba során előforduló események hatására*” keresztülmegy. (89.) A világ önmagában nem jó, hanem olyan amilyen, és az organizmusok az amőbáktól a politikai-társadalmi szervezetekig – köztük mi magunk emberek mint szervezetek – akkor jók, ha a világhoz a legmegelőbbben alkalmazkodnak. Ám ez a pragmatikusok számára soha nem vak hozzáídomulás. A világ az organizmuson *keresztül* az organizmus számára maga is jóvá

válhat. A világ csak a benne működő bármilyen organizmus által lesz „jó”. A világ, az ember, a tudat, a társadalom a pragmatikus számára *már mindig műtárgy*, ahol a cselekvés, a megismerés és a tudat kialakulása és fejlődése egymástól szétválaszthatatlanok. A pragmatikus alkalmazkodása tehát kreativitás, jobbítás és egyben környezetjavítás is.

A környezet komplexitása alkalmazkodásra, cselekvésre készítet, ám ehhez a világról valamiféle képpel, „képzzettel” kell rendelkezni ahhoz, hogy segítségével cselekvési alternatívákat dolgozzunk ki. Ezeknek a cselekvési alternatíváknak mindig valamilyen módon tartalmazniuk kell a világ struktúráit is. A szervezettel kapcsolatba kerülő külső struktúrák, melyeket esetenként Dennett „szabadon lebegő indokoknak” nevez, belsővé válnak, és ez a belsővé-válás vezethet a tudat kialakulásához. Ismeret, cselekvés és tudat szétválaszthatatlanul egyetlen aktivitást jelentenek: „A műtárgykészítéskor hangoztatott maxima segítségünkre lehet a dolog tisztázásában: ha az ember ‘maga csinálja’, akkor megérti. Hogy egy szabadon lebegő indokot erősen lehorgonyozzunk egy ágenshez, vagyis hogy ez az *agens saját* indoka legyen, ehhez az kell, hogy az ágens ‘csináljon’ valamit. Az indok reprezentációját meg kell komponálni, szerkeszteni, kialakítani, felülvizsgálni, manipulálni, majd alkalmazni.” (136.) Ezek a kialakuló tudatok ugyanakkor bizonyos értelemben maguk is „szabadon lebegő indokok”, amennyiben a világgal interakcióban levő „popperi teremtményeknek” a „világra vonatkozó hordozható tudásának magában kell foglalnia valamiféle tudáscsírát – know-how-t – a világnak arról a mindig jelenlévő részéről, ami *ő maga*.” (144.) Ugyanis ez alapján „tudja”, hogy mi jó „neki”.

Mintha visszatérnénk egy módosított platonizmusához, hiszen a platóni jó ideája annak alkotó elve, hogy a többi idea konkrét dolgokat strukturáljon, azaz minden valós létező az egyetemes létstruktúrák felé irányuljon. A Dennett-i jó pedig az, ha az adott szervezet megfelelően, önmaga számára hasznosan irányul a környezeti struktúrák felé. A belső irányított mozgás elvét Platón „léleknek”, *pszükhé*-nek nevezi, Dennettnél ez lesz a tudat. Nincs jó, csak a *jobb* szervezet, jobb társadalom, jobb tudomány, jobb gyakorlat lehetősége, mint feladat, ahol az ágens maga is *része* társadalmi és természeti környezetének. A Dennett-féle pragmatizmus mintha Kant elvét is visszhangozná – amely szerint „megszorítás nélkül jónak” csak a jó akaratot

tarthatjuk – úgy módosítva, hogy egyedül a jó gyakorlat, a *mindig jobb jövő* (szándéka) jó. Könyve első mondata éppen ezt a felfogását tükrözi: „Filozófus vagyok, nem tudós, és mi, filozófusok jobban tudunk kérdezni, mint válaszolni.” A filozófia története inkább rossz gondolkodási szokások története, semmint valami, amire ma még támaszkodhatnánk: „Hogy jobb kérdéseket találjunk, szakítsunk a régi beidegződésekkel és kérdezési tradíciókkal, mindez rendkívül bonyolult része a magunk és a világ megértésére irányuló nagyszabású emberi vállalkozásnak.” (7.) Ehhez képest Dennett fogalmainak zöme érthetetlen lenne a filozófiatörténet és „régibei” valamelyes ismerete nélkül, nem beszélve arról, hogy ezek nélkül létre sem jöhettek volna.

Platón idealizmusa, Kant transzcendentális etikája és Dewey demokratikus altruizmusa Dennettnél mint evolúciós kényszer jelenik meg. Ha nem teremtünk jobb világot, ha nem hozunk létre jobb tudományos elméleteket, ha nem lesz jobb, humánusabb, demokratikusabb társadalmi gyakorlatunk, akkor a *rossz*-at választjuk, és evolúciós értelemben az „organizmus” (a társadalom, az egyed, a tudományos elmélet) halálra ítéltetik. Dennett Platón *Menon*-jára hivatkozva állítja: „Vegyünk szemügyre egy egyszerű organizmust – mondjuk egy amóbát –, amint a laboratóriumi tál alján határozottan afelé a sarok felé tart, ahol a táplálék van, és elkerüli a mérgező anyagot tartalmazó sarkot. Ez az organizmus a jót keresi vagy a rossz elől menekül – mégpedig a *saját maga számára jót vagy rosszat*, nem pedig olyasmit, ami egy mesterséges tárgyakat használó ember számára jó vagy rossz. Minden racionális ágens alapvonása, hogy a saját javát keresi”, ahol az amóba persze abban az értelemben „racionális”, hogy „cselekvései” kiszámíthatók. Majd így folytatja: „Ezzel csak másféle formában fogalmaztuk újra Szókratész érvelését a *Menon*-ban, amikor azt kérdezi, vajon valaha is valaki tudatosan törekszik-e a rosszra? Velünk, intencionális rendszerekkel néha előfordul, a rosszra törekszünk, félreértés vagy félretájékoztatás vagy tiszta örület következtében, de a racionalitás természetes velejárója az, hogy arra törekszünk, amit jónak tartunk. A jó és a jó keresése közötti konstitutív viszony az, amit elődeink természetes kiválasztódása vezetett be – vagy inkább erőszakolt ki: azok a lények, amelyek szerencsétlenségükre genetikailag úgy lettek beállítva, hogy a rosszat keressék a maguk számára, hosszú távon kihalnak. Nem véletlen,

hogy a természetes kiválasztódás fennmaradt termékei azt keresik (vagy 'keresik'), amit jónak tartanak (vagy 'tartanak')". (40.) A jó keresésének konstitutív felfogása az, ami a tudományok folyamatos előrehaladását, a demokratikus társadalom intézményeinek javítását eredményezi. A pragmatizmus így módon a dennetti intencionalitás formájában a biológiai, társadalmi, tudományos rendszerek „védőangyal”-elmélete lesz, ahol a védőangyal mintegy az „organizmusok növekvő jövőtermelő hatalmát” (89.) hivatott „őrizni”: minden ami a saját helyesen értett szempontjából a jóra törekszik, tehát saját tényleges belső célszerűségét követi, az önmagának a fennmaradását, erősödését, javulását eredményezi: „Amikor egy entitás intencionális értelmezése mellett döntünk, akkor mintha védőangyala szerepébe helyezkednénk bele, s gyakorlatilag azt kérdeznénk: 'Ha én volnék ennek az organizmusnak a helyében, mit tennék?' És ezzel feltárjuk az intencionális alapállás antropomorfizmusát: minden intencionális rendszert úgy tekintünk, mintha hozzánk hasonló lenne – miközben persze nem az.” (40.) De vajon Dennett érvelésének nem éppen az a lényege, hogy *számunkra* – kutatók, gondolkodók, megismerők számára – éppen *hozzánk* hasonló? Nem nehéz ebben az érvelés-struktúrában – és ezt eddig a Dennettel vitázó vagy őt értékelő szakirodalom még nem vette észre – a pragmatikus gondolkodás peirce-i kialakulását döntően befolyásoló Kant kategorikus imperativusza metamorfikus megjelenését felismernünk. Az intencionális értelmezés így kategorikus-imperativuszi értelmezés lesz, hiszen Kant ezzel az elvével azt a felszólítást fogalmazza meg, hogy „Cselekedj úgy, hogy a cselekedeted maximájában rejlő törvényszerűséget szívesen és ellentmondásmentesen tekinthesd egy olyan természet törvényének, melynek te magad is része vagy.” (Nem szó szerinti, hanem tartami idézés.) Persze az itt mondottak ellen föl lehet hozni, hogy Dennett rendszere „önös” rendszer, míg Kanté a kollektivitás, az „egész” törvényszerűségét, a „célok birodalmát” tételezi. De ez csak a látszat. Ugyanis Dennett nem azt mondja, hogy mit tesz az organizmus saját célszerűsége érdekében, hanem miután azt állítja, hogy az organizmus valójában környezete, a világ része (144.), azt kérdezi, ha *én* lennék ott, mit tennék. E behelyettesítés mozzanata lényegileg oldja föl a kizárólagos önösséget és a másik – az amőba, a világ, a társadalom tagjai – iránti érdeklődést tanusítva kollektivitást, közösséget, „erőn alapuló és erőteljes, evolutíve sikeres demok-

ráciát” sürget. (Ugyanakkor hozzá kell tennünk, hogy a legjobb szándék sem biztos, hogy jó eredményre vezet, a védőangyal-szerű intencionális alapállás sem garancia a sikerre. Előfordulhatnak esetek, amikor éppen a környezet átláthatatlan komplexitása miatt egyes részletek figyelmen kívül hagyása vagy a véletlen vezet éppen a jó eredményre. Stephen Toulmin Berlinben tartott előadásában hozta a példát, amikor Japánban, az osakai öbölben a mesterséges repülőtér-sziget építéséhez hozzáfogtak, a környezetvédők a bőséges halállomány védelmére aktivizálódtak. Ám a munkák során hamarosan kiderült, hogy a halak nemhogy kipusztultak volna, hanem szaporodni kezdtek, mivel a sziget alapjaiban új lakó- és utódgondozási helyeket találtak. A japán mérnökök azonnal számos új tengeralatti állványt építettek, ezzel segítettő a halszaporodást.⁴⁰⁰)

Az európai-kontinentális filozófia kevésbé foglalkozik az empirikus tudományok „tartalmi” állításaival, tehát az evolúciós tudatelméletet is bizonyos fenntartó várakozással figyeli. Ez a filozófia manapság inkább visszavonul önmagába, és nyelvfilozófiai, fenomenológiai esetleg filozófiatörténeti kérdésekre összpontosít. Az amerikai filozófia számos képviselőjének munkásságában viszont „avantgarde” módon az empirikus tudományok előtt próbál járni. E két huszadik századi filozófiai alternatíva különösen is nyilvánvalóvá vált, miután a tudományfilozófia Feyerabenddel „bedobta a törölközőt”, hiszen mindenki által elfogadott tényné vált, hogy túl gyors a tudományfejlődés ahhoz képest, mint ami egy külső filozofikus megfigyelő számára követhető lenne. Ekkor a filozófus vagy lemond a tudományokkal való foglalkozásról, vagy kijelenti, hogy „előtte” jár. Az ismert fizikus és tudományfilozófus Samuel Schweber egy a *Scientific American*-ban megjelent írásában bemutatta, hogy a tudományokban a módszertani sokféleségek és az ellentétes feltevések annyira elterjedtek és egymástól divergálva fejlődtek, hogy immár lehetetlenségnek tűnik bármely tudományt egyetlen paradigma szerint értelmezni. (Vö. FAZ, 4. Dez. 1996, Nr. 283, S. N5) Az amerikai Quine, Feyerabend kortársa, és bizonyos értelemben a rendszeresség tekintetében ellenpólusa úgy véli, hogy azokat az ismeretelméleti és tudományelméleti kérdéseket, melyek megoldását eddig a filozófiától várták, ezentúl a tudományoknak kell kutatni, ám hogy melyik

⁴⁰⁰ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 4. Dez. 1996, Nr. 283, S. N5

legyen az a tudomány, ezt pontosan nem mondja meg. Nos, Dennett ez utóbbi elgondolás avantgard kivitelezői közé sorolható, feltehetően azzal a szándékkal, hogy olyan filozófiát műveljen, amely a tudatról szóló tudományok egységesítő és evolutív szemléletét adja, amely víziójával a tudomány előtt jár. Hiszen egyébként meglehetősen szinkretikus kísérletének nem sok értelme lenne és ez a műve nem lenne több, mint a kortárs szakirodalom saját elméleteivel és fogalmaival való elbeszélő összefoglalása.

Valószínűleg nem véletlenül, mintegy önmagát „bebiztosítandó”, Dennett azzal kezdi könyvét, hogy „Filozófus vagyok ...” (7) és azzal fejezi be, hogy „a szerző filozófus” (169.). Azt akarja ezzel mondani, hogy inkább kérdéseket tesz föl, semmint válaszolna azokra. Könyve izgalmas, kreatív, a kérdőjeles pontokat kiemelő összefoglalója mindannak, ami *ma* a tudatfilozófiában történik. Ám filozofikusnak pusztán abban a quine-i „helyátadási” értelemben tekinthető, hogy az episztemológia átadja helyét az olyan empirikus tudományoknak, mint például a kísérleti pszichológia. Aki a tudat apparátusának empirikus kutatásai és empiriára épülő elméletei, valamint a kutatások kérdőjeles pontjai iránt érdeklődik, kevés jobb bevezetőt találhat ennél a könyvnél. Aki viszont hagyományos értelemben vett filozófiai refleksiót keres, azt más könyvekre utalnánk. Ámbár sokan vannak, akik úgy gondolják, ez a(z új) filozófia.

TUDAT, TUDATOSSÁG ÉS HETEROFENOMENOLÓGIA

Daniel Dennett metodológiájának kritikája

Az emberi tudatosság vizsgálatáról beszámoló tanulmányokban újra meg újra megjegyzéseket találhatunk a mentális jelenségek két oldaláról: egyrészt az anyagi „factum brutum”-ról, az agyról, másrészt a tudatosságról vagy tudatról. Az agy fizikai tárgy, vizsgálható a fizikai tudományok eszközeivel, míg a tudat esetében erre nincs lehetőség. Fizikai, biológiai, neurológiai vizsgálatokat végezhetünk, adatokat nyerhetünk, melyeket feldolgozhatunk kémiai, fizikai és matematikai formulákkal, tele e tudományok elméleteivel. De úgy tűnik – és a következőképpen emellett szeretnék érveket felhozni –, hogy metodológiai korlátok állnak azelőtt, hogy az anyagi szerkezetű agyat közvetlenül azonosíthassuk a tudattal. Ennek következtében az agy eseményei nem tekinthetők minden további nélkül mentális események egy-egy értelmű megfelelőinek. Mint Dennett hangsúlyozza, „a baj az agyi eseményekkel az, ... hogy bármennyire ‘fedésben’ vannak tudatosságunk áramaival, van egy nyilvánvaló fatális bökkenő: *Nincs ott senki, aki figyelné őket.*” Továbbá „az aggyal úgy tűnik az a baj, hogy ha belenézünk azt látjuk, *nincs benne senki ott-hon.*”⁴⁰¹ Az agyban a fizikai események ugyanúgy történnek, mint bárhol a világban, a tengerek mélyén vagy a csillagokban, ahol nincs megfigyelő. Az egész „csak” annyiban meglepő és sajátos, hogy olyan hatásokat produkál, amelyeket úgy tűnik nem lehet elmagyarázni a fizika, a kémia vagy a neuroelektronika fogalmaival, egyszóval a kísérleti tudományokkal. A fizikai folyamatok fizikai eseményeket okoznak, de itt minden látszat szerint a fizikai folyamatok nemfizikai, hanem mentális folyamatokat és eseményeket okoznak.

⁴⁰¹ Dennett, D., *Consciousness Explained*, Boston, Little, Brown and Company, 1991, 28–29.

A jól funkcionáló agyban nem csak az agy van ott, hanem *létrejön* valami több is, mint a fizikai struktúra: valami olyan, ami figyel, valaki, aki figyel, akinek számítanak a dolgok. Dennett szerint „A tudatosság eseményeinek ... ‘per definitionem’ tanúja van; egy *tapasztaló megtapasztalja*, és éppen ez a megtapasztaltság teszi őket azzá, amik: *tudatos eseményekké*. Egy tapasztalt esemény nem csak saját magában történik, úgy tűnik, *valaki* tapasztalatának kell lennie. Ahhoz, hogy egy gondolat megtörténjék, valakinek (egy tudatnak) el kell gondolnia, és hogy egy fájdalom tényleg megtörténjék, valakinek éreznie kell”.⁴⁰² Felismerhető, hogy a biológiai és tudatos emberi lény e fenomenológiájában nem csak két fenomenológiailag megkülönböztethető entitással (agy és tudat) rendelkezünk, mint ezt általában hiszik, hanem „többel”. A tudatnak két további összetevője van: a tudati esemény maga és ezen esemény tanúja, a tapasztalt és a tapasztaló. De ekkor felmerül a kérdés, hogy egy mentális esemény tanúsága maga tudatos vagy csak egyszerűen a tudatos esemény tudatossága. Ha valaki saját tudatos eseménye tanúja, valaki tanúja saját „tanuskodása” tudatos eseményének? Ha folytatjuk, végtelen regresszusra, és végtelenül sok öntudatra jutunk.

William James javaslata az volt, hogy nincs itt két instancia vagy perspektíva, hanem a tudatosság egyetlen folyama, és ebben a folyamatban gondolatok és gondolatokra való reflexiók vannak, gondolatok tudatossága és a tudatosság tudatossága. De ha még elfogadjuk is James javaslatát a tudatosság áramáról, a kétfajta áramlási elem, a gondolat és a gondolatról való gondolat vagy a gondolat arról, hogy ki vagy mi gondolkodik, a gondolkodóról való gondolat legalábbis logikailag különbözők. Mindennek látszólag nincs túl sok pragmati-

⁴⁰² Dennett, id. mű, 29. Ez az idézet mutatja, hogy Searle félreértette Dennettet. Searle azt állítja, hogy Dennettnél az ember nem érzi a fájdalmat: „[Dennettnél] egyáltalán nincs különbség közted, aki érzi a fájdalmat és egy tudattalan zombi közt, amely úgy viselkedik mint te, de nincsenek fájdalmai vagy bármi más tudatos állapota”. Más helyeken Dennett hangsúlyozza, hogy annak ellenére, hogy nem lehetünk biztosak, hogy egy másik ember nem zombi: „a heterofenomenológia önmagában nem tud különböztetni a zombik és valódi, tudatos emberek közt, és ennél fogva nem állítja, hogy megoldotta a zombi problémát ... *Ex hypothesi*, a zombik úgy viselkednek, mint a valódi emberek”. (id. mű, 95.) Ez nem jelenti, hogy komolyan azt gondolnánk, a másik ember zombi.

kai jelentősége, logikailag megmutatja, milyen gyenge az öntudat introspektív önmegalapozása.

Az ember gondolkodásának vizsgálatához azonban van egy másik lehetőség is. Mint a pragmatikusok mondják, nincs különbség a gondolatban, ha ez nem eredményez különbséget a világban. Ezt az attitűdöt manifesztálja a Turing-teszt. De a Turing-teszt és a behaviorista beszámolók nem tudják elmagyarázni, vajon a kifejezett gondolat egy kifejező öntudatos gondolatának kifejeződése-e vagy pedig egy számítógépes diszpozícióé, hogy vajon valaki gondolkodik-e ott vagy sem. A behavioristák számára hamis kérdés, vajon kérdéseink válaszolója számítógép, zombi vagy valódi emberi lény. Az IBM-Kasparov sakkmérkőzés kapcsán egy a sakktáblát másik szobában képernyőről figyelő behaviorista nem tudja eldönteni, melyik résztvevő a gép és melyik Kasparov. A számítógép megnyerte a partit Kasparov ellen de az egész történet csak Kasparovnak (és természetesen a gép mérnökeinek) számít. A gép nagyon jó sakklépéseket produkál, de nincs senki benne otthon. A gép nem ünnepelte meg győzelmét egy pohár vörös borral, mint ahogy azt talán Kasparov tette volna, aki „számára a tudatos tudat nem csak a hely, ahol a [bor] megfigyelt színe és illata vannak és nem csak a gondolkodó dolog. Az a hely, ahol a tetszés történik. Annak végső helye, akinek a dolgok számítanak.”⁴⁰³ De tudhatjuk, hogy Kasparovnak tudatos tudata van? Egészen bizonyosan nem. De hisszük és reméljük, hogy így van. Lehetne zombi, de feltesszük, hogy valódi emberi tudata van, akinek számítanak a dolgok. Csak egyes szám első személyben tudom, hogy tudatos tudatom van. Kifejezhető lenne ez a tény a tudomány nyelvén? Dennet azt állítja, „Még ha a mentális események nincsenek is a tudomány *adatai* közt, ez nem jelenti, hogy ne tanulmányozhatnánk tudományosan. A fekete lyukak és a gének sincsenek a tudomány adatai közt, de jó tudományos elméleteket fejlesztünk ki róluk. A kihívás az, hogy a mentális események elméletét létrehozzuk, amelyben olyan adatokat használunk, amelyeket a tudományos módszer megenged.”⁴⁰⁴

Dennettel szemben Nagel azt mondaná, hogy a tudatos tudat, az én-magam, akinek a dolgok számítanak, aki szereti a vörös bort, va-

⁴⁰³ Dennett, id. mű, 31.

⁴⁰⁴ Dennett, id. mű, 71.

lami redukálhatatlan, kimondhatatlan, abszolút. Azt mondja, hogy létezik egy redukálhatatlan belső perspektíva, hogy léteznek a mentális nemrelacionális tulajdonságai, amelyeket nem lehet a külső viszonyokkal vagy a tudományokkal elmagyarázni. Az internalisták számára az én-magam minden tudomány eredete, egyfajta forrás, és amint a patak nem tud visszatérni forrásához, ugyanígy van a tudomány saját forrásával és eredetével, a belső, öntudatos énnel. A belső perspektíva redukálhatatlan a külső viszonyokra, az általunk ismert külső viszonyok maguk mint ismertek a belső perspektíva konstruktumai. Az internalisták elfelejtik a tudás struktúrájának tagadhatatlan belső összefonódottságát: míg tudásunk és meggyőződéseink az általunk ismert külső világot konstruálják, addig a külső világ fizikailag, biológiailag és lingvisztikailag konstruálja a belső világot. Világos, hogy míg ontológiailag a tudat az agy és a külső világ produktuma, addig, az agy, mint megismert, ismeretelméletileg tudatunk produktuma. Egy „realista” talán azt mondaná, hogy abszurd azt gondolni, hogy a tudat hozza létre az általunk ismert agyat. A realista számára az agy produkálja a mentális állapotokat és folyamatokat, számára a tudat a neuronális processzusokból emelkedik ki („emergence”) és az alsó kauzális események összességéből ered, azokra épülve („supervenience”).

A legújabb neminvazív agy- és neuronális vizsgálatok bizonyítani látszanak, hogy az agy a neuronális szinten egyfajta koherentistaként működik. Az agy strukturális változásokkal reagál a külső impulzusokra. A külső stimulus nyomán a neuronális összeköttetésekben és folyamatokban belső változások lépnek föl. Ezek az agyfolyamatok mikrostukturális (elektrokémiai, fizikokémiai, stb.) szinten nem egyeztethetők lépésről lépésre a külső stimulussal. Egyrészt végtelen intenzitású és sebességű mikrostrukturális stimulus-válasz reakciót feltételezne ez, amely lehetetlen és feltehetőleg nagyon hatástalan lenne. Másrészt az agy mikrostrukturális folyamatainak egyes lépései nem találnának megfelelő válaszoló ellenpárt a világban. Ennél fogva az agynak mint ellenőrző mechanizmusnak a folyamata során csak annak a lehetősége áll fenn, hogy az agyfolyamatok során a különböző belső állapotok összevetése történjék. Külső teszt csak akkor történhet, ha a szervezet kölcsönhatásban van a világgal, ha a szervezet célokat jelöl ki és követi ezek megvalósítását és mindez jóval később történik, mint a belépő stimulusok. A szubjektum világgal

való interakciójának helyessége vagy helytelensége, kijelentéseinek igazsága vagy hamissága strukturálisan messzemenően független a belső agyfolyamatoktól.

A kialakuló neuroinformatika ezen eredményei a neuroinformatika ismeretelméleti kérdéseire, egyfajta neuroepisztemológiához vezetnek. E tudományág első alapvető kérdése az lehet, vajon a tudat ismerheti-e a saját alapul szolgáló agyat vagy sem. Egy másik tudat-agy ismerete mindig külső kutatás kérdése marad. Ha az agytudat kapcsolatát vizsgáljuk, saját tudatunkkal gondolkodunk, miközben mások agyait vizsgáljuk, amellyel nem mi gondolkodunk. Soha nem vizsgáljuk „együtt” saját tudatunkat, mellyel az *adott* vizsgálatot végezzük, és ugyanakkor saját agyunkat, amely tudatunk „alatt” ugyanakkor működik. Ha mások agyát vizsgáljuk, neuronális adatokat kaphatunk, de soha nem jutunk el azokhoz a belső perspektívabeli eseményekhez, adatokhoz, az „intencionalitáshoz”, amelyek azokhoz az adatokhoz tartoznak. Ennek megfelelően soha nem lehetünk biztosak egy adott agy esetében, mely „belső” vagy mentális állapotok tartoznak egy adott agyállapothoz. Ha a vizsgált személy saját belső állapotáról számol be, ez hozzánk vizsgálókhöz ismét mint külső stimulus, nyelv, kézmozgás, stb. jut el, és még nem említettük a más tudatok problémáját.

Dennett ezzel a kérdéssel akkor foglalkozik, amikor a heterofenomenológia semlegességéről beszél és megjegyzi, hogy ez a módszer nem oldja meg a zombi problémát. De valójában nem ez a probléma, hanem az, hogy soha nincs direkt tudományos hozzáférésünk más tudatokhoz vagy kognitív tartalmakhoz, mint ahogy hozzáférhetünk az agyi vagy neuronális eseményekhez. Még ha el is hisszük, hogy mások nem zombik, nem lehetnek közvetlen vagy privilegizált szemantikus adataink azok mentális állapotairól vagy kognitív tartalmairól. Ha e kérdés megválaszolásában a „beszédaktusokra” támaszkodunk, vagy más behaviorisztikus reakcióra, nem szabad elfelejtenünk, hogy a beszédaktusok is mindig a beszédaktust kiejtő szubjektumok interpretációi, saját gondolataik és a használt nyelv egy-másra és tágabb kontextusokra vonatkoztatott folyamatos újinterpretációi. Másrészt, ha másokat hallgatunk, szavaikat interpretáljuk, saját narratíváinkba vonjuk be őket, saját világnézetünkbe vagy kutatásunk és metodológiánk összefüggéseibe. Ha mindezt figyelembe vesszük, világossá válik, hogy *nincs mit* vizsgálni, csak hirt-

len események, interpretációk, konstrukciók vannak. Következésképpen a heterofenomenológia nem vizsgál valódi tárgyakat vagy személyeket. Dennett ezt úgy fejezi ki, hogy „ha valaki megkérdezi: ‘Mik *valójában* azok a tárgyak, *miből* vannak?’ a lehetséges válasz ‘Semmik!’ Miből van Mr. Pickwick? Semmiből. Mr. Pickwick fikcionális tárgy, és minden a heterofenomenológus által leírt, megnevezett és említett tárgy ilyen.”⁴⁰⁵

Dennett heterofenomenologikus perspektívája semleges, elfogadja a kutatás különböző megközelítésmódjait és módszereit. A belső perspektíva csak egyetlen a többi közt. Amint a fizika ugyanúgy elfogadott tudomány mint a kémia, a biológia vagy a geológia és senki nem akarja a kémia törvényeit a fizikaiakkal kifejezni, ugyanúgy az agy és a tudat is megközelíthető a legkülönbébb logikailag és metodikailag elfogadható tudománnyal és valamennyi érvényes történettel szolgálhat tárgyról. Az agytudat történet belső változata nem érvényesebb jobban a külsőnél, mint ahogy a kémia vagy a biológia sem érvényesebb a fizikánál. A Karteziánus Színház főszereplője, akinek a dolgok számítanak, aki megfigyel, csak egyfajta beszédmód egy komplex entitásról, amelyről beszélhetünk a neurofiziológia, a fizika, a kémia, a matematika, a nyelvészet, a szépirodalom vagy a szociológia nyelvén is. Dennett számára az én-magam konstrukció, és lehetséges róla a különféle tudományok nyelvein beszélni, ahol egyetlen nyelvnek sincs privilegizált státusa. Az én-magam heterofenomenologikusan konstruált és állandóan változó elmesélt én-magam.

Mi a nehézség a heterofenomenológiával?

Rorty kritizálja Dennett heterofenomenologikus attitűdjét, összehasonlítva nézetét Nagelével.⁴⁰⁶ Dennett mint holista nem tudja elfogani Nagel felfogását, aki szerint vannak olyan entitások, amelyek nem ismerhetők meg, amelyekről nem lehet beszélni. Az olyan entitások, mint az én-magam által látott és az „én” személyes név-mással referált én-magam kimondhatatlan. Rorty visszaautásítja,

⁴⁰⁵ Dennett, id. mű, 95.

⁴⁰⁶ Rorty, R., *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998., 98-121.

hogyan tudnánk beszélni olyan dolgokról, vagy utalni tudnánk rájuk, amelyek kívül vannak nyelvünkön. Másrészt Dennett azt állítja, hogy lehetséges az én-magamról különböző szempontokból beszélni, lehetséges az introspekció, a szociológia, a pszichológia, a biológia, a kémia vagy a fizika nyelvét használni. Ezek mind ugyanarról az entitásról beszélnek, és ha folytatjuk erőfeszítéseinket, meg fogjuk kapni a kapcsolatokat a különféle leírások közt. Amint mondja, „a kérdés, vajon a mentális képek, fájdalmak és perceptuális tapasztaltok valós tárgyakként, eseményekként vagy állapotokként léteznek-e az agyban – vagy a lélekben –, empirikus ügy, amelyet vizsgálni kell. Ha megfelelő esélyes magyarázatokkal állunk elő, akkor azonosítani tudjuk azokat, mint a szubjektum fogalmainak régóta keresett referenseit; ha nem, akkor meg kell tudnunk magyarázni, miért tűnik úgy a szubjektumok számára, hogy ezek a tárgyak léteznek.”⁴⁰⁷ Ám Dennett nem kérdezi meg, hogy az azonosítás eredménye minek a leírása lesz? Nyilván nem a „mentális eseményé”, mivel ezek csak mentalisztikus nyelven írhatók le. Itt van a pont, ahol Nagel azt állítja, ez egy olyan entitás leírása, amelynek redukálhatatlan középpontja van, minden leírás gravitációs centruma. Itt megáll és nem mond többet erről a központról. Dennett nem fogadja el a szubsztanciális középpont fogalmát, de ha holista akar maradni, aki a világot „saját látásán” keresztül látja, saját gondolkodásán keresztül gondolja és saját nyelve által írja le, akkor meg kell tudnia válaszolni a következő kérdést: „Mely nyelven kötöm össze a heterofenomenologikus világokat?” Mely nyelvben identifikálom az agy állapotait a tudat állapotaival? A fizika, a mentális tárgyak nyelvén, vagy egy metanyelven? Ha megpróbáljuk megtalálni a neurofiziológia és a fizika közti kapcsolatokat, akkor ezeket a kapcsolatokat a neurofiziológia vagy a fizika nyelvén keressük, vagy esetleg egy metanyelvben? Vagy ha megpróbáljuk a belső és a külső fizikai világ kapcsolatát, az agy és a tudat kapcsolatát megragadni, a kapcsolatot az introspekció vagy a fizika nyelvén fogalmazzuk meg? Ha a fizika nyelvén, akkor hogyan tudjuk azonosítani az összekapcsolódó introspektív elemeket? Ha az introspekció nyelvén történik mindez, akkor milyen nyelven fogalmazzuk meg a megfelelő fizikai eseményeket? Röviden: ha a kutatás nyelve és metodológiája a kutatás tárgyát definiálja és azonosítja, mi-

⁴⁰⁷ Dennett, op. cit. 98.

lyen fajta tárgyat definiál a heterofenomenológia? Ha a heterofenomenológia transzfenomenológia, akkor mi a különbség Dennett transzfenomenologikusan leírt tárgya vagy alanya közt és Nagel transzcendens tárgya és alanya közt? Úgy vélem, Dennett megadta a választ erre a kérdésre az imént idézett szövegben: „Miből van Mr. Pickwick? Semmiből. Mr. Pickwick fikcionális tárgy.” És mi is azok vagyunk.

Davidson hiánya

Meglepőnek tűnik, hogy *Consciousness Explained* művében Dennett nem említi Davidsont. Segítségével megszüntethetné a belső-külső perspektíva problémáját. Davidson feladja a séma-tartalom megkülönböztetést, azaz az ismeretelmélet belső-külső perspektíváját, ennél fogva számára az internalizmus és externalizmus kérdései elavultakká válnak. Ebben a felfogásban a Karteziánus Színháznak semmi értelme nincs és rendelkezésünkre áll a fogalmak olyan struktúrája, amely segíthet a tudatfilozófia teljes naturalizációjában. Davidson szerint a hitek és vágyak kauzális interakcióban vannak a világgal. A hitek nem reprezentálják a világot, hanem olyan belső racionális struktúrával rendelkeznek, amellyel segítenek bennünket, hogy megküzdjünk a világgal.

ÉSZ ÉS TÖRTÉNELEM⁴⁰⁸

Feljegyzések a történelem episztemológiájához

Ha az utópikus oázisok kiszáradnak, a banalitás
és a tanácsstalanság sivataga mindent eláraszt.

Jürgen Habermas

A kritikai gondolkodás nem művelhető a történeti lehetőségek iránti bizonyos érzék nélkül.

Michael Walzer

A filozófia fogalmak ügye. És a történelem? A történelemtudomány? Fogalmakkal értjük meg önmagunkat és önmagunkban a történelmet, valamint a történelmet „ott kint”, benne magunkat. Gadamer szerint a „fogalmak nem tetszőleges eszközei az emberi értelemnek, melyek által a tapasztalatokat rendezi és uralja. Sokkal inkább a tapasztalatból nőttek, tagolják világmegértésünket és ezzel előre meg-rajzolják a tapasztalat útját.”⁴⁰⁹ A fogalmak vizsgálata a filozófia

⁴⁰⁸ E fejezet megírása után jutott eszembe, hogy választott címe Hilary Putnam egy szövegének címével azonos, „Reason and history” (H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. – első kiadás 1981.), amit két évtizeddel ezelőtt olvastam. Putnam szövegét újra átnéztem, abban a reményben, hogy írásomat ahhoz a szöveghez (is) tudom kapcsolni, és esetleg a tervezett címet is megváltoztatom. Hilary Putnamtól sokat tanultam, ám meg kellett állapítanom, hogy ebben az írásban egészen más irányban haladok, és az ottaniakat nem tudom itt fölhasználni. Ezért aztán, mivel az alcím jelzi, hogy más írásról van szó, meghagytam az eredetileg választott címet.

⁴⁰⁹ Gadamer, H.-G., „Kausalität in der Geschichte?”, *Gesammelte Werke*, Band 4. *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1987, 110. „Begriffe sind nicht beliebige Werkzeuge des menschlichen Verstandes, durch die er die Erfahrungen ordnet oder meistert. Sie

ügye. Amikor például a történeti összefüggések és a történeti okság kérdését vizsgáljuk, akkor korábbi ítéleteket, előítéleteket tárunk föl, és ezt tesszük minden filozófiai fogalomvizsgálat során. Gadamer szerint „a feltétlen tudományhit korában, amely a filozófia számára nem ismer el saját eredetű valódi tudást”, a fogalmak vizsgálata „az ember önmegértése számára valódi módon hozzájárulhat ... a filozófia ... ott kezdődik, ahol még nem is teszük föl a kérdéseket, a fogalmaknál, amelyekben gondolkodunk, és amelyek számunkra általában kérdés nélkül magától értetődőek”.⁴¹⁰ Gadamer a fogalmak elemzését és „szemmel tartását” azért is elsőrangú feladatnak tartja, mert ennek elmulasztásával a meggondolatlan fogalmak észrevétlenül eluralkodhatnak gondolkodásunkon. A történelem, a szabadság, az okság fogalmai nem csak segítségünk, de akadályaink is lehetnek az összefüggések felismerésében. „Az is lehetséges talán, hogy a történelem tapasztalata csak akkor juthat el a maga igazságára, ha tudatosítjuk azt a magától értetődő uralmat, amelyet bizonyos fogalmak – mint például az okság –, gondolkodásunkra gyakorolnak.”⁴¹¹

A történelem igazsága nem csak tudatosítás és fogalmi tisztázás segítségével tárulhat föl számunkra, hanem cselekvéssel, az idő ala-

sind vielmehr immer schon aus der Erfahrung erwachsen, sie artikulieren unser Weltverständnis und zeichnen damit den Gang der Erfahrung vor.”

⁴¹⁰ Gadamer, H.-G., id. mű, 110. „Wenn wir ... nach der Herkunft des Begriffs der Kausalität fragen und den ursprünglichen Begriffszusammenhang aufsuchen, dem er angehört und aus dem er seine nähere Bestimmung gewinnt, so bedeutet das, Vorurteile aufdecken, unter denen die Frage nach der Kausalität in der Geschichte steht. So ist es ja immer, und das macht das Geschäft der Philosophie auch in einem Zeitalter des unbedingten Wissenschaftsglaubens, der der Philosophie kein wirkliches Wissen aus eigenem Ursprung mehr zubilligt, zu einem echten Beitrag zur Verständigung des Menschen mit sich selber. Mag immer die Antwort auf gestellte Fragen der Methodik der Wissenschaft allein unterstehen, mag insofern die Philosophie mit der Wissenschaft überhaupt nicht konkurrieren können – sie setzt dafür früher an, dort, wo noch gar keine Fragen gestellt sind, bei den Begriffen, in denen wir denken, und die uns im allgemeinen fraglos selbstverständlich sind.”

⁴¹¹ Gadamer, H.-G., id. mű, 110. „Es könnte sein, dass auch die Erfahrung der Geschichte nur dann zu ihrer Wahrheit zu gelangen vermag, wenn man sich der selbstverständlichen Herrschaft, die gewisse Begriffe wie der der Kausalität über unser Denken ausüben, bewusst wird.”

kításával. A jó cselekvésről az etika szól, ott nem a tudás számít, hanem hogy jó emberként tudjuk leírni magunkat: a történelem pedig olyan cselekvések sorozatából áll össze, melyeket aktoraik vagy jóknak tartottak, vagy jókként próbáltak meg kommunikálni. E problémákról is szól Heller Ágnes narratív filozófiája – bizonyos értelemben követve Emersont, Nietzschét, de más módon gondolkodva – melyet a történés, a történet létrehozása és a fogalmak megalkotása filozófiájának is tarthatunk: „A narratív filozófiában az idő nem a mozgás akcideniája (tehát egy akcidenia akcideniája), hanem a történés maga”.⁴¹² Az idő, és amit az idő létrehoz, a megfogott idő, a fogalmivá, fogalommá vált idő, történelemmé válik: a történelmet egyszerre próbáljuk megérteni (Gadamer) és alakítani (Heller).

A fogalmak és a történelem kapcsolatával foglalkoztam előadásaimban két konferencián.⁴¹³ Az előadásokra készülve fedeztem föl – legalább a magam számára –, hogy a történelem filozófiájának milyen hatalmas kortárs szakirodalma van, és már a terület áttekintése is legalább könyv nagyságú írást eredményezne, amire az adott kerekasztalban nincs lehetőség. Ebben a fejezetben a szakirodalmi tájékozódás után néhány történetfilozófiai összegűggsre hívom föl a figyelmet, hogy aztán, a fejezet harmadik részében egy konkrét és kortárs problémáról, az „emlékezet helyeiről” tegyek néhány megjegyzést.

A történelem: a múlt cselekedeteinek feltárása?

A történelemre, a múltra való reflexióknak történeti, szisztematikus, módszertani, vagy filozófiai áttekintése nyilvánvalóan lehetetlenség egy rövid írásban. Annak meghatározása vagy teljességre törekvő körülírása is lehetetlen, hogy, mi a történelem, miből áll, egyedi cselekvésekből, társadalmi változásokból, gazdasági folyamatokból, eszmék hatásaiból, vagy oksági folyamatokból. Nyilvánvalóan

⁴¹² Heller, Á., *Imhol vagyok. A Genézis könyvének filozófiai értelmezései*, Budapest, Múlt és Jövő, 2006, 280.

⁴¹³ 2007 őszén Párizsban, a Kelemen János és a Frankofon Filozófiai Társaság által rendezett francia–magyar filozófiai konferencián, és 2008 őszén a Kolozsvárott Berszán István által rendezett „Tájékozódás a történelemben” nemzetközi konferencián. E konferenciák előadásai e fejezet első vázlatait képezték.

tűnik, hogy az, ami volt, meghatározza azt, ami van. A kérdés az, hogyan viszonyulhatunk, milyen *tudatos* viszonyulás lehetséges *ma* a múlthoz.

A tudás tudatosságot feltételez, ahogy már Kant hangsúlyozta, a tudatosság önmagunk mint gondolkodók és mint a világban élők folyamatos megfigyelésének lehetőségét is magában foglalja. Mennyi tudatosság kell a történeti tudáshoz, mennyi megfigyelt és megfigyelhető tudatosság, és mennyi, milyen tudatosságot feltételezhetünk régi idők cselekvő személyeiről és személyeinél?

Történelem megfigyelés nélkül?

Elizabeth Anscombe fölvetette a megfigyelés nélküli tudás problémáját, amivel rendelkezünk, amikor például tudjuk, hogy ülés közben éppen keresztben állnak a lábaink.⁴¹⁴ Később Anscombe „kulcs nélküli tudásként” értelmezi ezt a tudásfajtát: olyan, amelyhez nem kell megfejteni a rejtélyt, amely közvetlen nyilvánvalósággal bír számunkra.⁴¹⁵ Föltehetjük a kérdést, a történelemtől való tudásunkban mi az, amit megfigyelés nélkül tudunk, a múltból mi maradt itt, ami a nyilvánvalóság közvetlenségével jelenik meg. Mivel a nyilvánvaló összefüggésekre gyakran nem figyelünk fel, úgy járhatunk, mint E. A. Poe ellopott levélről szóló novellájának főhőse: nem vesszük észre, ami az orrunk előtt van. Gyakran a nyilvánvaló, és ezáltal rejtett tudás felülvizsgálata a leginkább problematikus⁴¹⁶, arról a történeti kérdéstől nem is beszélve, hogy például mi lehetett (és mi volt ténylegesen) megfigyelés nélküli tudás a vizsgált történelmi személyiségek cselekvési indokait képező tudáshalmazban, és mi volt megfigyelésből eredő tudás.

A megfigyelés nélküli történeti tudás problémájával kapcsolatban nyilván van olyan vélemény, hogy ilyen nincs, nem lehet, mert a történe-

⁴¹⁴ Anscombe, G. E. M., *Intention*, Ithaca, New York, Cornell University Press, (Basil Blackwell), 1957, 8. §, 13–15. Anscombe írásainak ezen összefüggésére Steiner Dóra hívta föl a figyelmemet.

⁴¹⁵ Anscombe, G. E. M., „On Sensation of Position” írásában, *Analysis*, Vol. 22, No. 3 (Jan., 1962), 55–58.

⁴¹⁶ Nem Michael Polányi „rejtett tudására” (*tacit knowledge*) utalok itt, habár talán itt is valami hasonlóról van szó.

lem tudománya éppen a múlt maradványainak megfigyeléséből, tanulmányozásából ered. Föltehető először is az általános kérdés, hogy mi is maga a „megfigyelés”. Ha nem figyelek, ha nem figyelek valamire oda, az azt jelenti, hogy fogalmi képességeimet abban az ügyben nem aktivizálom, és ha ezek a képességek egy adott helyzetben nem aktívak, akkor rendelkezem-e abban a vonatkozásban vagy „arról” tudással, vagy sem. Ahhoz, hogy eldöntsem, rendelkezem-e tudással, mégiscsak aktivizálni kell fogalmi képességeimet, és az már „figyelem” (a fogalmak aktivizálása odafigyelést jelent) – ekkor pedig fölvetődik, mi a különbség a „figyelem” és a „megfigyelés” közt. A példában: a lábam ilyen vagy olyan pozícióját tudom megfigyelés nélkül? Ha nem figyelek oda, akkor mit tudok? Még csak a kérdésre sem tudok válaszolni. Ha odafigyelek, akkor már meg is figyelek, meg is figyelem, milyen helyzetben van a lábam. Ha a lábam keresztbe tételének tudásához nem szükséges megfigyelés, akkor a teljesen zsibbadt lábamról is tudnom kellene, milyen pozícióban van – de nem tudom. Ha nem zsibbadt a lábam, akkor az idegpályák jelzik agyamnak, hogy milyen pozícióban van a lábam, de ha nem gondolok erre (*most* pl. írom ezt a szöveget, és nem vettem észre, *hogyan álltak* a lábaim, de „*most*” odafigyelek, és tudom, a bokámnál „keresztbe vannak téve”), akkor valójában ez a tudatállapot tudás a lábam helyzetéről, avagy csak diszpozíció a tudásra. Vajon nem inkább megfigyelés nélküli tudásfeltétel diszpozícióról kellene beszélni?

Önkéntelen cselekvés, akaratgyengeség, tompa érzékeltség

Mit kezdhet továbbá a történész vagy a történelem filozófusa az önkéntelen cselekvésekkel, nem csak azzal, amelyet André Gide vettett föl (*action gratuite*)⁴¹⁷, hanem a kortárs kontextusban Davidson által elemzett⁴¹⁸ és Arisztotelész által fölvetett akaratgyengeségből eredő (*akrates*) cselekedetekkel. Így cselekszik, aki elveti előzetes, a cselekvés módjára vonatkozó választását, döntését, következtetését,

⁴¹⁷ André Gide francia író híres mondása, hogy „embernek azt a lényt nevezem, amely képes önkéntelen cselekedetre”. „J'appellais l'homme l'animal capable de l'action gratuite.”

⁴¹⁸ Davidson, D., „How is Weakness of the Will Possible?”, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon, Oxford University Press, 1980., 21–42.

vagy akár amikor a rosszat, a nem megteendőt teszi, amikor meg van győződve, hogy valamit egy módon kellene tennie, de másként teszi.⁴¹⁹ Valójában az akaratgyengeségből eredő cselekvéseknek nincs indoka, ahogy Davidson kiemeli: „mi a cselekvő indoka, hogy *a*-t tegye, amikor azt hiszi, jobb lenne, mindent figyelembe véve mást tenni, akkor a válasz ez: erre a cselekvőnek nincs indoka.”⁴²⁰

Különös nehézséget jelenthet a történészek számára, hogy ezen cselekvéseket elemezzék, hiszen hiányzik a cselekvés indoka, a cselekvés ésszerűsége vagy racionalitása, az, amivel megmagyarázzuk, hogy valaki miért tett bizonyos dolgot, és miért nem mást. Ha ez a struktúra hiányzik, és feltehetően számtalanszor hiányzott a múltban és hiányzik a jelenben, az ebből eredő történeti események (ha nem is automatikusan hatásaik) feltárása sokszorosan nehezzé válik. A történész nem tudja, vagy csak részlegesen tudja feltárni, mi lehetett a cselekedet indoka, mert amit a körülmények, az érvelés vagy akár a dokumentumokba fektetett határozatok eredményezhettek volna, az nem következett be, hanem valami más történt, amelynek nem található az indoka. Davidson szerint ilyenkor maga a cselekvő sem érti magát, mennyivel kevésbé érthetik meg későbbi értelmezők: „Az a különös az akaratgyengeségben, hogy a cselekvő nem tudja magát megérteni: felismeri, hogy saját szándékos viselkedésében valami lényegileg tompa észnélküliség van.”⁴²¹ A tompa észnélküliség magyarázata kilép az indokok magyarázatának teréből, és az oksági világ törvényeit próbálhatja meg segítségül hívni. Ha egy cselekvés megfigyelhetősége nem jelenti minden további nélkül az indokok fel-

⁴¹⁹ Arisztotelész, *Nikomakhoszi Etika*, 1151a, 1145b, 1134b, 1146b. Idézi D. Davidson, id. mű, 25–26. jegyzet.

⁴²⁰ D. Davidson, id. mű, 42. „what is the agent's reason for doing *a* when he believes it would be better, all things considered, to do another thing, then the answer must be: for this, the agent has no reason”. Davidson hozzáteszi jegyzetben, természetesen a cselekvőnek „van indoka, hogy *a*-t tegye; annak indoka hiányzik esetében, hogy nem hagyja jobb indokát hatni, hogy ne domináljon az, hogy nem teszi *a*-t.” uo. „Of course he has a reason for doing *a*; what he lacks is a reason for not letting his better reason for not doing *a* prevail.”

⁴²¹ Davidson, D. id. mű, 42. „What is special in incontinence is that the actor cannot understand himself: he recognizes, in his own intentional behaviour, something essentially absurd.”

tárhatóságát, akkor hogyan lehetséges a racionális, elmagyarázó és megértő történelemírás?

A történelem iránti érdeklődés

Vajon miért érdeklődnek filozófusok a történelem iránt, és hogyan érdeklődnek? A filozófusok Rorty kifejezésével, laikusok, akik bizonyos értelemben az érdeklődő embert vagy embereket képviselik. Bár nem szakértők egyetlen szaktudományban sem, az különbözteti meg őket diszciplínák specialistáitól, hogy olvasták és folyamatosan olvassák a gondolkodástörténet olyan nagyjait, mint Platón, Arisztotelész, Descartes, Kant vagy Hegel. Ezen gondolati óriások vállán állva próbálják saját korukat és benne önmagukat megérteni, amennyiben egyáltalán elgondolható egy kor vagy egy önmaga megértése. Ez teszi az ő szaktudásukat, ez alkotja professziójukat. Rorty szerint a filozófusok sajátos fogalmi készletükkel tagolt laikus kérdéseket tudnak föltenni a legkülönbébb tudományokkal kapcsolatban – és ezáltal a demokrácia alapító és alakító polgáraként lépnek föl, aki tudni szeretné, mi is történik körülötte, saját társadalmában, mit csinálnak saját életével és erőforrásaival. Mint ilyen érdeklődik a filozófus a történelem iránt ugyanúgy, mint a fizika, a kozmológia, a politika, a géntechnológia vagy a környezetvédelem iránt is. A filozófus nem lehet kizárólag egyetlen szaktudomány szakembere, ettől már Arisztotelész óvta követőit. Valakinek mindenről kell gondolkodnia, ahogy hétköznapijainkban és mindennapjaink egyéni és közösségi alakítása során, polgárként és nem szakemberként gondolkodunk „mindenről”, ami körülvesz bennünket. Ráadásul, filozófusok tudatosítják, hogy a modern nyugati demokráciák lakóiként egészen másként gondolkodhatunk és gondolkodunk a legtöbb hétköznapi dolgunkról, így akár a múltról, a múlthoz való viszonyunkról (legyen az egyéni, családi vagy társadalmi múlt), mint ahogy ezt korábbi időkben tették. Dewey alaptézise, hogy az Amerikai Alkotmány után másként kell és lehet a történelemről gondolkodunk. Kortárs történetfilozófusok, mint például Antoon de Baets, fölhívják a

figyelmet, hogy az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata (1948) új perspektívát nyitott a történettudományok számára.⁴²²

Talán először jött el a demokráciában annak lehetősége, hogy a jó történést a törvények segítségével a polgárok kikényszerítsék: először van meg a lehetősége, hogy a történettudomány ne csak széppé mesélje a történelmet, hanem az ténylegesen azzá váljon – még ha ilyen mondatokat a 2008–2009-ben kirobbant pénzügyi válság idején nem is olyan könnyű leírni. Ha elfogadjuk Nietzsche tételét, mely szerint „minden történelmet eddig a siker álláspontjából írtak”⁴²³, akkor a jelenlegi történelmet a demokrácia álláspontjából kell írni, és a demokráciáknak, a demokrácia polgárainak és törvényhozásainak *kényszerítenie kell a történelmet*, amely korukban is alakul jövőből múlttá, hogy az emberek számára *jóvá* váljon. Vagyis ki kell kényszerítenie a társadalmi és történeti igazságosságot – amennyiben egy ilyen redisztribúció a demokratikus jogalkotás segítségével lehetséges vagy lehetségessé tehető. A jövőendő történéshöznek legalább a legalitás értelmében többé nem kell a rossz embereket jóvá írnia, ahogy Nietzsche állította – mondván, „a történelem szinte csak ... rossz emberekről szól, akiket később *jónak nyilvánítottak!*”⁴²⁴ –, mert a folyamatok demokratikus-törvényes ellenőrzése csak a közösségi értelemben legális, tehát legális „jó” embereket fogja megtérni. A demokratikus jogalkotás természetesen nem a történelem és az idő megtervezése, nem *design of time* vagy *design of history*, hanem a jövőendő történelem szűrője: a kirívó és kihívó igazságtalanságokat választja ki és távolítja el a lehetőségek – a lehetséges eljövőendő világok – halmazából. A történelem mint tudomány ily módon többé nem

⁴²² Baets, A. de, „The Impact of the Universal Declaration of Human Rights on the Study of History”, *History and Theory*, February 2009, 20–43. Baets ugyanakkor inkább a jogok által biztosított lehetőségekre, semmint a történelem megváltoztatható értelmezési lehetőségeire utal.

⁴²³ Nietzsche, F., *Wir Philologen, Unzeitgemässe Betrachtungen*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1976. 6. Aufl., 582. „Alle Geschichte ist bis jetzt vom Standpunkt des Erfolgs ... geschrieben.”

⁴²⁴ Nietzsche, F., *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1976, 25. „die Geschichte handelt fast nur von .. schlechten Menschen, welche später *gutgesprochen* worden sind!”

„egyfajta leszámolás” (Nietzsche)⁴²⁵, hanem műltfeldolgozássá válhat, a demokrácia szempontjai, etikája, sőt kognitív struktúrái felől.

A történelem filozófiájától a történelem laboratóriumáig

A történelem, vagy az, amit ma történelemnek hívunk, a cselekvő ember műve. Csak az embernek van történelme – ha beszélnek is a világegyetem történetéről, vagy az evolúció történetéről, az nyilvánvalóan természettudományos kérdés, és nem a történettudományoké. A történelem és a történelemtudomány az ember cselekvéseinek eredménye, egyedek vagy csoportok választásaié, melyek bizonyos körülmények és kényszerek között születtek. A történelem az oksági világ, a cselekvő ember és a fennálló körülmények interakciójából, egymásra hatásából alakul ki. Ahogy mi ma beszélünk a történelemről, és amit ma történelmen értünk ugyanakkor nem csak vagy egyáltalán nem az, ami a múltban történt: mai történetelbeszélésünket és történettudományunkat alapvetően befolyásolja gondolkodásmódunk, az, ami közösségeinkkel a múltban történt, nyelvünk, és az, hogy mi érdekel bennünket. Nem létezik a történelem „mint olyan”, hanem csak értelmezett történelem van. Ráadásul, nincs egyetlen nagy, átfogó történelem, hanem van valami ami múlt, és ennek megszámlálhatatlan sok szegmense, összetevője, olyanok, és még sok más, mint a gazdaság, a politika, a technológia, a családok, a magánszféra, a vallások, az éghajlat és a mezőgazdaság, a táplálkozási szokások.⁴²⁶

Értelmezési kérdéseink vonatkozhatnak arra, hogy milyen körülmények közt éltek régen az emberek, hogyan függtek össze emberi cselekedetek bizonyos eseményekkel, vagy milyen oksági hatások befolyásolták az eseményeket. Ennek során a történész minden lehetséges bizonyítékot felhasznál, tárgyakat, iratokat – és újabban

⁴²⁵ Nietzsche, F., *Unzeitgemässe Betrachtungen*, id. mű, 111. „Die Geschichte als reine Wissenschaft gedacht ... wäre eine Art ... Abrechnung für die Menschheit”. „A történelem tiszta tudományként elgondolva ... egyfajta ... leszámolás lenne az emberiség számára.”

⁴²⁶ A következő néhány bekezdésben támaszkodom Little, D., „Philosophy of History” (2007) *Stanford Encyclopedia of Philosophy* című írására, <http://plato.stanford.edu/entries/history/>

olyan biológiai mélystruktúrákat, mint a géneket vagy talán, majd, a fehérjéket. Egyáltalán, a természettudományok előrehaladtával sok minden, ami korábban a merő spekuláció terepe volt, a laboratóriumi vizsgálatok közegebe kerül. A történelem, mint ahogy a metafizika egy része is a laboratóriumokba kerül. Az emberi genom feltérképezésével megismerhetjük az egyén biológiai tervrajzát. A fehérjék feltárása – melynek egyik fő nemzetközi motorja jelenleg a *Human Proteom Initiative*⁴²⁷ – elvezethet oda, hogy ne csak a tervrajzot, de a konkrét megvalósulás mélyszerkezetét is föltárjuk: nem csak a ház tervrajzát, de minden egyes téglát, kötőanyagot és burkolatelemet megtekinthetünk.⁴²⁸ Hogy az így születő felismerések milyen következményekkel járnak az ember és a történelem megértésében, ezt ma még nem lehet megjósolni. Amos Baroich, az Emberi Fehérje Kezdeményezés intézet alapítója és igazgatója szerint, valójában ahhoz, hogy megértsük az ember felépítését, „testének minden egyes sejtjébe bele kellene kukkantanunk. Ezért soha nem fogjuk tudni azt mondani: sikerült.”⁴²⁹ A teljes, aktuális, totális feltárás, megismerés és megértés úgy tűnik, technikailag lehetetlen: a kutatás végtelen előrehaladása várhat az emberiségre. Hogy például az emberi test mélyszerkezetének egyre részletesebb feltárásával mi lesz megmagyarázható az emberi cselekvésmódból, gondolkodásból, és akár a történelemből, ezt ma még sejteni vagy megjósolni sem tudjuk.

De mi köze mindennek a történelemhez és filozófiájához? Filozófusok már jó ideje nem tesznek föl olyan kérdéseket, hogy vajon van-e iránya vagy célja a történelemnek, halad-e természetfölötti beteljesülés felé, megérthető-e a történelem menete, mint egész. Gadamer ugyan olyan címet ad írásának 1965-ben, hogy „A huszadik század filozófiai alapjai”, de azt állítja, hogy „kérdéssé vált, vajon az, ami korábban filozófia volt, még helyet kap-e a jelen

⁴²⁷ <http://www.expasy.ch/sprot/hpi/>

⁴²⁸ Vö. U. Bahnsen „Der Bausatz des Lebens. Die 'Human Proteom Initiative': Forscher sammeln alle Eiweiße des menschlichen Körpers”, *Die Zeit*, 26. März 2009, Nr. 14. 35–36.

⁴²⁹ U. Bahnsen, id. mű, 36. „Eigentlich ... müssten wir in jede einzelle Zelle des Körpers gucken. Deshalb werden wir nie sagen können: Nun haben wir es geschafft.”

életegésében”⁴³⁰. A nagy átfogó történetelméleti kérdéseknek jelenleg inkább múltja, semmint jelene van, nem tartoznak az *időszerű* kutatási irányok közé. Az utóbbi években inkább az értelmezés, az analízis és az analitika, a hermeneutika, a strukturalizmus és a dekonstrukció kérdései kerültek előtérbe, olyanok, hogy mit is jelent értelmezni a talált szövegeket, vagy egyáltalán, mit is jelent *találni valamit*, mitől lesz valami történelmi eseménnyé vagy ténnyé, mit jelenthetett egy talált tárgy vagy irat akkoriban, és mit jelenthet ma interpretációs érdeklődésünk számára, hogyan viszonyulhattak a korabeli cselekvések korabeli értelmezései a tényleges cselekvéshez, ha egyáltalán beszélhetünk „tényleges”, vagyis interpretáció nélküli cselekedeteketől mint olyanokról, milyen szerepet játszottak bizonyos eseményekben a cselekvések és milyeneket az oksági viszonyok vagy strukturális hatások, mi a helyzet a múltra vonatkozó empirikus tudással, és mennyiben érvényesíthető saját racionalitásunk a múlt szegmenseinek racionalitás-tartalmára. Egyáltalán, milyen viszonyt feltételezhetünk aközött, amit mi ma tudunk egy adott kor valamely összefüggéséről, és aközött, amit az akkor élt emberek tudtak.

Senki *ott és akkor* élő ember nem vette észre Európában 476-ban, hogy olyan évben élnek, melyhez majd történészek a Római Birodalom végét kapcsolják. Maga a vég is hosszú folyamat volt, és az, hogy a kiskorú Romulus Augustus császárt Odoaker ebben az évben fosztotta meg hatalmától, amivel „hivatalosan” véget ért a Római Birodalom, ma minden iskolás gyermek fújja (igaz, történészek szerint az utolsó nyugati császár Julius Nepos volt). Nem is egyetlen évhez, hanem évszázados folyamatokhoz kapcsolható a birodalom hanyat-

⁴³⁰ Gadamer, H.-G., „Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts”, *Gesammelte Werke*, Band 4. *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1987, 4. „Wenn hier von den philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts die Rede sein soll, so nicht in dem Sinne, als ob die Philosophie die wahren Grundlagen desselben darstellte, sondern im Gegenteil, weil es eine Frage geworden ist, ob das, was ehemals Philosophie war, noch Platz hat in dem Lebensganzen der Gegenwart.” – „Ha itt a huszadik század filozófiai alapjairól beszélhetünk, akkor nem abban az értelemben, mintha a filozófia ennek valódi alapjait bemutatná, hanem ellenkezőleg, mivel kérdéssé vált, vajon az, ami korábban filozófia volt, még helyet kap a jelen életegésében.”

lása, szétesése, felszámolódása. Számtalan okot sorolnak föl, így a katonait, mely szerint a hadsereg nagy része már nem római polgárokból, hanem „barbár” zsoldosokból állt. A hadsereg nem volt elég erős a betörő vándornépekkel szemben. A gazdaság visszaesett, a közigazgatás egyre kevésbé tudta feladatát ellátni. Ugyanakkor maga Odoaker továbbra is elismerte a római fennhatóságot, hatalmát Róma szolgálatában gyakorolta, és elismerte a Konstantinápolyban székelő római császárt. Még utóda, Nagy Teoderik is törekedett a császár elismerésére.

Azt jelentené mindez, hogy többet tud ma egy iskolás arról a korról, mint az akkor élő emberek? Hogy ma jobban értjük a hatalmi összefonódásokat és szándékokat, mint a korabeliek? Akkor élni más volt, más tudatosságot jelentett, mint ma élni és arra a korra gondolni. Azt sem tudjuk, milyen lehetett római polgárnak vagy rabszolganak lenni, milyen viszonyban voltak a racionális megfontolások a cselekedetekkel, milyen érzelmek párosultak bizonyos egyéni vagy nyilvános tettekhez. Nem tudjuk, milyen illatok terjedtek Rómában vagy vidéken, milyen volt az éghajlat, egyre kevésbé tudjuk elgondolni, milyen lehetett társadalmi biztonság és biztosítás nélkül, modern orvosi technológiák nélkül élni.

Nyilvánvaló, hogy nincs a történelemnek totális, teljes látása és látsmódja. Nincs olyan, hogy a Római Birodalom, mint teljesen megértett, értelmezett, „átlátott”, csak viszonyok vannak, több vagy kevesebb tudás, valamiről, amit összefoglaló néven így vagy úgy hívnak. A múltat ugyanakkor nem csak értelmezzük, hanem cselekszünk vele kapcsolatban, bizonyos értelemben meg is alkotjuk, létrehozuk, történetekbe ágyazzuk és értékeljük. E létrehozott, történetté tett történelemnek vajon van valami köze ahhoz, ahogy a dolgok ténylegesen vannak? Más szóval mi az episztémikus státusuk? Milyen alapon lehet a múlt különböző értelmezései, a múltról szóló különböző történetek közt választani?

További kérdés, hogy miként viszonyul az ember „mivolta” a történelemhez. Azért hozunk létre történelmet, azért van történelmünk, mert ilyen és ilyen természetünk van, vagy pedig azért vagyunk ilyenek, mert a történelem alakított bennünket? Az emberi természet univerzális vagy történeti? Mint a filozófia történetében megszokhattuk, mindkét nézetnek prominens képviselői vannak, Giambattista

Vico (*Új tudomány*, 1725⁴³¹) szerint az emberi természet az alapja annak, hogy történetünk van, és ebből az állandóból kell a történelmet értelmezni, míg Herder szerint az emberi természet teljes mértékben történeti.⁴³²

Beszéltek a történelem irányáról is, arról, hogy a történelem Isten vagy istenek rendelése szerint haladna, avagy mintázata egyetemes és felismerhető lenne. Sok szerző ennek szekularizált változatának tekinti a fejlődéseszmét, mely Condorcet, Montesquieu, Rousseau és Kant, majd Hegel és Marx történetfilozófiájának alapbeállítottsága, de ami az Amerikai Alkotmányt ugyanúgy átjárja, mint a huszadik századi szocializmus eszméjét. A történelem egészének valamilyen értelmezése egyben azt jelenti, hogy jelentést, értelmet tulajdonítunk a történelemnek, valaminek, aminek nem lehet ilyenje. Ahogy moralitásuk és felelősségük csak egyéneknek és személyeknek lehet, ugyanígy jelentéssel és értelemmel is csak ezek rendelkezhetnek. Nincs az embernél nagyobb egésznek az egyéni embernél és individumnál nagyobb értelme vagy jelentése. Csak az egyén rendelkezhet jelentéssel vagy hozhat létre ilyent. Jelentést tulajdonítani kaotikus vagy rendkívül sok összetevővel rendelkező és számtalan véletlen által befolyásolt történelmi eseményeknek és folyamatoknak, valójában gondolkozási hiba, vagy ahogy mondják, „kategóriahiba”. A történelem egyetlen elv szerinti értelmezése pedig az egykönyvű, az egy ügyű, az egy nyelvű értelmezésekre hasonlít, mely felszámolódik, ha egy másik könyvet elolvasunk, egy másik üggyel foglalkozunk, vagy egyszerűen megtanulunk egy másik nyelvet – még ha soha nem is beszélünk egyetlen nyelvet, soha nem egy nyelvet beszélünk, és több nyelvet sem tökéletesen, ahogy Derrida erre rámutatott.⁴³³ Hegel nem egyetlen elv, hanem az egyetlen végső „menekülési vagy visszavonulási pont”, az ész felől próbálta meg a történelmet értelmezni, miközben a valóságban rejlő racionalist kereste.⁴³⁴

⁴³¹ G. Vico, *Az új tudomány*, ford. Dienes Gedeon és Szemere Samu, Budapest, Akadémiai, 1979. Vico újabb értelmezéséhez vö. a *Világosság* 2006/2. számát.

⁴³² Herder, J. G., *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, Budapest, Gondolat, 1978.

⁴³³ Vö. J. Derrida, *A másik egy nyelvűsége*, Pécs, Jelenkor, 1997.

⁴³⁴ Kelemen J., „Hegel és a történeti metodológia”, *Az ész képe és tette. A történeti megismerés idealista elméletei*, Budapest, Atlantisz, 2000, 63–178.

Az átfogó értelmezésekkel szemben a Schleiermacherrel és Diltheyvel induló, és Heidegger, Gadamer, Ricoeur által művelt modern hermeneutika az események, történések értelmezésére törekszik. Nem globális értelmet, hanem egyes szövegek, események,ettek értelmét és jelentését keresik. A huszadik század közepétől a nagy fejlődéelméletek hitelüket veszítették, a történelem iránti fő kérdés az lett, hogyan juthatott az emberiség a holokausztig és a gulágig. A finomszerkezetű megértés keresése került előtérbe, motívumok, szándékok, értelemadások feltárása, melyek cselekedeteket, eseményeket befolyásolnak. Különösen is fontossá vált az emlékek és az emlékezés kutatása, mert ezek alapvetően befolyásolják a nemzeti identitások kialakítását és ápolását. Az emlékezet kortárs megnyilvánulását és annak feltételeit e fejezet utolsó részében vizsgálom. Angolszász nyelvterületen R. G. Collingwood⁴³⁵ azt a tételt képviselte, hogy a történelmet emberi cselekvések alkotják, és a történész lehetősége, hogy a történeti folyamatokat az emberi szándékok és gondolkodásmódok belső rekonstrukciójával vizsgálják.⁴³⁶

A történelem analízise

Az angolszász filozófiai hagyomány távol tartotta magát a történelem egészének nagy elbeszélések szerint és segítségével való értelmezésétől, és inkább a történelmi tudás ismeretelméletével és logikájával foglalkozott, melynek alapvető kérdése, hogy mik a történeti állítások ismeretelméleti státusai, hogyan viszonyulnak történeti kijelentések ahhoz, ahogy a valóság ténylegesen van, milyen a történelemre vonatkozó elméleti igényű állítások logikai szerkezete. A tudományos és filozófiai igényű angol történettudomány atyja, a filozófus David Hume szerint a történésznek visszafogottnak kell lennie, és nem hihet régi idők meséinek – az antik görögökéit leszámítva. Az angol történelemről írt könyvének elején azt írja, „az egyetlen biztos eszköz, amellyel a nemzetek kielégíthetik régi eredetükre vonatkozó kutatási kíváncsiságukat, hogy megvizsgálják elődeik nyel-

⁴³⁵ Vö. Kelemen J., „Collingwood historizmusa”, *Az ész képe és tette*, 179–218.

⁴³⁶ Vö. Collingwood, R. G. *The Idea of History*, Oxford, Oxford University Press, 1994. (Reprint. Orig. 1946.) Magyar fordítás: *A történelem eszméje*, fordította Orthmayr Imre, Budapest, Gondolat, 1987.

vét, életmódját és szokásait, és összehasonlítják a szomszéd népekéivel. Teljesen figyelmen kívül kell hagyni azokat a meséket, amelyeket az igaz történet helyett mondanak. Csak a régi görög elbeszélésekkel lehet kivételt tenni, amelyeket annyira nagyra tartanak, és olyan kellemesek, hogy mindig is élvezni fogják az emberiség figyelmét.”⁴³⁷ Hume ugyanakkor föltételezte, hogy a történelem tudománya egy állandónak tartott emberi természet különböző helyzetekben történő viselkedése leírásával művelhető.

Az angolszász hagyományban keletkezett a történelem analitikus filozófiai megközelítése is, melynek során a történeti tudás jellegét vizsgálják, olyan kérdéseket, hogy mik a történelem „tényei”, és mit jelent tudni róluk, és hogyan tudunk róluk, megkülönböztethetünk-e jó és rossz történeti magyarázatokat, és ha igen, ennek milyen kritériumai vannak, vannak-e a magyarázatnak és a történeti értékelésnek egyetemes, történelemtől független standardjai.⁴³⁸ E filozófiai mozgalom képviselői szerint a filozófiai megfontolások segítségével nem nyerhetünk tartalmi vagy szubsztanciális tudást a világról, ilyent csak empirikus kutatások segítségével érhetünk el, ugyanakkor lehetőség van a történeti kutatások és magyarázatok ismeretelméleti, logikai, tudománylogikai elemzésére és olyan kérdések fölvetésére, melyek nem tartoznak közvetlenül a történeti tények kutatásába és elbeszélésébe. Kelemen János szerint „az analitikus történetfilozófia nem más, mint a történetfilozófia, ezen belül pedig a kritikai

⁴³⁷ D. Hume, *The History of England*, Volume I. London, BiblioBazaar, LLC, 2008 (eredeti megjelenés 1754–1762), 27–28. . „The only certain means by which nations can indulge their curiosity in researches concerning their remote origin, is to consider the language, manners, and costumes of their ancestors, and to compare them with those of the neighbouring nations. The fables which are commonly employed to supply the place of true history ought entirely to be disregarded; or if any exception be admitted to this general rule, it can only be in favour of the ancient Grecian fictions, which are so celebrated and so agreeable, that they will ever be the objects of the attention of mankind.” Számos kiadás, online pl. *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, Foreword by William B. Todd, 6 vols, Indianapolis: Liberty Fund 1983. Vol.1. http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=695&chapter=67224&layout=html&Itemid=27

⁴³⁸ Vö. Kelemen J., „Vázlat az analitikus történetfilozófia történetéről”, *Kellék*, 27–28. 179–185.

történetfilozófia feltámasztása az analitikus filozófia talaján”. Egyetértve, de kiegészítve, az analitikus történetfilozófia nem csak feltámasztás, de genuin és eredeti érdeklődés a múlt összefüggései, tényei, valóságossága és képzeletbelisége közti kapcsolatai iránt, minden feltámasztási szándék nélkül is. Kelemen János az analitikus történetfilozófia kezdetéről és végéről ír C. G. Hempel⁴³⁹ és A. C. Danto⁴⁴⁰ sokat idézett írásaira utalva⁴⁴¹, és teljesen igaza van, hogy egy periódus Danto írásával lezárult, de nem zárult le minden, amiről például a *History and Theory*⁴⁴², az *Inquiry*, az *Isis* vagy a *Clio* folyóiratok működése is tanúskodik. Kelemen János maga is kétségbevonja, hogy „kimúlt volna” az analitikus történetfilozófia, hiszen, mint állítja, „a jelentős filozófiai koncepciók mindig új ihlet forrásai lehetnek”.⁴⁴³ És ténylegesen, egyre nyilvánvalóbbnak tekinthető, hogy az analitikus filozófia – szeretjük, nem szeretjük –, megszüntethetetlen és felszámolhatatlan, ugyanis valójában nem filozófiai irányzatról (Kelemen János a „doktrinális elkötelezettség hiányáról” beszél⁴⁴⁴), hanem gondolkodásmódról van szó: a nyelvhasználó gondolkodás önmaga-kutatásáról, a legtágabb értelemben. Mint mára kiderült, hiába jelenti be Rorty, hogy vége, hogy legyen végre vége az analitikus filozófiának, és Danto, hogy vége az analitikus történetfilozófiának, az analitikus filozófia „marad”, és egyre több írást publikálnak ebben a műfajban. Ennek a körülménynek nyilván szá-

⁴³⁹ Hempel, C. G., *The Function of General Laws in History*. (Első megjelenés: *The Journal*

of Philosophy, XXXIX. 1942.), Gardiner, P., (ed.): *Theories of History*. Free Press, Glencoe, 1959. 344–356. Magyar fordítás: „Az általános törvények szerepe a történettudományban”, Kisantal T. szerk., *Tudomány és művészet között. A modern történelemelmélet problémái*, fordította Laki János, Budapest, L’Harmattan-Atelier, 2003, 37–51.

⁴⁴⁰ Danto, A. C., „The Decline and Fall of the Analytical Philosophy of History”, Frank Ankersmit – Hans Kellner (eds.), *A New Philosophy of History*. Reaktion Books, London, 1995, 70–85. Magyar fordítás: „Az analitikus történetfilozófia hanyatlása és bukása” Ford. Beck András, Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Kijarat Kiadó, Budapest, 2000, 95–111.

⁴⁴¹ Kelemen J. id. mű, 179.

⁴⁴² Vö. *History and Theory*, www.historyandtheory.org/

⁴⁴³ Kelemen J., id. mű 185.

⁴⁴⁴ Kelemen J., id. mű, 181.

mos oka van, de az egyik kétségtelenül az, hogy az analitikus filozófia alapbeállítottsága az, hogy értelmes és megfontolt beszédet, a saját beszédre és gondolkodásra való folyamatos reflexiót követel – Arisztotelész kanonikus stíluselméletét tiszteletben tartva – a poetikus elemek kizárásával; és első lépésben semmi mást. Valami hasonlót, amivel már a preszókratikusok is próbálkoztak, továbbá Platón, Arisztotelész is. Az értelmes beszédre való törekvés megmarad, és a történelemtől való önreflektív és önmagát vizsgáló beszéd ügyszintén.

Például C. G. Hempel állításait – aki az analitikus történetfilozófia egyik klasszikus, megalapozó és sokat emlegetett szövegét írta –, sem teljesen elfogadni, sem teljesen elvetni nem lehet. Erős állítással kezdi írását, „az általános törvények teljesen analóg szerepet játszanak a történet- és a természettudományokban”⁴⁴⁵, de ezt a tételt maga cáfolja – bár erre nem reflektál –, amikor azt írja, hogy „lehetetlen egy egyedi eseményről teljes magyarázatot adni abban az értelemben, hogy univerzális hipotézisek segítségével valamennyi jellemzőjéről számot adunk”.⁴⁴⁶ Pedig erre törekszenek gyakran sikerrel a természettudományok. A történelemben individuális eseményeken és cselekvéseken van a hangsúly, és ha ezek kimerítő magyarázata lehetetlen, akkor az általános törvények alkalmazása is megkérdőjelezhető – ami viszont általános a természettudományban. Ha sikerülne is az egyes eseményt, egyes történést, egyes cselekvést részlegesen megragadni, leírni, hiszen a maga teljességében lehetetlen – ahogy Sartre hangsúlyozza, az egyedi, a szubjektív nem lehet teljes mértékben a tudás tárgya⁴⁴⁷ –, akkor sem tudna a történettudomány a cselekvéssel, a szabadsággal, az intencionalitás redukálhatatlan egyediségével mit kezdeni. Nem tudunk minden szándékot és minden gondolatot feltérképezni. A történettudomány soha nem lehet előrejelző és ellenőrző tudomány (*prediction and control*, ahogy angol tudományfilozófusok a természettudomány két fő jellemzőjét nevezik). Éppen ezért nem lehet megírni a jövő történelmét, ahogy A. Danto fogalmaz, „probléma maradna, miként lehetne az események

⁴⁴⁵ Hempel, C. G. id. mű, 37.

⁴⁴⁶ Hempel, C. G. id. mű, 39.

⁴⁴⁷ Vö. J. P. Sartre, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1960 (eredeti kiadás 1957), 16.

történetét azelőtt megírni, hogy ténylegesen megestek volna.”⁴⁴⁸ Ez akkor is lehetetlen, ha most, e szöveg végleges formájának megírásakor, 2009 tavaszán, a nagy pénzügyi válság kellős közepén, erre lenne szükség. A *Zeit* német hetilap olyan értelmiségieket keres, akik a holnapért gondolkoznak, 2009. április 2-i számában a „Ki gondolkodik a holnapért?” címmel indít cikksorozatot, melyben tizenkét „olyan fejet mutat be, akiknek a gondolataik továbbvezetnek bennünket. A bizonytalanság idejében sürgősen szükségünk van jó eszmékre.”⁴⁴⁹ Egy olyan időszakban hangzik el ez a sürgetés, amikor a múlt tapasztalatai a jelek szerint nem alkalmasak arra, hogy a jövőre felkészüljünk.

Amerikai közgazdászok kedvenc példája a novemberi amerikai nemzeti ünnepre hizlalt pulyka pszichológiája. A pulyka történeti tudása saját jólétéről szól. Meg van győződve, hogy az emberiség létének értelme és célja, hogy az ő jó táplását és jó közérzetét biztosítsa. Minden nap erősödik ez a hite, minden tapasztalata ebbe az irányba mutat. Mígnem eljön a nap, mikor egész addigi története, vagy ahogy ő saját történetét értelmezte, teljesen érvénytelenné válik. Egyetlen pillanat alatt összeomlik minden, és a felhalmozott történeti tudás nem csak semmivé foszlik, de mint olyan lepleződik le, ami félrevezette és nem segítette abban, hogy más jövőt elgondolni is tudjon. Egy katasztrófával járó és teljes anarchiához vezető pénzügyi, gazdasági vagy környezeti válság, de akár egyszerű fizikai események véget vethetnek az egész történelemnek. Semmi sem lesz többé érvényes, amit eddig a történelemről tudtunk vagy felhalmoztunk. Egy meteor váratlan becsapódása vagy egy váratlan bolygó-méretű katasztrófa mindent eltüntethet, minden, ami volt, minden történeti tudás érvényét veszítheti a fizikai törvények hatására kialakuló jelen és a jövő vonatkozásában. Sem a pulyka, sem az emberiség nem tud katasztrófákra felkészülni, ha a történelemből való tanulás mellett nem törekszik folytonosan a lehetséges világok fölvázolására is.

⁴⁴⁸ A. Danto, „A narratívák szerepe a történettudományban”, fordította Marno Dávid, Kisantal T. (szerk.), id. mű, 61–83., 83. Eredeti mű: A. Danto, *The Analytical Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.

⁴⁴⁹ Thadden, E. v., „Wer denkt für morgen”? *Die Zeit*, 2. April 2009, Nr. 15. 33–35.

Mindeközben alapvető probléma marad, hogy a fizikai folyamatok teljes mértékben megfelelhetnek a természet törvényeinek és oksági módon zajlanak, miközben ez soha nem fog és nem tud megtörténni a cselekvésekkel. A történettudomány nem csak nem fogja tudni a múltat leírni a maga totalitásában, de a jövő megjósolásához sem tud elegendő tudásanyagot szolgáltatni. Hempel említett írása tele van erős állításokkal, például amikor a teljes magyarázat lehetetlensége után azt írja, hogy lehetséges egyre részletesebb és átfogóbb leírás, és „ebben a tekintetben ... nincs különbség a történelem és a természettudományok között: egyaránt csakis általános fogalmak segítségével képesek számot adni tárgyukról, és a történelem sem 'ragadja meg' jól vagy kevésbé jól tanulmányozott objektumainak 'megismételhetetlen individualitását', mint a fizika vagy a kémia.”⁴⁵⁰ Szigorú oksági és determinisztikus folyamatok leírhatók általános fogalmakkal, de természetesen a „megismételhetetlen individualitás” még csak meg sem közelíthető egyre pontosabban, ahogy azt az aszimptotikus közelítések függvénytani szakemberei remélik. De ahogy én olvasom Hempelt, ő sokkal óvatosabb, mint kritikusai, akik sarkítják álláspontját. Hempel annyit állít, hogy a történettudomány sokszor analóg módon jár el mint a természettudományok, hipotetikus általánosításokat és elméletalkotást gyakorol, és hangsúlyozza, hogy bár minden tudomány más, de átjárás van közöttük⁴⁵¹ – és ki tagadhatná ezt?

Hempel analógiáról beszél, és nem azonosságról a történet- és a természettudományok közt. Az általános törvények szigorú alkalmazhatósága egyedi esetekre nyilván csak a szigorú kauzális vagyis természeti folyamatokban érvényesül, ezt Hempel sem tagadta. Azt hiszem, ma Hempel annyit mondana, hogy a fogalmaknak érthetőeknek kell lenniük egy adott tudományon belül, vagyis inferenciálisan kell megállniuk a helyüket, és nem feltétlenül kell minden egyes tudományos fogalomnak egyetemes törvényre utalnia vagy annak részeként megjelennie. Ezért aztán William Dray állítása, mely szerint hibás Hempel felfogása, „hogy minden fogalmakban adott magyarázat törvények szerinti magyarázatokra redukálható”, tény-

⁴⁵⁰ C. G. Hempel, id. mű, 39.

⁴⁵¹ Vö. C. G. Hempel, id. mű 51.

legesen megállná a helyét, ha ez lenne Hempel valódi felfogása.⁴⁵² De nem teljesen ez.

Egyedi, intencionális eseményekkel, szemben az okságiakkal, az intencionális tudományok foglalkoznak, ezek azok az események, melyekben emberi cselekvések szerepet játszanak. Ezek nem nélkülözhetik a történésznek az egyedi helyzetbe való kísérleti belehelyezkedését, ami a megértés feltétele. Egy helyzetnek, döntésnek, cselekvésnek értelmet adni csak úgy lehetséges, ha a történész feltételezi, hogy hozzá hasonlóan intencionalitással rendelkező személy, vagy személyek álltak ott, voltak jelen, gondolkodtak, mérlegeltek, döntöttek és cselekedtek egy adott helyen vagy egy adott történetben. Természetesen a történész soha nem fogja feltárni és feltárni tudni, hogy mi is játszódhatott le régi személyek fejében. Ezt még a mellette álló emberről sem tudja egyetlen ember sem, sőt, ha közelebbről vesszük szemügyre a kérdést, rájöhettünk, hogy még a saját fejünkben lejátszódó történeteknek sem teljes mértékben vagyunk urai, azaz nem látjuk át teljesen saját kognitív folyamatainkat – és ebben az összefüggésben még csak nem is kell Freudra utalni. De a történelem kutatója azt feltételezheti – és *ebben az összefüggésben* nem szükséges a más tudatok ismeretelméleti problémájával foglalkoznia –, hogy hozzá hasonlóan introspekcióval, én-tudattal rendelkező lényekről volt szó az adott szituációban.

Csak a hozzánk hasonló lények, az én-tudatú szubjektumok jönnek számításba, amikor a múltat kutatjuk: denevérek, majmok és katánkórók történetével nem foglalkozik a történettudomány – és ilyen legjobb tudomásunk szerint nemcsak nincs, de intencionális értelemben nem is lehet. A denevéreket és a gyermekláncfűt az oksági természettudomány kutatja, akárcsak a szénatomok és oxigénatomok kötését, a komplex molekulák fölépülését vagy a szubatomi részecskéket, a géneket és a fehérjéket, a kozmológiai szálakat (*string*), kampókat (*hook*), galaxishalmazokat vagy a multiverzumot.

Wittgenstein utalt arra, hogy ha egy oroszán beszélni tudna, nem értenénk, Thomas Nagel pedig kimutatta, hogy nem tudjuk és nem is tudhatjuk, milyen is lehet denevérnek lenni⁴⁵³. Ha pedig már ezekbe

⁴⁵² W. Dray, „Megmagyarázni, hogy mi’ – a történelemben”, fordította Se-regi Tamás; Kisantal Tamás (szerk.), id. mű, 53–60., 55.

⁴⁵³ Nagel, T., „What is it like to be a bat?”, *The Philosophical Review*, LXXXIII. 4, October 1974, 435–50.

a lényekbe sem tudunk képzeletünk segítségével „belehelyezkedni”, mennyivel kevésbé van esélyünk, hogy mint tudattal rendelkező lények, egyszerűbb lényekbe, például egysejtűekbe, szénatomokba, stringekbe vagy galaxishalmazok helyébe képzeljük magunkat. Ezeknek intencionális értelemben nincs helyük, nincs hely bennük az intencionalitásnak. Jellemző rájuk, hogy nem rendelkeznek belátással, intencióval, nem rendelkeznek én-tudattal. A természettudósnak nem kell belehelyezkednie a szénatomok, a fehérjék vagy a multiverzum belső világába, tudatába, intencionalitásába, és nem kell kutatnia, hogy vajon miért „cselekedett így” és nem „úgy”.

Természetesen a világ dolgait irányító törvényeket kutatjuk és kutatnunk kell, és föltezzük a kérdést, a szén vagy a hidrogén molekula miért ég el, és miért nem ég el az argon gáz. De nem gondoljuk, hogy a szén atom egy adott helyzetben, hőmérsékleten és oxigénnel körülvéve „eldöntheti”, hogy elég-e vagy sem. A természettudományok egyedei nem tudnak dönteni, működésmódjukat a körülmények és saját törvényszerűségeik határozzák meg. Ezzel szemben az intencionális lények – és csak az embert ismerjük ilyennek – többféleképpen is dönthetnek és viselkedhetnek, még ha a körülmények és az oksági törvények ugyanazok is. Egy katona lehet bátor vagy gyáva a háborúban, egy személy kényszer alatt tehet hamis vallomást, vagy megtagadhatja ezt. Ilyen helyzetekben a viselkedés semmiféle egyetemes oksági vagy természettörvénnyel nem jósolható meg, a történettudomány soha nem fog olyan törvényszerűségeket megállapítani, mely teljes mértékben megelőlegezheti és uralhatja az eljövendő, később történetinek nevezett cselekvéseket és folyamatokat. Az utólagos értelmezésben – és a történész ezt teszi – természetesen fölismerhetők törvényszerűségek is, hiszen a cselekvő emberek maguk is alá vannak vetve oksági kényszereknek, legyenek ezek a fiziológia, a biológia vagy akár a társadalmi együttélés pszichológiai vagy szociológiai törvényei. Meg lehet jósolni, hogy ha egy ember bizonyos ideje nem táplálkozott, törekedni fog élelemhez jutni, ha nagyobb tömegekben éheznek, és a külső körülmények akadályozzák táplálkozáshoz jutásukat, akkor váratlan reakciókra, lázadásokra is képesek lesznek. De az is lehetséges, hogy elkezdenek új termelési módokat kialakítani, megelőzendő egy későbbi újabb éhséghelyzetet. Az ember egyszerre van kitéve oksági kényszereknek, és megjósolható, hogy az emberek reagálnak oksági kényszerekre, de hogy pon-

tosan hogyan, ez számos további, nem csak közvetlenül oksági vagy okságira redukálható (nyelvi, kulturális, pszichológiai, szociológiai, vallási) összefüggéstől és törvényszerűségtől függ(het).

Daniel Little szerint két alapvető érv van Hempel feltételezett tétele ellen, mely szerint általános törvények érvényesülnének a történelemben. Az egyik, Alan Donagantól származó érv szerint egyszerűen nincsenek elfogadható példák általános törvényszerűségek érvényesülésére, sem az emberi viselkedés, sem a történeti események egy-másra következése esetében. A másik, Jon Elster argumentuma, aki az általános törvényektől eltérő sémákat feltételez, melyek segítségével a történelmi összefüggéseket megérthetjük.⁴⁵⁴ Little találóan fogalmaz, „az emberi cselekvéseket és eredményeket nem úgy kellene elmagyarázni, ahogy elmagyarázzuk, miért repednek meg a radiátorok, ha a hőmérséklet nulla fok alá csökken.”⁴⁵⁵ Vagyis sem egyetemes és szükségszerű törvények nem determinálják természettörvény módjára a történelem menetét, sem az oksági folyamatok nem hatnak oly módon, ahogy azt a természetben feltételezzük.

Okság

„Már” Démokritosz is az okokat kereste, és Arisztotelész kidolgozta az első rendszeres oksági elméletet, megkülönböztetve anyagi, formai, mozgató és célokat. Az újkorban Hume és Kant által a természeti világban feltételezett kauzalitás egymásra következő tények, tényállások vagy események szoros kapcsolata, ami Hume-nál a megszokás, Kantnál pedig a megismerés tapasztalat előtti szükségszerűsége. Az utóbbi évtizedekben az okság elmélete újra a figyelem

⁴⁵⁴ Little, D., „Philosophy of History” id. mű. 11. Hivatkozik: A. Donagan, „The Popper-Hempel Theory Reconsidered”, Dray W. H. (ed.), *Philosophical analysis and history. Sources in contemporary philosophy*, New York, Harper and Row, 1966, 143–145. és J. Elster, *Nuts and Bolts For the Social Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

⁴⁵⁵ Little, D., uo. „Explanation of human actions and outcomes should not be understood along the lines of an explanation of why radiators burst when the temperature falls below zero degrees centigrade.”

középpontjába került többek között J. L. Mackie⁴⁵⁶, D. Lewis⁴⁵⁷ és D. Davidson⁴⁵⁸ munkássága nyomán. Az okság újabb elméletei a történelem értelmezésében is szerepet játszhatnak, és bár itt nem fogom e három szerző okságelméletét részletesen tárgyalni, Mackie okságelméletének egy részletét elemezve szeretném megmutatni, hogy milyen irányban mehetnének az ilyen vizsgálatok.

Mackie szerint például az oksági állítás, hogy „E egy oka C” (E: *Effect*, C: *Cause*), abban az esetben igaz, ha C *elégtelen*, de *nem* redundáns része E előfordulása *szükségtelen* de *elégleges* feltételének (a továbbiakban E ENSZE feltétele).⁴⁵⁹ Röviden, C-nek E elégleges feltétele nem redundáns részének kell lennie. Vagyis C kell ahhoz, hogy E bekövetkezzen, de még más feltételnek is teljesülnie kell E megtörténtéhez, továbbá a vizsgált aktuális és elégleges okhalmazban nincs még egy ok, amely helyettesítheti E-t, azaz ugyanazt a szerepet játszaná mint C, E éppen vizsgált előfordulásában. Ez az okhalmaz miközben elegendő, hogy C bekövetkezzék, nem feltétlenül az egyedüli lehetséges okhalmaz, ami E-t létrehozza.

E sokfajta oksági összefüggés hatására bekövetkezhethet, azaz nem szükségszerű, hogy éppen egy adott oksághalmaz áll fön. Ahhoz, hogy egy ház összedőljön (E), szükségtelen, de elégleges feltétele lehet, hogy bombázzák (C). Összeomolhat más hatásokra, például, mert felrobbantják, hogy új házat építsenek a helyére, felrobbanhat a gázkazán, vagy a szerkezet akár korrodeálódás miatt is fölmondhatja a szolgálatot. Ha a ház bombázás mint szükségtelen de elégleges esemény hatására omlik össze, akkor ez még nem jelenti, hogy a bombázás maga elégleges lenne a ház összeomlásához. Ehhez további okok kellenek, például a gravitáció és a röppálya törvényei, a légmozgás összefüggései, a bombavető repülőgép sebessége, a bom-

⁴⁵⁶ Mackie, J., *The Cement of the Universe*, Oxford, Oxford University Press, 1974.

⁴⁵⁷ Lewis, D., Causation, *Journal of Philosophy* 1973, 70:556–67. Újranyomtatták, *Philosophical Papers*, vol. 2. Oxford, Oxford University Press, 1986.; *Counterfactuals*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1973.; Causation as influence, *Journal of Philosophy* 2000, 97:182–97.

⁴⁵⁸ D. Davidson, „Actions, Reasons, and Causes”, *Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980, 3–20.

⁴⁵⁹ A Mackie-értelmezésben támaszkodtam M. Strevens, Mackie’s Theory of Causation Revivified: New Oil in Old Jars (2003) írására. <http://www.class.uidaho.edu/inpc/6th-2003/papers/Strevens-long.pdf>

ba súlya és hatóereje, a bombavető célzóképesége, a ház anyaga, szerkezeti formája és sok egyéb tényező. De C nem szükségszerű oka a ház összeomlásának, miközben ebben az okhalmazban nem redundáns, vagyis más nem helyettesíti. Valamennyi ok nem-redundáns, és része a szükségtelen, de elégséges okhalmaznak. Bármelyik okot eltávolítjuk, érvényteleníti az adott okhalmazt. Ha például nem vetik le a bombát, akkor a többi ok (légellenállás, gravitáció, röppálya-törvények) nem fognak a ház lerombolása irányában hatni. Mint ahogy a bombavetés egyedül, például a gravitáció törvénye nélkül szintén nem lenne elegendő ebben a nem szükségszerű okhalmazban. A Mackie által értelmezett oksági rendszerben vagy halmazban Hempel feltételezésével szemben nem csak *konkrét események*, hanem helyzetek, *tények* is szerepet játszanak. A konkrét események oksági magyarázata sokkal részletesebb lehet a tényállásokénál, hiszen egy ház egy bizonyos konkrét összeomlása „finom-szemcsés” leírásának számtalan apró részletre kell kiterjednie, például bombázás esetén figyelembe kell vennie célzást, a bomba nagyságát, a repülőgép sebességét, a légáramlatokat, aztán sok további tényező mellett a bomba pontos becsapódásának helyét, a bomba erejét, a ház szerkezetét, alakját, és még sok más. Az esemény *teljesen pontos leírása lehetetlen*. Ezzel szemben a tények leírása sokkal egyszerűbb, a ház összeomlásának ténye és az oksági halmaz föltárása nem teszi szükségessé minden részlet feltárását, például nem kell a szél sebességét vagy a röppályát relevánsnak tekinteni.

Az ENSZE valójában procedúra, gépezet, amely segít az oksági viszonyok és hatások vizsgálatában. Amennyiben C esemény bekövetkezte vagy be nem következte, fennállása vagy fenn nem állása⁴⁶⁰ különbséget jelent E bekövetkezésében vagy fennállásában, akkor C szerepet játszik az okok halmazában. Ha a feltételezett okok közül elvesszük C-t, megvizsgálhatjuk, E bekövetkezik-e. ENSZE segítségével

⁴⁶⁰ Strevens fölhívja a figyelmet, hogy vita tárgya, vajon az *esemény* első jelentése inkább a konkrét eseményhez, vagy pedig a tényekhez, fennállásokhoz (*state of affairs*) van közelebb. Davidson szerint az esemény elsősorban tényleges, konkrét eseményt jelent, míg J. Kim szerint inkább az utóbbi. Vö. Davidson, D., „The individuation of events”, N. Rescher (ed.), *Essays in Honor of Carl G. Hempel*, Dordrecht, D. Reidel, 1969, 216–34. ill. Kim, J. (1973). „Causation, nomic subsumption, and the concept of event”, *Journal of Philosophy* 1973, 70, 217–236. (Hivatkozás: Strevens, id. mű).

gével lehetőség van okhalmazok ($C_1, C_2, \dots$) finomstrukturális vizsgálatára, a lehetséges okok felsorolására, majd annak megvizsgálására, hogy mely ok milyen súlyú ($A \times C_1, B \times C_2 \dots$, – amennyiben A, B az ok súlyozottságát jelenti), illetve melyek azok, melyek nem valódi, csak látszólagos okok, mert csak időbeli megelőzés, de nem okozás van (az ilyeneket nullával lehet súlyozni: $0 \times C_n \dots$, pl. a kakas kukorékolása megelőzi a nap felkeltét, de nem oka annak), mely okok válthatók ki más okokkal, és melyek a lehetséges felszíni és melyek a „mély” (pl. nem közvetlenül tapasztalható, több tapasztalható okot befolyásoló) okok. Természetesen e keretek közt nem térhetünk át az oksági folyamatok részletes vizsgálatára, ennek hatalmas szakirodalma van.⁴⁶¹

Az okság fogalmi elemzése mellett azonban a konkrét történész konkrét kutatásai számára természetesen nem csak a fogalom szemantikai és pragmatikai összetettségének tudatosítása elengedhetetlen, de az ismeretelméleti összefüggése is, mely a történeti vizsgálat számára közvetlen metodológiai következményekkel is járhat, jár, és kell is, hogy járjon: miként tárom föl az eseményt időben megelőző eseményeket, és hogyan teremtek kapcsolatot a megelőző események vagy tényállások közt, miként teremtek kapcsolatot a megelőző események és az okozott esemény vagy állapot közt, hogyan hat egy megelőző esemény egyedül egy okra és egy következményére, és milyen következményekkel jár, ha több ok párhuzamosan hat, mi a súlyozottsága a hatóokok lehetséges vagy esetleges egymásközi interakciójának, és így tovább.

A kortárs történelemtudomány előtti egyik legnagyobb kihívás talán az, hogy miként lehet az okokat elgondolni, hipotetikusan meghatározni, kutatni, és történelmi elméletté vagy tudássá formálni. Az események oksági és intencionális összetettsége szinte lehetetlenné teszi az egyetemes értelmezésű és nézőpont-, módszerfüggetlen történettudományt. Rankére hivatkozva írja Gadamer, hogy a világtörténet „a szabadság jeleneteiből” áll, ahol ellentétben a természeti okssággal, „kis okok nagy hatást eredményeznek”. A történelemben

⁴⁶¹ Vö. pl. a következő összefoglaló írások végén található szakirodalmat: J. Schaffer, *The Metaphysics of Causation*, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/causation-metaphysics/> vagy Ph. Dowe, *Causal Processes*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/causation-process/>

„senki nem ismeri föl, hogy mi van igazában. Láthatatlan kezdetek vannak, amelyekből az lesz, ami majd a jövőt uralja”. A politikusok, a közgazdászok szinte szükségszerűen nem ismerik föl a „kiszámíthatatlant, a nem tervezettet, az előre láthatatlant”. Ezért aztán a gyorsan alkalmazkodók, a teoretikusok helyett a fürge cselekvők uralják a valódi történeéseket. „Az opportunist a történelem valóságához még mindig sokkal közelebb van, mint a doktriner”, írja Gadamer.⁴⁶²

Képzelőerő

Nem tudhatjuk a történeti igazságot, de folyamatosan keresnünk kell az igazságot és az igazságosságot a történelemben. Ehhez a gondolkodás egy különös képességére, a képzelőerőre is szükség van. E szükségesség kiemelése nem utalhat arra, hogy a képzelet segítségével valami olyat képzelünk el, ami nem létezett, hanem azt, hogy a múlt maradványait, melyeket azok az összefüggések hagytak itt, amelyek a „mai nap” kialakulásához vezettek, csak a gondolkodás kreatív erejével és törvényeivel tudjuk életre kelteni. Magának az elme működésének egyik feltétele a képzelőerő, mint azt már Immanuel Kant kimutatta. Ahhoz, hogy fogalmaink, állításaink a valóságra vonatkozzanak, és helyesen (*fallgerecht*) vonatkozzanak, szükség van az alkotó képzelőerőre. A képzelőerő történettudományi szerepét Hayden White tárta föl, *Metahistory* kötetében.⁴⁶³ White szerint a történetírás narratívák kérdése, és ezek nem vezethetők vissza „tények” sorozatára, vagyis az analitikus megközelítés nem elégséges, ahogy ezt Danto is fölvetette.

⁴⁶² Gadamer, H.-G., „Kausalität in der Geschichte?” *Gesammelte Werke*, Band 4. *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1987, 107–108. „Was in Wahrheit ist, erkennt niemand recht. Es sind die unscheinbaren Anfänge, aus denen das wird, was die Zukunft beherrschen wird. ... Der Opportunist ist der Wirklichkeit der Geschichte immer noch weit näher als der Doktrinär.”

⁴⁶³ White, H., *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press, 1973; és *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press, 1978.

Roland Barthes a történelemről való beszéd alapelemének a diszkurzust („mondatnál nagyobb szóeggyüttesek”) tartotta, és a fiktív és a történeti elbeszélés egymáshoz való viszonyát vizsgálta, feltéve a kérdést, „valóban különbözik a [történeti] elbeszélés valamilyen jellegzetes vonásban vagy valamilyen vitathatatlan pertinencia tekintetében attól a fiktív narrációtól, amit az eposzban, a regényben vagy a drámában találunk, s hogy amennyiben ez a vonás – vagy pertinencia – létezik, a diszkurzív rendszernek mely tartományában, mely szintjén kell keresni?”⁴⁶⁴ A Roman Jakobsont követő strukturalista nyelvész hatása Barthes a nyelvhasználat sajátosságaiban keresi a történetíró különös teljesítményét, azt a lingvisztikai tettet, hogy egyetlen szövegben beszéljen tényekről, forrásokról és jelenítse meg saját felfogását és értelmezését. A történetíró saját korában ír, kortársainak fogalmazza meg kérdéseit és válaszait, saját idejének kérdéseit szembesíti azzal, ami ezt az időt megelőzte, és ami a jelen idő – tehát bizonyos módon magának a történeti kérdésfeltevésnek – létrehozásában valamilyen módon szerepet játszott. A megírt történet narrációs ideje, mint például Barthes kimutatta, a saját idő, csak távoli kapcsolatban van egy elgondolt valóságos történeti idővel, ha egyáltalán értelmezhető egy ilyen kapcsolat két „idő” közt – és amennyiben „időnek” tekinthető mindkettő, legalább is, ha az „időnek” egyetlen, homogén és meghatározott értelmezését kívánnánk elfogadni. A történeti narráció valójában „dekronologizálja” a történeti idő „fonalát”,⁴⁶⁵ és Barthes szerint a „teljes” történeti objektivitás lehetősége is felszámolódik. Nem csak az idősíkok, időtartamok, időstruktúrák különbözősége miatt – az idő végső soron nem ontológiai entitás, hanem csak koordinátarendszerek végtelen vagy tetszőleges számú halmaza –, hanem a történetíró nyelvhasználatának megkerülhetetlen szubjektív elemei következtében is. Lehetetlenség az elbeszélő teljes kivonása a történeti szövegből, és Barthes „műhibának” tekinti, amikor a történész erre kísérletet tesz. Amikor az elbeszélő teljes objektivitásra törekszik, és megpróbál a szövegben semmiféle személyes jelet sem hagyni, akkor ezt a törekvést állítása szerint „referenciális illúzióknak nevezhetnénk, mivel a történetíró látszólag hagyja, hogy maga a valóság beszéljen, teljesen egyedül. ...

⁴⁶⁴ R. Barthes, „A történelem diskurzusa”, Kisantal T. (szerk.), id. mű., 87–98., 87.

⁴⁶⁵ R. Barthes, id. mű., 90.

tudjuk, hogy a jelek hiánya is jelentőséggel bír.”⁴⁶⁶ A történetíró nyelvhasználata tényével és módjával utal a nyelvhasználóra, amelyet ez a nyelvhasználat egy bizonyos módon alkot meg, és amely nyelvhasználat egyben jelentést is ad mindannak, amire vonatkozik.

A vonatkozás, a tények, események összefüggése az ismeretelmélet, sőt a történeti ontológia kérdése, ahogy ezt a fogalmat Foucault, majd Ian Hacking használta.⁴⁶⁷ Szerintük a történeti tények maguk is a történész munkája által konstruálódnak, miközben a történész munkáját is konstituálja mindaz, ami előtte volt, tehát saját tényleges története. A történeti a priori egyáltalán lehetővé teszi a kutatást, miközben maga is a történelem által konstruálódik. A. Abbott hangsúlyozza, hogy a „történelmi dolgok” alapvető tulajdonsága, hogy alakulnak, alakíthatók,⁴⁶⁸ S. Schama szerint pedig aligha adható értelem az objektív történeti narratíva fogalmának, amely megragadná akár egészen egyszerű történeti körülmények valódi állapotát.⁴⁶⁹

Paul Ricoeur szerint a francia történetírás és az analitikus filozófia (vagy ahogy ő nevezi, neopozitivistá episztemológia) teljesen különböző diskurzusvilágokhoz (*univers de discours*) tartoznak.⁴⁷⁰ Francia történészek gyakran azonosítják a filozófiát a hegeli spekulációkkal, miközben hosszú ideig késett olyan kritikus történészek recepciója a francia historiográfiában, mint Dilthey, Simmel, Max Weber, vagy akár a francia történetfilozófusoké, mint Raymond Aron és Henri-Irénée Marrou. Ricoeur hiányolja, hogy a francia történetírók munkásságából a német és angol történészekével szemben hiányzik a történelmi magyarázatok episztemológiai struktúrájának vizsgálata. A francia történész kétlábon jár a földön, ezért aztán, ad bőven gondolkodnivalót a filozófusnak, akitől semmit nem kölcsönöz. Ezzel szemben az analitikus episztemológusok történetfilozófiája olyan mértékben elrugaszkodik a történész munkájától, hogy magyarázatait alig vagy egyáltalán nem lehet hozzákapcsolni a történész mun-

⁴⁶⁶ R. Barthes, id. mű, 91.

⁴⁶⁷ Vö. I. Hacking, *Historical Ontology*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002, 1–27.

⁴⁶⁸ A. D. Abbott, *Department and discipline: Chicago Sociology at one hundred*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

⁴⁶⁹ S. Schama, *Dead certainties: unwarranted speculations*, New York, Knopf, 1991.

⁴⁷⁰ P. Ricoeur, *Temps et récit*, I. Paris, Seuil, 1983, 137–138.

kájához. Az episztemológus képtelen visszaadni a történetíró esetleírásainak összetettségét. Közös a francia történetfilozófusoknál és az angolszász episztemológusoknál, hogy visszautasítják a klasszikus hegeli történetfilozófiát, és tagadják a történelem narratív jellegét, ahogy azt a klasszikus történetírók megalkották. Az individuális leírások helyett azonban általánosságokat keresnek, a franciák a társadalom egészét, az angolszászok a történeti magyarázat és az elbeszélés közti ismeretelméleti szakadékokat tematizálják. A történetíró írja a történetet, és legyen tudatában az episztemológiai kérdéseknek, míg a filozófus elemezze a történelem episztemológiáját, tiszteletben tartva az egyedi tények finomszemcsés historiográfiáját.

A történelem episztemológiája felé

Descartes szerint, a tudás megalapozásához, az igazság megtalálásához, az abszolút igazsághoz, világos és megkülönböztetett eszmékkel kell rendelkezünk. Úgy járt el, mint számos klasszikus és modern filozófus, még ha az abszolút tudás vagy igazság idővel el is vesztette vonzerejét. Tisztázás, meghatározás, különböztetés csak az ellentmondás elvét használó metodológiákkal lehetséges: mi tartozik egy fogalomhoz, és mi nem tartozik oda. A filozófia az érthetőség és az igazság kedvéért dolgozik szinte mindig az ellentmondásokkal, az ellentmondó fogalmakkal: igaz és hamis, jó és rossz, világos és homályos, megkülönböztetett és konfúz. És a filozófia nagy témái a látszólag vagy természetüknél fogva ellentmondó fogalmak. Az ismeretelmélet témája nem csak az igazság és a hamisság, de az episztemológiai szubjektum, szemben a természettel vagy a világgal; az etika a racionalitás és a kauzalitás, a szabadság és a természet szembenálló fogalmaival egyszerre foglalkozik. A kognitív filozófia a szubjektum vagy a gondolkodás belső és külső kapcsolatait is tematizálja.

De vajon mit szólhat egy ilyen vagy ehhez hasonló elveket tiszteletben tartó mai filozófia a történelemhez? És mit szólhat a mai történelem a filozófiához: Racionalitás és történelem, melyek a lehetséges kapcsolódások, ellentmondások, a megkülönböztetést segítő erők és viszonyok?

Itt természetesen csak arról lehet szó, hogy a filozófia mit szólhat ezekhez a kérdésekhez, és még csak nem is arról, hogy mit szól. Episztemológusok, analitikus filozófusok és posztstrukturalista filozófusok szerint a nyelv középpontivá vált a filozófiai vizsgálatokban. Nincs többé közvetlen hozzáférés a dolgokhoz, a világhoz, még a személy sem fér hozzá önmagához a nyelv közvetítése nélkül, sőt maga a személy sem létezik enélkül. A nyelv közvetít a dolgok és a nyelv használói közt, de közvetít a kommunikáció szubjektumai, a személyek közt is. A dolog és a gondolkodó, a dolog és a kommunikátor közti közvetítésben egyszerre tár föl, és rejt el. Amint nincs kapcsolat a dolgokhoz a nyelv nélkül, és amint a dolgok nem léteznek számunkra a megismerésben a nyelv nélkül, nem lehet azt sem mondani, hogy lennének számunkra az *ismert* dolgok és a természet, ha nem lenne nyelv.

Ha a dolog-nyelv-gondolat kapcsolat tele van rejtéllyel, mennyivel inkább rejtélyes a nyelv és a történelem, a gondolkodás és a történelem vagy az ész és a történelem viszonya. A természet, a történelem hoz létre bennünket és tesz olyanná, amilyenek vagyunk. Történelem nélkül, a múlt nélkül nem lennénk itt. De, másrészt, mi magunk hozzuk létre a nyelvet és a történelmet. Nincs nyelv és történelem ember nélkül.

Az ész és a történelem két oldala egy olyan időbeli folyamatnak, amelyeket megközelíthetünk episztemológiai vagy gyakorlati-filozófiai szempontból. A történelem ismeretelmélete felteszi a kérdéseket, „mi egy történeti tény?”. Vajon felfedezünk, vagy megalkotunk egy történeti tényt? A történeti tény a múltban, a jelenben, vagy a jövőben van? Mi a viszonya egy történeti ténynek saját ideje nyelvéhez, a mi időnk nyelvéhez, az írásokhoz, a fennmaradt emlékekhez, dokumentumokhoz, az értelmezésekhez, a politikai vagy hatalmi viszonyokhoz. E kérdések föltétele gyakorlati, hiszen a történelem maga gyakorlat, bárhogy is viszonyuljunk hozzá.

Az ész-történelem viszonyt gyakorlati oldalról két módon vizsgálhatjuk. Egyrészt etikai szempontból, a politikai filozófia szempontjából, másrészt mint tényleges gyakorlóí, létrehozói az eseményeknek, melyek történelmet alkotnak, mint amint ezt tették az alkotmányozók az Egyesült Államokban a tizennyolcadik század végén, vagy akár Napoleon a *Code Civil* európai terjesztésével.

Az ész-történelem episztemológiai és gyakorlati viszonyhoz mintegy hozzáadódik, sőt valójában e viszony lényege az embernek, a történeti szubjektumnak relatíve független döntés- és cselekvésképessége, klasszikus kifejezések szabadsága. Még ha meg is nevezzük a szubjektumot, az elmét vagy az észet mint a szabadság helyét, a tárgy oldalán ott van a természet, a világ, melyet okságinak tartunk. De ha az ismeretelmélet tárgy-oldala a történelem, maga is az emberi cselekvés terepe, akkor az episztemológiai problémák tárgyalási nehézségei megsokszorozódnak. A történelem episztemológiája és gyakorlati filozófiája nem egyszerűen tárgyeπισztemológia és nem is egyszerű szabadságeπισztemológia, ha ez utóbbit azt értenénk, hogy az ismeretelmélet nem pusztán egy ottlévő tárgy megismerését kérdőjelezi meg, hanem egy olyan tárgyt, mely egyrészt maga is cselekvőképességgel rendelkezik, másrészt amely akár sok intencionális cselekvő lényből tevődik össze, mint a társadalom, vagy a történelem.

Immanuel Kant megkülönböztette a legalitást és a moralitást, azt állítva, hogy mindig el lehet dönteni, hogy egy cselekvés, formája szerint megfelelt-e a moralitás törvényének. De azt soha nem lehet tudni, vajon a moralitás formájának megfelelő cselekvést valódi morális diszpozícióval hajtották-e végre, vajon a törvényt valóban az ész kedvéért akarták-e követni. Az ész megduplázódik, két formában: egy fenomenális, látható részre és egy intencionális, láthatatlan részre oszlik. Nincs szükségünk arra, hogy itt az agy kutatás elméleteire hivatkozzunk, melynek főszereplői azt állítják, hogy nincs szabadság. A szabadság mindennapi tapasztalatunk, és ez elegendő ahhoz, hogy az emberről és történelmről beszéljünk. Ebben az összefüggésben ugyanúgy nincs szükség a naturalista és fizikalista elméleteket megemlíteni, ahogy az igazságosságról szóló fejtegetésekben sincs szükség a szigorú, analitikus fogalomelemzésekre, ahogy ezt

John Rawls állította. Az ember naturalista elméletei nem érintik a mindennapi döntések, a felelősség és a felelősségvállalás, tehát a szabadság nyilvánvalóságát,

Elegendő tudatosítani, hogy a történelem episztemológiájának korlátozottnak kell lennie, és fő korlátja éppen az emberi cselekvőképesség. Az emberi szabadság, a személyek racionalitása az oka annak, hogy a történelemben nincsenek lineáris oksági folyamatok, szükségszerű egymásra következők.⁴⁷¹ A gondolkodás, a szabadság kiszámíthatatlan útjai, tévelygései okozzák azokat a töréseket, váratlan és előreláthatatlan változásokat, a valódi történelmi eseményeket – az esemény fogalmát akár Heidegger és Derrida értelmezésében is véve.

Ha a *nem-kauzális intencionalitás* miatt nincs a történelemnek szigorú, oksági, prediktív tudománya, milyennek tekinthetjük az ész és a történelem, az ész, és a történelem tudománya közti kapcsolatot?

Elismerve, hogy létezik egy olyan tudományfajta, hogy „történelem”, és ezt az ész használatával művelik, az ész valódi feladata a történelemben az, hogy önmagával törődjék, hogy megmentse, fenntartsa, és fejlessze magát. Mivel a történelem értelme és ésszerűsége *számunkra* az, hogy a demokráciához vezetett, hiszen az egyetlen ésszerű politikai-társadalmi forma a demokrácia, az ész alapvető feladata ma, hogy megmentse a demokráciát, hogy a világot biztonságossá tegye a demokrácia számára. A történelem mint egyetemi diszciplína virágzik és virágozhat anélkül, hogy az ész és az episztemológia kérdéseivel foglalkozna. A történelem tudományát nyugodtan magára hagyhatjuk, ha biztosítjuk szabadságát, gondoskodni fog saját virágzásáról. De az észt nem hagyhatjuk magára a történelemben, az ész nem hagyhatja magára önmagát a történelemben: foglalkoznia kell önmagával, legjobb és természetének legjobban megfelelő történelmi formájával, a demokráciával.

Természetesen a történelem mindkét racionális megközelítése, a történészé és a gyakorlóé vagy polgáré, politikusé normatív hozzáállás eredményei. A történész a logika – az ész – normativitására támaszkodva, fogalmakat és módszereket alkalmaz arra az ismeretlen adottságra, amelyből éppen a fogalmak és módszerek segítségével

⁴⁷¹ Davidson megvizsgálta, hogy miként lehet az ész és az ésszerű cselekvés része az oksági világnak. Vö. D. Davidson, „Actions, Reasons, and Causes”, *Essays on Actions and Events*, id. mű, 3–20.

történeti tény lesz. A történelem mint *logikai* tudomány összekapcsolása a filozófiának nevezett – tehát önmagára, a megismerésre és a nyelvre reflektáló – ésszel nem könnyű feladat. Amint Henri-Irénée Marrou megjegyzi, „valójában nagyon korán kell a módszernek különösségekre specializálódnia, hogy alkalmazkodjon a történeti tárgyhoz és megragadása feltételeihez.”⁴⁷² A történettudomány művelőjének tehát hiányzik az idő („nagyon korán”), hogy filozófiai, tehát ismeretelméleti, logikai és etikai kérdésekkel foglalkozzék. Egy *prima facie* történésznek lehetetlen és nem is szükséges ezekkel a kérdésekkel foglalkozni. Másrészt ezek a kérdések azonosságunk alapjait érintik, azt, amik vagyunk, honnan jövünk, és ha nem is azt, hogy hova megyünk, de azt igen, hogy merre tartsunk, merre kísérelhetnénk meg a haladást. A történelemtudomány végzi munkáját, de ez nem „az egész történelem”, egy része az erőfeszítéseknek, hogy megértsük *történeti jelenünket* és *jelenlétünket*. Erőfeszítéseink másik része, hogy a történeti tényeket episztemológiai, szemantikai, logikai, morális, pszichológiai, biológiai és nyelvészeti szempontból is megvizsgáljuk, de nem csak a történeti tényeket, hanem magát ezt, a tényekre irányuló és azokat létrehozó kutatást is, mint történeti eseményt.

Annak kutatásában, hogy kik vagyunk, a történelem kutatása megkerülhetetlen és elégtelen is egyszerre. Megkerülhetetlen, mert tudni akarjuk, honnan jövünk. E kutatások feltárják előttünk a törvényeket, kapcsolatokat, folyamatokat, melyek létrehoztak bennünket és ezek a törvények, kapcsolatok, folyamatok egyben azok is, amelyek segíthetnek bennünket saját jelenünk, tehát jövőnk és eljövendő történetünk átalakításában. De a történelem tanulmányozása elégtelen, ha életünket jobbá akarjuk tenni, ha jobb világot akarunk magunk után hagyni, mint amilyenbe megérkeztünk. Ahhoz, hogy tudjuk, kik vagyunk, a történelmet ki kellene tágítani, mintegy újra kellene tervezni (*design*), a felsorolt diszciplínák – és természetesen egy világméretű demokratikusságra törekvő politika és jogalkotás – segítségével.

Az ész és a történelem másik gyakorlati viszonymódja a világ átalakítására, javítására irányuló tevékenység. Ehhez az emberi fejlő-

⁴⁷² H-I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1954, 8. „très tôt en effet, la méthode doit se diversifier en spécialités, pour s’adapter à la variété de l’objet historique et de ses conditions d’appréhension”

dés két szakaszát vázoló. Egyik egy új társadalom vázlata, a másik egy új biológiai életmód tervezetének megjelenése.

Gyakorlati történelemfilozófia II.

Az állam és a társadalom normatív vagy racionális átalakítása és átalakulása, és erre a kérdésre történő elméleti reflexió nem foglalkozhat a történelem vagy a politika episztemológiai kérdéseivel. Rawls említette, könyvének elején, hogy a jelentés és az analitikusság kérdései nem játszanak szerepet az ő felfogásában a morál és az igazságosság elméletében⁴⁷³. Talán ez az oka, hogy a történészek és a filozófusok ritkán vitatják a történelem kérdéseit, akár a történeti ész, akár a dehistorizált ész problémáit. Marrou a történészeknél a filozófusokkal szembeni bizonyos kisebbségi érzést detektált, de amennyiben ez így van, valószínű ez létezik a filozófusok részéről is, akik igen gyakran elvésznek a fogalmi analízisben vagy a fogalmi kreációkban. „Itt az ideje, hogy reagáljunk a kisebbségi komplexusra (és a felsőbbrendűsége: a pszichológiából ismerjük ezt a kétértékűséget, a morálból pedig a büszkeség e cselét), mellyel a történészek túlságosan sokáig rendelkeztek a filozófiával szemben.”⁴⁷⁴ „A történészek mestersége túlságosan nehéz, technikai munkával terhelt; hosszabb távon a gyakorló történésznél a specializált rovar mentalitását fejleszti ki. Ahelyett, hogy segítene, hogy reagáljunk erre a professzionális deformációra, a pozitivizmus jó lelkiismerettel ruházta föl a tudóst (‘csak történész vagyok, nem filozófus; kis kertemet művelem, mesterségemet végzem, tisztességesen, nem keveredek olyanba, ami túlhalad rajtam...’), hagyta, hogy a kézműves rangjára degradálódjon; a tudós, aki olyan módszert alkalmaz, amelynek nem ismeri logikai struktúráját, aki olyan szabályokat alkalmaz, amelynek nem képes fölmérni hatékonyságát, olyanná válik,

⁴⁷³ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971. „the notions of meaning and analyticity play no essential role in moral theory as I conceive of it”.

⁴⁷⁴ H.-I. Marrou, *ibid.* „[il] est temps de réagir contre le complexe d’infériorité (et de supériorité: la psychologie nous révèle cette ambivalence et la morale cette ruse de l’orgueil) que les historiens ont trop longtemps entretenu vis-à-vis de la philosophie”.

mint azok a munkások, akiket odaállítottak, hogy egy szerszámgépet felügyeljenek, miközben képtelenek lennének azt megjavítani, és még kevésbé megkonstruálni. Dühösen le kell leplezni az ilyen gondolkodásmódot, amely az egyik olyan legsúlyosabb veszélyt alkotja, amely ránehezedik nyugati civilizációnk jövőjére, fenyegetve azt, hogy elsüllyedjen egy szörnyű technikai barbárságban.”⁴⁷⁵ Egy mesterség hivatásos gyakorlása súlyos terheket ró művelőjére, a kutatók sikerére, a tudományos előrehaladásra, az egyetemi és akadémiai hierarchiában való helytállásra is törekedni kell, kevés idő marad a módszertani, logikai kérdésekre. De ez oda vezethet, hogy a módszer alkalmazója valójában nem tudja, hogy mit csinál, nincs tisztában metodológiája ismeretelméleti-logikai vagy kutatáslogikai következményeivel, esetenként olyan következtetéseket von le vagy olyan tételeket állít föl, melyeket nem tehetne meg, ha reflektálna saját episztemológiai és racionális feltevéseire. Szélsőséges esetben ez oda vezethet, hogy a történész nem tudja, mit mond, nem ismeri annak természetét, amit maga konstruál – például a történeti tényét. De természetesen ez nem jelenti, nem jelentheti, hogy a filozófus paternalista módon rátelepedjen a történész metodológiájára, és elmagyarázza neki, hogy valójában mit is csinál. A filozófusnak hiányoznak azok a mesterségbeli készségek, amelyek szükségesek ahhoz, hogy a történettudomány szakkérdéseihez vagy akár ismeretelméletének, kutatáslogikájának mélyebb összefüggéseihez hozzászóljon.

⁴⁷⁵ Marrou, op. cit. 8. Le „métier [des historiens] est lourd, accablant de servitudes techniques; il tend à la longue à développer chez le praticien une mentalité d’insecte spécialisé. Au lieu de l’aider à réagir contre cette déformation professionnelle, le positivisme donnait au savant bonne conscience (‘je ne suis qu’un historien, nullement philosophe; je cultive mon petit jardin, je fais mon métier, honnêtement, je ne me mêle pas de ce qui me dépasse ...’) c’était là le laisser se dégrader au rang de manoeuvre; le savant qui applique une méthode dont il ne connaît pas la structure logique, des règles dont il n’est pas capable de mesurer l’efficacité, devient comme un de ces ouvriers préposés à la surveillance d’une machine-outil dont ils contrôlent le fonctionnement, mais qu’il seraient bien incapables de réparer, et encore plus de construire. Il faut dénoncer avec colère une telle tournure d’esprit qui constitue un des dangers les plus graves qui pèsent sur l’avenir de notre civilisation occidentale, menacée de sombrer dans une atroce barbarie technique”.

A társadalom és a történelem nem csak közvetlenül politikai-jogi eszközökkel alakítható, hanem, egyre inkább úgy tűnik, az új biotechnológiai eszközökkel is. E lehetőség elemzéséhez a németországi Sloterdijk-vitát elemzem, mely a filozófusnak a bajorországi Elmau kastélyában 1999 nyarán tartott „Az emberpark szabályai. Válasz Heidegger humanizmus-levelére” előadását követte.⁴⁷⁶ A német filozófus sürgeti, hogy az új típusú ember vagy emberiség létrehozására használható géntechnológiát ne szörnyként kezeljük, ne hagyjuk „elvadulni”, hanem amíg erre lehetőségünk és időnk van, bástyázzuk körül társadalmi szabályokkal és törvényekkel. Az előadás során, talán a náci eugenikus programok nyomasztó emlékei hatására, többen depressziós hangulatba kerültek, mások felháborodásunkak adtak hangot és a prompt reakció a sajtóban sem maradt el. A vita heve a legjelentősebb németnyelvű lapokban (*Die Zeit*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *Frankfurter Rundschau*, *Süddeutsche Zeitung*, *Neue Zürcher Zeitung*, *Der Spiegel*) hetekig nem csillapodott.

Sloterdijk a géntechnológiában új lehetőséget lát az emberiség „nagy kérdései” megoldására, melynek során természettudósok és filozófusok ismét együtt dolgozhatnak a világ „jobbá” tételén. (A németországi humán genom program akkori vezetője, Jens Reich szerint a géntechnikával alapvetően négy fő területen lehet közbeavatkozni: az utódok súlyos öröklött betegségeinek kiküszöbölése, komoly fertőző betegségekkel szembeni immunitás, betegségelőidéző kockázati tényezők felszámolása, továbbá bizonyos esetekben alapvető génstruktúra-átalakítás.) Az emberi nem genetikai felülvizsgálatával új evolúciós lehetőségek tárulhatnak föl, és lesznek, akik a lehetőségeket ki is fogják használni. Ahhoz, hogy e technikák ne kerülhessenek nemkívánt és a társadalom vagy az emberiség egészére nézve veszélyes csoportok („maffiák”) kezébe, idejekorán, tehát *most* kell a géntechnika által nyújtott lehetőségekkel szembesülnünk és a megfelelő törvényi szabályozásokat kialakítanunk.

⁴⁷⁶ P. Sloterdijk, „Az emberpark szabályai. Válasz Heidegger humanizmus-levelére”, fordította Boros János, *Jelenkor*, 2000. október, 1026–1040. Eredeti megjelenés: „Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortbrief über den Humanismus” *Die Zeit*, 1999 szept. 16, 15–21.

Sloterdijk írásában kiemeli, az újkori humanizmusnak – az embernek a barbárságból való kihozatalának – nem sikerült az embert „végérvényesen” kultúráltabbá, civilizáltabbá, békésebbé szelidíteni. „Aki ma a humanitás és a humanizáló közegek jövője után kérdez, tulajdonképpen azt akarja tudni, hogy van-e remény, hogy az emberek közt tapasztalható mai elvadulási tendenciák fölött úrrá váljunk.” A humanizmus e századi, végérvényesnek tűnő csődje után újra föl kell tenni a kérdést, „Mi szelidíti még az embert, ha a humanizmus mint az emberszelidítés iskolája kudarcot vall?” Az emberiség visszavadulásának veszélyét fokozzák az új közegek, a médiák felszabadító hatású szórakoztató programjai által az emberek hétköznapi bestialitása növekszik. Sloterdijk szerint az újkori humanizmus korának vége, mivel nem tartható tovább az illúzió, hogy a politikai és gazdasági nagystruktúrákat az irodalmi társaság baráti modellje szerint lehetne megszervezni. Az éleslátás, az olvasás, a diszkusszióképesség és lehetőség adományával „megáldottak” jobban teszik, ha körülnéznek, míg nem késő, a régi helyett milyen új humanizáló közegeket tudnának létrehozni.

Mi humanizálhatná a jövő emberiségét? És főként, hogyan viszonyuljunk ahhoz, hogy az emberiség önpacifikálására és önszelidítésére kidolgozott klasszikus technikák és közegek (humanista nevelés, klasszikus műveltség, stb.) végül is minden létező fölötti uralom növeléséhez vezettek? Sloterdijk szerint a humanizmus végsősoron annak az erőszaknak volt része, amelynek felszámolására állítólag kísérletet tett. Eredménye a Nietzsche/Zarathustra által kritizált törpe ember, szánalmas és megvetésre méltó, a hétköznapi apró nappali és éjjeli örömeinek rabja, a kis házak lakója, akit ugyan akartak, de ő maga semmit sem akar. Sloterdijk javaslatát azzal a Heideggerrel szemben fogalmazza meg, aki kunyhójába visszavonulva a lét őrzőjeként proponálta magát. Szerinte ami a háború és Heidegger korábbi szerepe után érthető volt, mára nemcsak elfogadhatatlan filozófusi magatartás, hanem veszélyes is. A filozófia pásztorjátékait föl kell váltani a valódi döntések előkészítésével és meghozatalával. A mediális „játékok” következtében növekvő brutalitás és visszabarbarizálódás ellen filozófusoknak, tudósoknak együtt kell fellépni. Tekintve, hogy az új korszak fémjele a géntechnika lesz, ezért tudatosítanunk kell, hogy „az emberiség következő hosszú időszakai a fajpolitikai döntések korszakai lesznek.” A géntechnoló-

gia talán lehetőséget nyújt egy biztosítható újtipusú humanizmusnak. A klasszikus humanizmus csak játék volt, következmények nélküli fantáziálás az „emberről” és „lényegéről” ahhoz képest, amire az új technikák képesek lesznek. Ha nem figyelünk, az új technológiák valóságosan is új biológiai struktúrájú, világlátású, erejű, morálitású „emberszabású” élőlényeket lesznek képesek létrehozni. Akár olyan embereket is, amelyek úgy fognak tekinteni ránk (és ennél fogva „kezelni” bennünket), mint mi a neandervölgyiekre. Ekkor pedig nemhogy új humanizmus nem lesz, de olyan fajta ember sem marad, mint mi vagyunk.

A mai génkutató és környezete, az új technikai és „antropotechnikai” ember észrevétlenül is a szelektor szerepébe kerül, hiszen ő határozza meg az evolúció menetét. Amit korábban az irodalmi humanisták, azt a közeli jövőben az antropotechnikusok fogják tenni. Ez utóbbiak azonban per definitionem elvesztik a humanisták ártatlanságát: tevékenységük eredménye biológiai lesz, belemetszés az emberi nem mélystruktúrájába, valódi génköltészet, génszobrászat, géntechnológia, új szerkezetű valóság. Ha magas fokú géntechnikai, tehát az emberi nemmel kapcsolatos technológiai képességekre teszünk szert, akkor nem lehet többé a széplelkűek kis házaiba meditatív visszahátrálni, a kihívásra csak az antropotechnikák etikai és jogi „kódexével” lehet válaszolni. Egy ilyen kódex persze nyilvánvalóvá tenné a korábbi humanizmus jellegét is: az ember a humanista nevelés föltalálása óta és a géntechnikával még inkább maga lesz *vis maior* az ember számára. Ami pedig eddig a politikáról való gondolkodásnak tűnt, az valójában az emberpark szabályainak meghatározása lesz.

A géntechnológiai forradalom kellős közepén vagyunk, és ami megtehető (új genetikai struktúrájú élőlények, akár *Übermenschen* és *Untermenschen*, vagy ha tetszik, a Huxley szerinti alfa, béta és gamma emberek), azt a tudomány- és technikatörténet tapasztalatai alapján meg is fogják csinálni; ha nem egy jogállamban, akkor egy törvényen kívüli országban, a sivatagban vagy az őserdőben felépített kutatóközpontban. Ezért mielőtt visszahívhatatlan mutánsok lepik el bolygónkat, előrelátni, tervezni kell, ki kell dolgozni az „antropotechnikai kódexet”, az antropotechnikai hatalomgyakorlás etikáját. Sloterdijk hangsúlyozza, hogy ennek során szigorúan meg kell húzni

a határokat az egyének számára történő legitim génorvoslási optimalizálás és csoportok illegitim biopolitikája közt.

A sajátságok kifejezett tervezését egyedül a szellemi elit végezheti, a társadalom kulturálisan vezető rétegei. Sloterdijk Platón *Államférfi* dialógusára hivatkozik, hiszen már a görög filozófus a „reprodukciónak szabályozásáról” beszélt. Miközben sürgeti a géntechnikával való szembesülést, nem tér ki a szabályozott géntechnológiai reprodukció veszélyeire és arra, hogy ki fogja, milyen módszerekkel, milyen értékrend alapján, milyen érdekeket szolgálva eldönteni, hogy mely „emberi” tulajdonságok érdemlik meg az „evolutív antropolitechnikai” szaporítást és melyeket kell felszámolni. Intelligens és nagylelkű emberek géntechnikai létrehozásának lehetőségéről beszél, ugyanakkor kevés teret hagy a nevelés szerepének a kreatív intelligencia kialakításában, továbbá azt is figyelmen kívül hagyja, hogy az általa kívánatosnak tartott nagylelkű, azaz morális embereket nem lehet természettudományos módszerekkel „létrehozni”. Ehhez olyan nevelési körülményeket kell teremteni, amelyek hozzájárulnak a minél több morálisan felelősséget vállaló egyed „kialakulásához”. De semmiféle géntechnológia és semmiféle nevelés nem tudja biztosítani, hogy az egyedek valóban morális lényekké váljanak. A moralitás ugyanis egyedi, „belső”, szabad döntés és konzekvensen fönntartott és végigvitt egyéni döntéssorozat eredménye, és nincs az a technológia, amely a kauzális törvények alkalmazásával létrehozhatná. Ha van valami az emberben, ami minden „tudományos” azaz „kauzális” megközelítés elől kibújik, akkor az éppen „szabadság” fogalmára épített moralitás. A felvilágosodás eredményeit bizonyos értelemben biológiailag kódolni, rögzíteni, biztosítani és strukturálisan „bensőségesíteni” kívánó filozófus-mérnökök és filozófus-biológusok mindig kénytelenek lesznek megállni a kognitíve okos vagy a biológiailag erős és életképes egyedeknél, de soha nem fognak „nagylelkű”, morális lényeket produkálni. Amiből az is következik, hogy a géntechnológia segítségével pusztán egészségesebbek, okosabbak, ügyesebbek vagy gyorsabbak lehetünk, de nem feltétlenül etikusabbak vagy jobbak. Ennélfogva géntechnikailag aligha biztosítható, hogy jövének „emberibb” legyen.

Miután a lehető legrövidebben vázoltam a két kapcsolati módot (a történettudós és a gyakorló: a politikus és a genetikus-biológus) az ész és a történelem közt, forduljunk most egy viszonylag új jelenséghez az embernek saját történetéhez való viszonyában: az emlékezet kutatásához (*recherche des mémoires*). Pierre Nora javasolta az emlékezet és az emlékezet helyeinek kutatását. A történész többé nem a pozitív tényekkel foglalkozik, kauzálisan, kronologikusan vagy logikailag rekonstruálva, hanem az emlékezet elemeivel, amelyek egy általunk látott múltat konstruálnak. A pozitivistá történelem és a gyakorló jelen- és jövőkonstrukciója után, Nora azt javasolja, hogy vizsgáljuk meg a saját időbeli azonosságához kötődő modern embert.

Pierre Nora azt állítja, „az emlékezet világméretű diadalmaskodásának korát éljük”⁴⁷⁷ és a különböző etnikai, társadalmi vagy családi csoportok számára „[a] változás sokféle formát öltött: a történelem hivatalos verzióinak kritikája és a történelmi elfojtások felszínre törése; a megszüntetett vagy kisajátított múlt visszakövetelése; a gyökekek kultusza és a családfakutatások virágzása; a megemlékező szertartások tömege; a múlt bírósági rendezése; mindenféle múzeumok elszaporodása; a levéltárak megnyitásával járó érdeklődés fellángolása; újfajta kötődés ahhoz, amit az angolok "heritage"-nek, a franciák "patrimoine"-nek neveznek. Bármilyen kombinációban álljanak is össze ezek az elemek, egy mélyről jövő emlékezhullám zúdult rá a világra, amely mindenütt szorosán összekapcsolta a (képzelt vagy valódi) múlthoz való hűséget és a hovatartozás-érzést, a kollektív és az egyéni öntudatot, az emlékezetet és az identitást.”⁴⁷⁸ (1) Első látás-

⁴⁷⁷ P. Nora, *L'avènement mondial de la mémoire*, <http://www.eurozine.com/articles/2002-04-19-nora-fr.html>, A szöveg magyar címe nem adja vissza a francia tartalmát, mely egyben a szöveg első mondata is: *Emlékezetdömping. Az emlékezés káráról és hasznáról*

<http://www.eurozine.com/articles/2007-10-08-nora-hu.html>

A magyar fordítás első mondata: „Az emlékezet világméretű diadalmaskodásának korát éljük.”

⁴⁷⁸ P. Nora, id. mű, Depuis vingt ou vingt-cinq ans, tous les pays, tous les groupes, sociaux, ethniques, familiaux, ont été amenés à connaître un profond changement du rapport traditionnel qu'ils entretenaient avec le passé. (...) Ce changement a pris des formes multiples : critique des versions officielles de l'histoire et remontées du refoulé historique ; revendication des

ra azt gondolhatnánk, hogy ez a nyugati társadalmak etikai megújulásának új hulláma. A hivatalos változatok kritikái mindig megerősítik a közös reflexiókat. Az eltörölt vagy eltulajdonított múltnak, vagy a múlt nyomainak a visszakövetelése annyit is jelenthet, hogy valaki felnőtté válik vagy vált a felvilágosodás értelmében, elkezd saját értelmét használni, ahelyett, hogy esetleg mások (más csoportok, érdekszövetségek) előre az ő számára megörölt korpájával táplálkozzon, kísérletet tesz arra, hogy saját sorsát saját kezébe vegye. De a gyökerek kultusza vagy a genealógiai kutatás – hova vezethet ez? Ismerni a történelmi gyökereket – mire szolgálhat ez? Vajon ez nem vezet majd a különféle társadalmi csoportok, vagy akár népek, etnikumok újabb szeparációjához? Közös emlékező ünnepségek és szertartások, a múlt jogi kezelése és „rendezése” – ennek az ideje jött el? Erre van ideje most az emberiségnek? Erre kell, hogy ideje legyen? Nora végső válasza világos nem, de nézzük meg analizisét.

Nora szerint három motívum segítette elő a múlthoz való memóriális visszatérést: „a gazdasági válság következményei, a de Gaulle utáni korszak hanyatlása és a forradalmi eszme kifáradása”.⁴⁷⁹ A gazdasági, technikai és ipari válság a mindennapi élet számos hagyományos összetevőjét rombolta le, és semmit nem adott a helyére. A háborút követő konjunktúra vége után, a válság idejében egyszerre csak láthatóvá váltak a károk, a romok: „Franciaország csak a növekedés visszaesése láttán mérte fel hirtelen a fejlődés okozta károkat, és azt is, hogy véglegesen kihúzták alóla mindazt, ami egészen a második világháborút követő időkhöz bázisa és támasza volt, mindenekelőtt mélyen gyökerező paraszti alapjainak ezeréves

traces d'un passé aboli ou confisqué; culte des racines (*roots*) et développement des recherches généalogiques; effervescence commémorative en tout genre ; règlements judiciaires du passé; multiplication des musées de toute nature ; recrudescence de sensibilité à la détention et à l'ouverture des archives à la consultation ; attachement renouvelé à ce que les Anglo-saxons appellent „héritage” et les Français „patrimoine”. Quelle que soit la combinaison de ces éléments, c'est comme une vague de fond mémorielle qui a déferlé sur le monde et qui a lié partout très étroitement la fidélité au passé – réel ou imaginé – au sentiment d'appartenance, la conscience collective et la conscience individuelle de soi, la mémoire et l'identité.

⁴⁷⁹ Nora, id. mű. 1., „la crise économique, les retombées de l'après-de Gaulle et l'exténuation de l'idée révolutionnaire”.

stabilitását.”⁴⁸⁰ Látható, hogy a válság idején Franciaország és a többi európai ország az emlékei, a múlt felé fordult. Hiába. Egy technikai és tudományos civilizáció a jövő felé fordul. Egyre összetettebbé válik, nőnek a gazdasági, technikai, civilizatorikus és kulturális elvárások, egyre több energiát fogyasztanak, állandóan új technológiákat, újabban bio- és információsakat fejlesztenek ki. Nem lehet a múltba visszatérni, erre semmi esély nincs, egyrészt nem lehet visszatérni valóságosan, másrészt szimbolikusan. Ez utóbbinak ugyanis nincs értelme, hiszen az ezeket fenntartó energiák immár nem állnak elő vagy szabadulnak föl spontán, amely minden kulturális és szimbolikus kreáció eredeti feltétele. „Paraszti alapjai” stabilitását elvetették, mert ez nem volt valóságos stabilitás, pusztán képzeletbeli, utólagos volt. Az emlékezet kultusza menekülés egy olyan múltba, amely soha nem létezett. A múlt kevesebb civilizáció volt, kevesebb infrastruktúra, kevesebb csatornázottság, semmi modern orvostudomány, éhségek és betegségek, rövid élet és társadalmi hierarchizáltság, elnyomás. Ki szeretne oda visszatérni? Természetesen senki – a történelmi emlékezet kultusza, a szimbolikus energiák belőlük táplálása egy olyan világhoz kíván visszatérni, vagy egy olyan világot kíván visszahozni, amely soha nem létezett, soha nem volt *itt*.

Nora szerint a forradalmi gondolat is eltűnőfélben van. François Furet írta, hogy „a Francia Forradalom végetért”⁴⁸¹, és Nora ezt úgy értelmezi, hogy a „kulturális örökség kultusza rohamosan terjedt ezekben az években, és ennek nincs más magyarázata. Ez a titka: a forradalmi gondolat által vezérelt történelmi idő eltűnése visszaadta a múltnak a maga szabadságát, bizonytalanságát, jelenbeli súlyát, anyagi és szellemi értelemben egyaránt.”⁴⁸² Talán részben elfogadha-

⁴⁸⁰ Nora, id. mű, 2. „C'est au retournement de la croissance que la France a pris soudain la mesure non seulement des dégâts du progrès, mais de l'arrachement définitif à ce qui était resté, jusqu'aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale, sa base et son fondement ; en particulier la profonde, la millénaire stabilité de son assise rurale.”

⁴⁸¹ F. Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, 11. „La Révolution Française est terminée”.

⁴⁸² Nora, id. mű, 3. „La montée en flèche du culte du patrimoine en ces mêmes années n'a pas d'autre raison. C'est là son secret : la disparition d'un temps historique orienté par l'idée révolutionnaire a rendu le passé à sa li-

tó értelmezés, de csak leíró, és nem normatív, morális vagy politikai szempontból. Részlegesen fogadható el elméletileg, mivel a forradalmi gondolat nem tűnhet el, nem tud eltűnni, hiszen a forradalom története egész Európa és a világ történetét megtermékenyítette, a történelem mindenütt jelen van Franciaországban, intézményeiben, alkotmányában, mindennapjaiban. A forradalmi gondolat által befolyásolt történeti idők eltűnése nem lehetséges és nem is kívánatos. Mint ahogy nem kívánatos és nem elkerülhetetlen egy olyan múlt sem, mely szabad a jelen fölött, a jelenből meghatározatlan és meghatározhatatlan, jelenlétének súlya vagy nyomása nem „tárgyalható újra” vagy oldható föl.

Milyen lenne egy múlt, mely szabad a jelennel szemben, szabadsága van a jelen fölött? Szabad csak tudatos, racionális lény lehet. Talán beszélhetünk a jelen szabadságáról a múlt fölött, hiszen a most élő emberek, szabadsággal rendelkező lények értelmezik azt. De a múltéról? A múlt nem létezik mint olyan, hanem csak mint a jelen ténye és konstrukciója. A múlt szabadsága ebből következően kortársaink szabadsága lenne, akik képzeletükben egy olyan múltba térnek, illetve térnének vissza, amely soha nem létezett. Tiszteletben tartva a múlt művészi, kulturális és intézményi alkotásait, nem fedezhető föl a modern társadalmakban vágy a múltba való visszatérésre, vagy a múlt hatalmának a jelen fölötti biztosítására – mivel a szabadság egyben a cselekvés képessége, és a cselekvés gyakran valakivel, valakin, vagy valakikkel szemben történik. És képzeljük el ugyanezt a múltat, tele szenvedéssel, elnyomással, betegségekkel, amely meghatározatlanul, a „jelenlét súlyával” szabadságát gyakorolja fölöttünk.

Nora szerint mindez elősegítette a nemzeti emlékezet kialakulását és fejlődését. A történelem gyorsul, távolítja a múltat a jelentől, a történelemtől nem kapunk, egyre kevésbé kapunk választ kérdésünkre, „Kik vagyunk?”. Megpróbálunk kapcsolódásokat találni azzal, ami volt, hogy segítségünk legyen azon identitásaink és cselekvéseink megalkotásában, melyek jövőnket és gyermekeink jövőjének anyagát és nyersanyagát alkotni fogja. De ha a múltban való tájékozódás mint a jelenben való tájékozódás lehetősége társadalmi mozgalommá

berté, à son indétermination, à son poids de présence, matériel comme im-matériel.”

válí, akkor ez az emlékezet kultusza lesz, és nem a történet- vagy a humántudományok természetes fejlődésének eredménye, és a történelem maga az emlékezet kutatása lesz. Nora azt állítja, hogy az „'emlékezet' olyan általános értelmet kapott, és annyira eláraszt mindent, hogy egész egyszerűen kiszorítani látszik a 'történelem' szót, és a történelem kutatását is az emlékezet szolgálatába állítja.”⁴⁸³ A jelenlét autonomizálódik, önmagunk megértésének egyedüli közegeként nyilvánul meg. A jelenlét nincs egyedül, de a múlt és a jövő metszéspontján van, és a jövő és a múlt még és már nem létezik, és a jövőt valamiből, valami anyagból kell megalkotni, csak a múlt az, ami ezt az anyagot adni tudja. De mivel minden változik, és mivel fel kellett adni az időbeli és hagyományos linearitást és stabilitást, a felgyorsult időben az egyének és a társadalom rendelkeznek olyan emlékezettel, amelyet újra lehet alkotni, amelyet és amelyből rekonstruálni lehet. „Ma összetartozás a jelen és az emlékezet között van.”⁴⁸⁴ – állítja Nora.

Nora értelmezésében az emlékezet kultúrája lassú és hideg hisztériává válna. Ahogy az idő gyorsul, úgy tűnik, mintha minden egyre mozdulatlanabbá válna, mint a szupergyors expresszben, vagy a Hold felé tartó űrhajóban, ahol a nagy sebesség ellenére, ha nem néznek ki az ablakon, a sebesség utasainak úgy tűnik, mintha mozdulatlanok lennének. Az emlékezet helyeinek művelése és kultiválása olyan, mintha becsuknánk a szemünket a gyorsulás világában, a korszakok közti expresszben. A szemek becsukása a mozdulatlanság hisztériája. Nathalie Sarraute szavait kölcsönvéve, „az asszonyok, a kinyújtott karok mozdulatlanok maradnak, katatónia, epilepszia, hisztéria.”⁴⁸⁵ A Larousse szótár szerint pedig a hisztéria „izgatott állapot egészen az őrületig. Az ország teljesen háborús hisztériába

⁴⁸³ P. Nora, id. mű. 5. „'Mémoire' a pris un sens si général et si envahissant qu'il tend à remplacer purement et simplement le mot 'histoire', et à mettre la pratique de l'histoire au service de la mémoire.”

⁴⁸⁴ P. Nora, id. mű. 5. „Il y a aujourd'hui une solidarité entre le présent et la mémoire”.

⁴⁸⁵ N. Sarraute, cit. Larousse. *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Larousse, 1994, 927. „Des femmes, les bras tendus, restent immobiles, catatonie, épilepsie, hystérie.”

esett.”⁴⁸⁶ Ugyanakkor, éppen a totális állam mindent ellenőrző és bürokratizáló tendenciái ellen a hisztérikus reakció akár az egyetlen tiltakozási vagy túlélési forma lehetett, még ha csak az irodalomban is. Christa Wolf, Kelet-Németország (az egykori Német Demokratikus Köztársaság – NDK) e nagy, és a függetlenséget a diktatúrában kereső író- és költőnője, *Kasszandra* című művében éppen „az örületet fedezte föl ... mint alapvető demokratikus kifejezésformát”.⁴⁸⁷

A hisztériákat senki nem kívánja többé az elmúlt kétszáz év forradalmi, totalitárius és népi tapasztalatai után. El kell kerülni őket, és az Európai Unió hatalmas feladata és esélye, hogy a 2008–2009-ben kibontakozott világgazdasági válságot hisztéria és háború nélkül kezelje, azaz a károkat enyhítse és az új kibontakozást elősegítse. Elvileg segíthet bennünket a hisztériák elkerülésében az a felismerés, hogy az utolsó politikai fogalmi forradalom lezajlott a modern társadalmakban, nem kell új típusú társadalmat a modern demokráciák után kitalálni. Ezeket kell működőképpé tenni, az alapelvek valódi tiszteletben tartásával. Úgy tűnik, hogy a fogalmi készlet mellett a jelenlegi válság kezeléséhez a gazdasági-pénzügyi és kulturális-politikai tartalékok is megvannak, a megoldás tehát leginkább morális kérdéssé fog válni. De hogy mindenfajta gazdasági vagy akár nemzeti, nemzetemlékezeti hisztériát elkerüljünk, olyan gyakorlati szótárat kellene fejleszteni és használni, amely a felelősségre alapozott, tehát morális alapú demokrácia fejlődését segítené.

Nora maga is a történelem demokratizációját detektálja, a fogalmi forradalom hatásait fölméri empirikusan, a történész módszereivel, regisztrálja mindazt, aminek gyakorlati megvalósításában nem kis része volt a tizenharmadik század végi francia forradalmároknak és az amerikai konstitucionalistáknak. Sajnálatos módon Nora beszédmódja időnként visszacsúszik az antidemokratikus vagy legalábbis nem-demokratikus stílusba, amikor például „a kisebbségek emléke-

⁴⁸⁶ Larousse, uo. „Excitation poussée jusqu’au délire: *Le pays tout entier fut pris d’une hystérie guerrière.*”

⁴⁸⁷ Christa Wolf, *Kasszandra*, Budapest, Európa-Világkönyvtár, 1986. Hivatkozás I. Harms, „Christa Wolf, Sprich, Königstochter. Erzählend tiefer in den Mythos tauchen, um die graue Gegenwart zu beleuchten: Erzählungen und wie sie einander durchdringen”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 16. März 2009. Nr. 63. S. 34. „jetzt entdeckte die ... Autorin den Wahnsinn als basisdemokratische Ausdrucksform”.

zetének mindenféle formájáról” beszél, ami éppen az a fajta kifejezés, amit el kellene kerülni. A valódi demokráciában ugyanis nincsenek kisebbségek, ennek megfelelően a demokráciáról való normatív beszédben sem lehetnek azok – függetlenül attól, hogy a valóságban szociológiai és történeti értelemben léteznek. A „demokrácia” normatív fogalmában és szótárában csak morális, felelős individuumok, polgárok vannak, akik saját közös vagy közösségi szubsztanciájukat, a demokratikus államot és a demokratikus érzelmű vagy beállított-ságú társadalmat létrehozzák és alakítják. A demokráciában minden individuum felelős alapítója a demokráciának, karöltve az összes többi felelős egyeddel.

Sajátos, hogy Nora aztán, ahogy tanulmányát továbbírja, mintha közben maga is földfedezné a normatív és morális kérdést, hiszen azt írja, „A történelem a közösséghez tartozik, az emlékezet az egyénhez. A történelem egy, az emlékezet pedig már fogalmilag is többféle, hiszen lényegét tekintve individuális”, majd folytatja, „a kollektív emlékezetnek már az ötlete is teljes felfordulást feltételez. Az egyéneknek megvolt a maguk emlékezete, a közösségeknek meg a maguk történelme. A gondolat, hogy a közösségeknek is van emlékezetük, mély változást eredményez az egyének társadalmi helyzetében, illetve a közösséghez fűződő kapcsolataikban: ez a titka ennek a másik misztikus sikernek, amely némileg magyarázatra szorul: az identitásról van szó, ami nélkül nem érthetjük meg az *upsurge of memory*.”⁴⁸⁸

Közös, kollektív elmékezeetről beszélni első közelítésben *contradictio in terminus*, mivel az emlékezés mint aktus individuális – és ebből ered minden emlékezet, mint esemény, főnév, tárgy. A demokráciára veszélyesnek tekinthető az a fejlődés, hogy az emlékezet „in-

⁴⁸⁸ Nora, id. mű, 6. „L’histoire était le domaine du collectif, la mémoire celui du particulier. L’histoire était une et la mémoire par définition plurielle, – parce que d’essence individuelle. L’idée d’une mémoire collective, émancipatrice et sacralisée, suppose un renversement complet. Les individus avaient leur mémoire, les collectivités avaient leur histoire. L’idée que ce sont les collectivités qui ont une mémoire implique une transformation profonde de la place des individus dans la société et de leur rapport à la collectivité : là est le secret de cet autre et mystérieux avènement qu’il faut un peu éclairer : l’*identité*, sans laquelle on ne peut comprendre *the upsurge of memory*.”

dividuális kategóriából közösségi kategória lett, és szubjektív kategóriából formálissá és objektívvá vált”⁴⁸⁹. A múlt emlékezete a jelen valósága, a jelenkori közösségek, csoportok formáló erejévé vált. A társadalmi és politikai egységesülési folyamatok után a nagy demokráciákban, ez az újfajta emlékezet nem csak újra különböztet az egyének és a társadalmi csoportok közt és a meglévő különbségeket tagolja, hanem újra támogatja az osztálytársadalom kialakítását, és az ezzel járó feszültségeket – egyre inkább a politika világában is.

Az emlékezet által megalkotott azonosság sajátos társadalmi identitás, amely megkülönbözteti a demokráciában élő embereket. Ez a fajta különbségtétel színesítheti, élénkítheti a demokráciát, amennyiben megmarad, amennyiben képes megmaradni kulturális szinten, azonban politikaivá válása a demokráciát veszélyeztetné és a visszautérés társadalmának (*société de ressentiment*) kialakulásához vezethetne. A kollektív identitás, talán maga az identitás is olyan konzerváló és konzervatív fogalom, amely akadályozza a morális és társadalmi előrehaladást, hogy ne mondjuk, fejlődést. Nora szerint „az identitás, mint az emlékezet is, egyfajta *feladat*. Köteles vagyok azzá válni, ami vagyok: korzikaivá, zsidóvá, munkássá, algériaivá, feketévé. A kötelezettségnek ezen a szintjén születik meg a döntő kapcsolat az emlékezet és a társadalmi identitás közt. Ebből a szempontból mindkettő ugyanannak a mechanizmusnak engedelmeskedik: a két szó gyakorlatilag szinonimává vált, és egyesülésük jellemzi a történelmi és társadalmi dinamika új rendjét.”⁴⁹⁰ Azzá válnak aki vagyok? Hiszen már az vagyok, aki vagyok! Éppen más akarok lenni, mint ami vagyok: morálisan jobb, polgárként felelősebb. Ha az akarok lenni, aki vagyok, akkor nem kell akarnom, mert már az vagyok, ami lenni akarok.

⁴⁸⁹ Nora, id. mű, 6. „De notion individuelle, elle est devenue une notion collective et de subjective, elle est devenue quasi formelle et objective”.

⁴⁹⁰ P. Nora, id. mű, 6. „L'identité, comme la mémoire, est une forme de *devoir*. Je suis tenu de devenir ce que je suis : un Corse, un juif, un ouvrier, un Algérien, un Noir. C'est à ce niveau d'obligation que le lien décisif se noue entre la mémoire et l'identité sociale. De ce point de vue, les deux obéissent au même mécanisme: les deux mots sont pratiquement devenus synonymes et leur union caractérise une économie nouvelle de la dynamique historique et sociale.”

Továbbá, az emlékezet és a társadalmi identitás közt döntő kapcsolat születik, mely meghatározza az új társadalmi dinamika rendjét? Visszafelé fordulás, a mozdulatlanság keresése a társadalmi mozgás, a dinamika közepette – amennyiben a demokrácia a végtelen beszélgetés, a kommunikatív cselekvés, a Habermas értelmében vett diskurzus, a Derrida értelmében vett dekonstrukció társadalma. A demokrácia mindig diszkurzív és mindig dekonstruktív. Szünet nélkül új területeket tár föl, új életlehetőségeket keres. Ehhez képest forduljunk vissza, forduljunk befelé, akár kisebb közösségünkbe, akár egy elgondolt lélekmélybe? Ne is beszéljünk egymással többé? Ha arra összpontosítunk, hogy befelé fordulunk, hogy fogunk arra összpontosítani, hogy egymással beszéljünk, azaz demokráciában éljünk? Az identitás mint a beállítódás fogalma a leginkább visszahúzó, retrográd, minden előrehaladás gyilkosa. A demokrácia csak az előrehaladásban létezhet, a beszélgetésben, a diskurzusban való előrehaladásban. Az identitáskeresés, a megállás, a befelé fordulás, ha politikaivá válik, a demokrácia halálos mérge.

Nora maga is fölismeri a kollektív emlékezésben a demokráciára leselkedő veszélyt, amely erejét egy soha nem volt és tényleges visz-szatértét valójában senki által nem kívánt múltból veszi. „Amit Franciaországban ‘nemzeti emlékezetnek’ hívnak, nem más, mint ennek a történelmi emlékezetnek a mély átalakulása, és ebben a csoportemlékezetek tömeges megjelenése, bomlasztó és mindent elárasztó munkája játszotta a döntő szerepet.”⁴⁹¹

Miután Nora megvizsgálta az emlékezetek kultúráját és kultuszát, demokratikus beállítódású következtetést von le, mely a kollektív emlékezet minden diktatúrájával, a múlt minden jelen fölötti szabadságával, a különféle emlékezetek által vagy alapján létrehozott csoportokkal szemben lép föl: „Mert az igazi probléma, amelyet ma az emlékezet szakralizációja felvet, az, hogy vajon az egyenjogúsítás és a felszabadítás pozitív elve, amely az emlékezetet élteni, hogyan, miért és mikor fordul át, és válik a bezárkózás egyik formájává, a kirekesztés motívumává és harci fegyverré. Az emlékezet visszakövetelése elvileg egyfajta felhívás az igazságosságra. Következményeit tekintve azonban gyakran vált gyilkosságra való felhívássá. Talán el-

⁴⁹¹ P. Nora, id. mű, 7. „Ce que l'on appelle en France ‘mémoire nationale’ n'est autre que la transformation de cette mémoire historique de fond par l'invasion, la subversion, la submersion des mémoires de groupes.”

jött a pillanat, amikor az emlékezet ellen is meg kell indítani azt a pert, amelyet egy évszázaddal ezelőtt Nietzsche folytatott le a történelem ellen, és újra el kell mondani, amit ő elmondott a *Korszerűtlen elmékedésekben*, csak éppen a "történelem" szót kell lecserélni az 'emlékezet' szóra: 'Van az álmatlanságnak, a kérődzésnek, a történelem [értsd: emlékezet] iránti érzéknek egy olyan foka, amelyen túl az élőlény meginog, végül elpusztul, legyen szó egy egyénről, egy népről vagy egy civilizációról.' Az emlékezetnek erre az üzenetére nekünk magunknak is emlékeznünk kell."⁴⁹² A filozófusok, a történészek, az irodalomtudósok, a politikusok előtt újra itt vannak a régi kérdések, mi az igazságosság, mi a felelősség, mely minden személy felé irányul, de melyet minden személytől el is várunk, aki szeretné, hogy ez felé irányuljon, hogyan alakíthatjuk Derrida szavaival az eljövendő demokráciát (*démocratie à venir*), Rortyval a leginkább befogadó társadalmat (*most inclusive society*), egy remélhető, és a jobb jövőt egyedül ígérhető, ahogy Habermas mondja, Európa-méretű demokratikus poszt nacionális konstellációban (*postnationale Konstellation*).

⁴⁹² P. Nora, id. mű, 9. „Car le véritable problème que pose aujourd'hui la sacralisation de la mémoire est de savoir comment, pourquoi, à quel moment le principe positif d'émancipation et de libération qui l'anime peut se retourner et devenir une forme d'enfermement, un motif d'exclusion, et une arme de guerre. La revendication de la mémoire est dans son principe une forme d'appel à la justice. Dans son effet, elle est devenue souvent un appel au meurtre. C'est peut-être le moment de reprendre, contre la mémoire, le procès qu'il y a un siècle Nietzsche instruisait contre l'histoire et de redire comme lui dans ses *Considérations inactuelles*, mais en remplaçant le mot "histoire" par le mot "mémoire": "Il y a un degré d'insomnie, de rumination, de sens historique [entendez : 'mémoriel'] au-delà duquel l'être vivant se trouve ébranlé, et finalement détruit, qu'il s'agisse d'un individu, d'un peuple ou d'une civilisation." C'est ce message de la mémoire dont nous devons, aussi, nous souvenir.

GENETIZMUS: GÉNEK ÉS TÁRSADALOM

(Guttman Andrással közösen)

A molekuláris biológia és a géntechnológia fejlődése oda vezethet, hogy megváltozik az emberről alkotott felfogásunk, miközben átalakul olyan fogalmaink értelmezése is, mint a tudás, a szubjektum, az én, a történelem, a múlt, a tudomány vagy az etika. Az „én” hagyományos eszméje többé nem lesz a gondolkodás végső vonatkoztatási pontja, miután maga a szubjektum is mint biológiai vagy pszichológiai struktúra változni fog, mégpedig előre megjósolhatatlan módon. A géntechnológia arra fog kényszeríteni bennünket, hogy újraértelmezzük olyan fogalmainkat, mint a szaporodás, individualitás, történelem, szabadság és szubjektivitás.

Sokan világtörténelmi fordulópontnak tekintik az 1989-es évet, amikor az európai társadalmak mindegyikében demokratikus politikai rend alakult ki, és a történelem és a társadalom korszakát felváltotta a biotechnológia, a genetikus tervezés és az evolúció-technológia korszaka. Egészen biztosan állíthatjuk, hogy napjainkban genetikus korszak (génkorszak), vagy ahogy Manfred Eigen mondta, „a molekuláris biológia korszaka” kezdődik.⁴⁹³ A történelem ilyen felfogása szerint, miután a demokrácia elméletével és gyakorlatával megoldottuk a társadalom történelmileg vitatott kérdéseit, a társadalmi korszak után a génkorszak kezdődik. Avantgárd filozófusok már a régi kérdések genetikus struktúráinak vizsgálati lehetőségeit kutatják, ahelyett, hogy a korábbi paradigmáknak megfelelően továbbra is a társadalom, a nyelv, a tudás vagy a fizikai világ vizsgálatára fordítanák energiájukat. Jürgen Habermas egyik újabb könyvé-

⁴⁹³ Eigen, M., *Steps toward Life*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

ben már a géntechnológia lehetséges következményeit vizsgálja.⁴⁹⁴ Az új paradigma képviselői úgy vélik, míg a filozófia korábbi vezérelvei a demokrácia, a szubjektum és a kauzális tudományok voltak, addig az új vezéreszme a neuronalizmus és a kognitivizmus mellett a genetizmus lesz.

Nem célunk itt, hogy a génkutatás és a géntechnológia fejlődésének valamennyi lehetséges (például orvosi, társadalmi) implikációját megvizsgáljuk. Inkább az emberre, mint szabad, döntésképes és autonóm lényre, a talán nem is távoli jövőben váró lehetséges kihívásokra kívánunk utalni.

Egy szabad szubjektum saját cselekvéseinek főbb szabályait maga határozhatja meg, képes olyan történéseket bizonyos határok közt ellenőrizni, amelyek aztán további cselekedeteket és eseményeket befolyásolnak. Ebben a korlátozott és gyakorlati értelemben a szabadság minden ember számára lényegi adottság. Másodlagosnak tekintetjük itt azokat a kérdéseket, melyek a valamitől vagy a valamire való szabadságot vetik föl. Véleményünk szerint a legfontosabb kérdés, amit ma föl kell vetnünk: „*Kinek vagy minek a szabadságáról beszélhetünk?*” – a társadalom, az egyének vagy a gének szabadságáról? A társadalomnak az egyének feletti szabadságát az elmúlt évszázadban a kelet-európai országokban gyakorolták, minden említésre méltó siker nélkül. Az egyének szabadságát a társadalommal szemben vagy afölött nagyobb sikerrel valósították meg a nyugati demokráciákban.

Mi a helyzet a gének szabadságával? Elismerjük, kicsit fura ez a kérdés, de mégis beszélhetünk róla akkor is, ha itt a szabadságot nem a szokásos összefüggésben tárgyaljuk. Daniel Dennett beszélt analóg módon a nem emberi lények intencionalitásáról, bevezetve az intencionális beállítottság (*intentional stance*) kifejezést.⁴⁹⁵ Az intencionalitás a klasszikus filozófiában a tudatos állapot irányítottságát, valamire vonatkozását jelenti. Dennett kitágítja a fogalmat, és intencionális beállítottságnak nevezi egyetlen sejtnak vagy bármilyen élőlénynek az aktivitását, amikor célorientált (teleologikus) kapcsolatba lép környezetével. Egy adott populációnak túléléséhez tényle-

⁴⁹⁴ Habermas, J., *Die Zukunft menschlicher Natur* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.

⁴⁹⁵ Dennett, D. C., *The Intentional Stance*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1987.

gesen szüksége van ilyen típusú interakcióra. Ehhez hasonlóan esetünkben is megkérdezhetjük: Vajon a gének „döntenek” az alternatív reakciók közt? Ha nem, akkor nincs evolúció, és következésképpen nem fejlődnek ki új fajok vagy fajták. Ha a gének „döntenek” alternatívák közt, mint ahogy valóban ez történik, akkor lehetséges a gének szabadságáról beszélni, még ha átvitt értelemben is. Dennett állítja, hogy a gének mint intencionális lények szabadabbak, mint az ember, mivel „ők” kódolnak bennünket, ahogy különböző szekvenciákba rendeződnek. Virtuálisan a gének célorientált viselkedést mutatnak, ami nem csak lehetővé tette túlélésüket, de biztosította az evolúciót is. Továbbá, mi emberek, génjeink által nagyon is korlátozottak vagyunk cselekvéseinkben és megismerésünkben, de, mint erre utalni fogunk, mégsem vagyunk kizárólag az önző géneknek kiszolgáltatva, ahogy azt Richard Dawkins állította.⁴⁹⁶ A *Human Genome Project* feltárta azon struktúrák típusainak tervrajzait, melyektől az emberek függenek. A kérdés: ha minden gén minden implikációját, funkcióját és hatását föltárjuk, milyen fajta szabadság marad meg az emberiség és az individuumok számára?

A szabadság fogalma az emberi tudat produktuma. Ennek megfelelően, az emberi szabadság bizonyos értelemben a gének produktuma, még ha nem is ismerjük az összes lehetséges kapcsolódást. A molekuláris biológia és a géntechnológia azt az izgalmasnak mondható lehetőséget hordozza magában, hogy az evolúció során egy faj először vívhat vagy vívott ki magának hatalmat és szabadságot a gének fölött. A gének az emberi szabadság függvényei lesznek, miközben korábban ez volt a gének függvénye. A matematikai analízis terminológiáját használva, többé nem dönthető el egyértelműen, hogy melyik lesz a független és melyik a függő változó. Természetesen, a génektől való és a gének fölötti szabadság új típusú szabadság. Ha a történelem az emberi szabadság evolúciójától függ, akkor nem csak jelentős mérföldkövet értünk el, de egy olyan pontot is, amikor a történelem terminológiájának a genetikát is tartalmaznia kell. A géntechnológia lehetőségei és tevékenysége révén az ember kevésbé lesz kiszolgáltatva a természet nyers erőinek; ennél fogva az emberiség szabadsága nagyobb lehet, mint bármikor korábban. Ez nem jelenti, hogy az egyed teljesen képes lesz manipulálni saját genetikus

⁴⁹⁶ Dawkins, R., *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

struktúráját, de idővel és óvatos genetikus átalakításokkal az emberek megváltoztathatják génjeiket, és végső soron szabaddá válhatnak tőlük.

A természetes kiválasztás és az evolúció kétségtelenül új fázisához érkezett, amikor a történelemben először, öntudatos lények (maguk is a gének produktumai) képesek megváltoztatni saját genetikus kódjukat. Bár olyan környezeti hatások, mint sugárzás és szennyezés mindig változásokat okoztak ezekben a szervezetekben, ezek a véletlenszerű hatások mintegy kívülről jöttek a gének által „ellenőrzött” tartományhoz képest. Most viszont valami, ami a génekből magukból ered, ami a géneken alapul és a gének irányítását követi, nevezetesen az emberi tudat (ami természetesen nem közvetlen eredménye a géneknek, hiszen társadalmi-nyelvi interakciók révén fejlődik ki, és mint ilyen virtuális szervnek tekinthető), megváltoztatja a géneket, vagyis saját biológiai mélystruktúráját. Így a tudattalan evolúció értelmesebben tervezett tudatos evolúcióvá válhat. Ráadásul, a gének nukleotid szekvenciájának megváltoztatása alapvetően átalakíthatja az emberi agy, tudat és tudatosság eredeti genetikus felépítését, és nyilvánvalóan az ember biológiai struktúráját. Itt tevődik föl a kérdés, vajon a génátalakító tudat a gének környezeteként fog működni, avagy mint olyasmi, ami belül van a genetikus rendszeren, mint annak sajátja. Erre a kérdésre jelenleg természetesen nem tudunk válaszolni.

A géntechnológia az emberiség számára újfajta szabadságot és újfajta történelmet eredményez, habár nem biztos, hogy ezt még a hagyományos értelemben történelemnek lehet nevezni. Ha emberek megváltoztatják a genomot, akkor megváltozik a történelemhez és az időhöz való viszonyuk, úgy, hogy a mai, az evolúciós értelemben közeli jövő „közelmúltjában” történő változtatás egyben a közeli jövő – a közelmúlttól gén-archeológusok által is szétválaszthatatlan – régmúltjának is sajátos része lesz. Napjainkig a jelent mint a hosszú múltbeli evolúciós folyamat eredményét és/vagy következményét tekintettük. Most olyan új eredményeket és következményeket tudunk a jövő számára létrehozni, amelyek később az élőlények és az ember biológiai szerkezetében nem lesznek elkülöníthetők az évmilliókig tartó evolúciós folyamatok eredményeitől és következményeitől. Senki, egyetlen génarcheológus sem fogja majd megmondani, hogy melyik szekvencia vagy melyik szénatom került egy adott

helyre az évmilliók evolúció során, és melyik laboratóriumi beavatkozással, néhány évszázaddal azelőtt. Más szavakkal, a genomon történő minden változtatás, a genetikus struktúra bármely befolyásolása olyasmint eredményezhet, mintha az évmilliókat igénybe vevő fejlődésüket és annak mélystruktúráját alakítottuk volna át, mintha abba nyúltunk volna bele – mintha „visszanyúltunk volna az időben”. A genomba való behatolásunkkal virtuálisan behatolunk a történeti és evolúciós folyamatok évmilliók dimenziójú időbeli tartományaiba, legalábbis azokba a struktúrákba, amelyek évmilliók alatt alakultak ki, és ennél fogva évmilliók „megkövült” időbeli szerkezeteit jelentik. Mindebből előre látható, hogy a géntechnológia megváltoztatja az idő és a történelem szemléletét, tapasztalatát és megértését. Átalakítja a történelem episztemológiáját. A jövő történelme többé nem annyira interpretáció, mint mélystruktúrális, bizonyos értelemben szemmel nem látható manipuláció eredménye és témája lesz. Lehetséges, hogy meg fogjuk változtatni az evolúció ritmusát, sebességét és irányát.

Mint említettük, a tudat virtuális szervként fogható föl, a gének makroszkopikus kifejeződésének és manifesztációjának, amely megváltoztatja az evolúció során kialakult mélybeli szerkezeteket, a sajátját is. Ugyanakkor nem ismeri és nem is tudja reprodukálni az evolúció időszükségletét, és az átalakítások még virtuálisan sem tudják ezt a szükségletet kielégíteni. Miközben a tudat nem képes reprodukálni a hosszú evolúciós időt (lehetetlen újra évmilliókat várni), felgyorsítja az evolúció idejét és megváltoztatja irányát anélkül, hogy tudná, vajon a gének struktúrája vagy egész „testülete” támogatja-e azt. Megtörténhet, hogy a szervezetek, az agy és a tudat olyan nagy evolúciós sebességgel fognak változni, hogy nem fogják tudni megőrizni saját azonosságukat. Más szervezetek, más agyak és tudatok jöhetnek létre.

Az időhöz való sajátos viszony miatt megmarad a bizonytalanság, vajon a tervezett beavatkozások következményeit előre lehet-e látni és meg lehet-e jóslani. E kérdések sikeres kezelése érdekében közös erőfeszítésekre van szükség tudósok, jogászok és politikusok részéről, hogy az idő, a felelősség, a szabadság, a történelem és a szubjektum új fogalmai és megjelenésmódjai „fölött örködjének”. E fogalmak folyamatos meghatározásával és értelmezésével lesz lehetséges, hogy kifejezzük igényeinket és megfogalmazzuk evolúciós szükség-

leteinket és vágyainkat. Milyen fajta szabadságot, milyen jövőt, milyen időt, milyen történelmet, milyen szubjektumot és milyen embereket akarunk vagy milyen lények akarunk lenni? Mik *nem* akarunk lenni? Mit kellene megtiltani jogi eszközökkel? Ténylegesen lehetséges az evolúciót etikai megfontolásokkal vagy jogi eszközökkel szabályozni? Vajon valamennyi klasszikus fogalmunk, az alacsony sebességű evolúciós idő strukturális fogalmai el fognak tűnni ezzel a lehetséges nagy sebességű evolúcióval? Az alacsony-sebességű evolúciós struktúrák tűrik és túlélnek majd a nagysebességű evolúciós változásokat? Alacsony sebességű struktúráink túl fogják élni a sikerért dúló harcot és a természetes szelekció nyomását a nagy sebességű mutánsokkal vagy vad fajtákkal szemben? Ha nem, akkor ez még mindig a *mi* evolúciónk lesz? (A dinoszauruszok is uralták egykor a földet, a mai evolúció azonban már régóta nem az övék.)

Amint a genetikus tervezés új lehetőségeket nyit meg, a filozófiának, az etikának, a pszichológiának és a szociológiának egyre kevesebb lesz a szabadsága a témaválasztást illetően, és a konstruktív tudományokkal együtt kell a géntechnológia felé fordulnia. A klasszikus filozófia, a humántudományok és a természettudományok hagyományos felfogása végéhez közeledik, ahogy a kortárs amerikai filozófus Richard Rorty felhívja figyelmünket.⁴⁹⁷

A filozófiának, a humántudományoknak és a természettudományoknak – a korábbi, kis sebességű elődök nagy sebességű mutánsaiként – az új technológiák következményeit kell kutatniuk, és felelősen kell részt venniük az előttünk álló tudományos, társadalmi, etikai és jogalkotói vitákban. Ahogy Kant „antropológiai fordulataiban” a tizenennyolcadik század során a gondolkodást az emberre irányította, úgy kell ma a gondolkodásnak a gének manipulációja felé fordulnia. A különféle tudományágak képviselőinek együtt kell keresniük a szabadság, az individuum, az evolúció új fogalmait, hogy azok egy jobb emberi lét és ne evolúciós felszámolásunk felé siettessenek bennünket. A tudományoknak és a politikának minden korábbinál jobban nyitottnak kell lenniük a humántudományok és a filozófia felé. Eszünkbe juthat a klasszikus intés, ha a filozófia és a tudományok nem hoznak valódi és a korábbinál jobb gyümölcsöket az emberi közösségeknek és a társadalom egészének, akkor nem érdemlik meg a

⁴⁹⁷ Rorty, R., *Megismerés helyett remény*, Pécs, Jelenkor, 1998.

figyelmet és a támogatást. Ha viszont a társadalom elfordul a tudományoktól, akkor viisszasüllyedhet egy már magunk mögött hagyott és nem kívánt múltba.

BESZÉLGETÉSEK

ELMAGYARÁZTA DANIEL DENNETT A TUDATOT?

Boros János és Daniel Dennett beszélgetése

Boros János (B): *Daniel Dennett 1991-ben kiadott könyvének nem az a címe, hogy „A tudatosság magyarázata”, nem is az, hogy „A tudatosság új magyarázata felé”, hanem „Az elmagyarázott tudatosság” (Consciousness Explained). Tehát a rejtélyek megoldódtak, a tudatosságunk elmagyaráztatt?*

Daniel Dennett (D): Azért választottam ezt a címet, mert merészségével figyelmet akartam kelteni, de azt is érzékeltetni kívántam, hogy amennyiben a tudatosság filozófiai kérdés volt, annyiban úgy vélem, magyarázattal álltam elő. Talán egyetérthetünk, a filozófiai kérdések az emberi kutatás minden területén felmerülő kérdésekről való kérdések. Az egyik legnehezebb dolog, hogy kitaláljuk, melyek a jó kérdések, és aztán hogy fel is tegyük azokat. Ha már tudjuk a jó kérdéseket, akkor már talán csak a tudomány dolga, hogy megtalálja a megfelelő válaszokat.

B: *Melyek a jó kérdések? Ki dönti el egy kérdés jóságát?*

D: Úgy vélem, valamiféle konszenzus jön létre, ha megtaláltuk a jó kérdéseket. Ha megkaptuk a jó kérdéseket, akkor a válaszok egyszerre csak a helyükre kerülnek. Előfordul, hogy valami nagyon rejtélyesnek, ellenállónak, nehéznek tűnik, aztán egyszer csak valaki végbeviszi az áttörést és az alkatrészek helyükre kerülnek. Ekkor tudhatjuk, hogy jó kérdéseket teszünk föl. Onnan tudjuk, hogy jó kérdéseket teszünk föl, hogy elkezdünk jó válaszokat kapni.

B: *Honnan tudjuk akkor, hogy mely válaszok jók?*

D: A válaszok olyan előrejelzések özönét generálják, amelyek megerősítést nyernek, és olyan új kérdések özönét, amelyek szintén jó válaszokhoz vezetnek.

B: Ezekben az esetekben fölmerül a „ki dönt?” kérdése, ki dönti el a kérdések és a válaszok jóságát, és ez azonnal elvezet bennünket a hatalom kérdéséhez. Ha valaki dönthet, az azt jelenti, szabadságában áll, hogy a különböző alternatívák közt válasszon, és hogy döntésének megfelelően cselekedjék. A cselekvés képessége hatalmat jelent – tudományos hatalmat, intézményes hatalmat, az ismert tudósok hatalmát, politikai hatalmat, és így tovább.

D: Úgy vélem, az egyik ok, hogy olyan sok retorika, olyan sok érzelem kötődik e kérdésekhez, az, hogy, mint Ön mondja, valódi hatalmi harcok folynak, egyfajta háború, és mi, akik úgy véljük, tudjuk milyen irányba kell menni, reklámozzuk elgondolásainkat, perspektívánkat. Áruljuk áruinkat, mondván „Gyere, vásárolj nálam! Ebbe az irányba kellene menni!” Mások nem értenek egyet és a maguk reklámaikat kürtölik világgá, és nincs esküdtszék, nincs bíróság, amelyek döntenek.

B: *Úgy véli, hogy a piac helyettesíti az igazság filozófiai fogalmát? A piacnak kellene eldöntenie, hogy mi igaz?*

D: Nem gondolom, hogy közvetlenül a piacnak kellene eldöntenie az igazságot. A piac csak azt dönti el, hogy milyen irányban haladva keressük az igazságot. Időnként módosítani kell a haladási irányt, ez gyakran jóval később következik be, és megtörténhet, hogy éveket veszítünk. Ez sokszor megtörténik. Valaki eldönti, hogy milyen irányba halad, és egész életét egy irány követésével tölti, amelyről később kiderül, hogy zsákutca. De erről nem mondhatunk le.

B: *Ön arról beszél, hogy a különböző tudományágak különböző metodológiájával elért eredményeit össze kell kapcsolni, és ennek segítségével kaphatunk képet az emberi tudatról vagy tudatosságról. Ám itt van a tudomány kuhni-lakatosi modellje, amelyben paradigmaváltásokról és problémaeltolódásokról van szó, és amint ezt az utolsó évtizedek tudományfilozófiájából megtudhattuk, a korábbi tudományos problémákat általában nem oldják meg, hanem a tudósok érdeklődése egyszerűen más irányba fordul anélkül, hogy a problémákat megoldanák. Az érdeklődés eltolódik. Ekkor viszont kérdésessé válik a különféle tudományok olyan „rögzíthető” és végérvényes*

eredményhalmaza, amely összekapcsolható lenne egyetlen tudatmodellben. Ha már az egyes rész tudományok eredményei „bizonytalanok”, ez a bizonytalanság integrációikkal megsokszorozódik.

D: Szerintem is így van. Időnk és energiánk korlátozott, és egy projekthez való hűség csökkenhet, és gyakran nem várjuk meg a cáfolatot, egyszerűen elvetjük a tervezetet, odébb sétálunk és valami mással próbálkozunk. Sokan, egész tudományos közösségek megteszik ezt. Itt a pszichológia: a behaviorizmust soha nem cáfolták, és nem is kellett cáfolni, egyszerűen az embereket nem érdekelte többé.

B: Talán a különféle diszciplínák elméleteinek összekapcsolása másként is működik. Talán nem érdekelnek többé a régi kérdések, talán nem is tudnánk azokat ismét föltenni. Hogy a tudomány haladjon, hogy világleírásaink egyre jobbak legyenek és jobb világot hozzassunk létre, szükség van minden lehetséges tudományos erőfeszítésre.

D: Úgy vélem, az egyetlen tanulási lehetőség, hogy hibákat követünk el, és ezeket javítva tanulunk belőlük. Sok hibát kell elkövetnünk, a trükk az az egészben, hogy egyre jobb és jobb hibákat követünk el.

B: Ön azt mondja, hogy az emberi tudatosság az utolsó fennmaradó misztérium. Mit ért ebben a kontextusban „misztériumon”? Úgy véli, hogy a tudományos magyarázat eltiűntetheti a tudatosság körüli valamennyi „titkot”?

D: Úgy gondolom, hogy a misztérium és a rejtvény közti különbség az, hogy a rejtvény jól megalkotott kérdés; még nincs rá válaszuk, de tudjuk, hogyan járunk el a válasz keresésében. A misztérium a zavarodottság területe, ahol még csak azt sem tudjuk, hogy milyen kérdéseket tegyünk föl. Úgy gondolom, lehet, hogy van valami maradék misztérium a tudatosságban. És ahogy a felfedezéseket tesszük, újakat találhatunk. De ma úgy látom, hogy a tudatosság legtöbb problémája belső rejtvény.

B: Ön egyfajta heterofenomenológiát javasol az emberi tudat vizsgálatára. Ez annyit jelent, hogy különbözőhő számítógépes, neurofiziológiai, pszichológiai, nyelvészeti, genetikai és hasonló metodológiai megközelítéseket kell alkalmaznunk a tudatosság vizsgálatára. A különböző módszerekkel kapott eredményeket aztán össze kell kapcsolnunk, és meg kell néznünk, hogyan működik az átfogó modell. Nagyon pragmatikusnak tűnik, de mely

diszciplínában, pontosabban mely diszciplína „nyelvjátékában” hasonlítja össze az eredményeket?

D: Jó kérdés. Azt gondolom, hogy a heterofenomenológia lényege végső soron az, hogy az individuális szubjektumoknak a lehető legsemlegesebb lehetőséget nyújtja, hogy kifejezze, minek tartja saját tudatosságát – hogy megmondja „milyen az, olyannak lenni, mint én” – és a heterofenomenológus összegyűjti, szintetizálja ezt az anyagot és nem kritizálja, nem támadja, hanem elfogadja, ahogy van. A szubjektum beszámolója konstitutív beszámoló. A heterofenomenológus kérdése az, hogyan lehet ezt a beszámolót összefüggésbe hozni az egyéb diszciplínák perspektívájából adódó jelenségbeszámolókkal.

B: Azt javasolja tehát, hogy a különböző vizsgálatok eredményeit a mindennapi nyelvbe kell visszavinni. Úgy véli, hogy alkalmazhatók az olyan szavak, mint „én”, „én-magam” a harmadik személyű perspektívában? Az „én” és az „én-magam” nem redukálhatatlanok az olyan kifejezésekre, mint „ő”?

D: Úgy vélem, hogy az egyes szám első személyű „én” pragmatikusan szükségszerű konstrukció, amely akkor jelenik meg, amikor egy összetett emberi lény aziránt kezd érdeklődni, hogy mi történik egy másik összetett emberi lényben. Számomra lehetséges például, hogy Önnel kapcsolatban a harmadik személyű megközelítést alkalmazzam és úgy tekintsem, mint egy nagyon komplex mechanizmust. De sok olyan kérdés van, amelyre jobb választ kapok, ha kérdezve Önt, Ön válaszolja meg, mintha akár a legjobb tudományos módszerekkel vizsgálnám Önt. Szóvivőnek tekintem, mint akinek tekintélye és privilégiuma van annak elmondására, hogy milyen az, olyannak lenni, mint Ön!

B: Consciousness Explained műve után érdeklődése az evolúció felé fordult. Hogyan magyarázza ezt az eltolódást?

D: Nem annyira az érdeklődés eltolódása volt, mint inkább a kötelesség érzése, hogy eloszlassam azokat az alapvető félreértéseket, amelyeket hallgatóságomnál, kollégáimnál tapasztaltam. Egész munkásságom során felhasználtam az evolúciós eszméket, *Content and Consciousness* című első könyvem óta, amely az agyban zajló tanulási folyamatok evolúciós elméletét nyújtja. Eleinte nem jöttem rá,

hogy elmélettel szembeni ellenállás egyik oka azzal volt magyarázható, hogy sok ember nem értette vagy nem fogadta el az evolúciós elméletet.

B: *Az evolúciós elméletben mostanában nagy figyelem övezi a géneket és az Ön evolúciós elméletében is kiemelt a szerepük. Milyen új perspektívát tud nyújtani a génanalízis az evolúcióról?*

D: A gének replikáló egységek, a biológiai evolúció replikátorai. Korábban azért nem beszéltem róluk, mert nem foglalkoztam az evolúció részleteivel. Richard Dawkins könyve, *Az önző gén* nagyon világosan kifejti, hogy mi az elfogadott – ha nem is egészen tankönyvi-ortodox – neodarwini felfogás a gének szerepéről. Gyakran félreértik, szörnyűlködéssel és félelemmel fogadják azok, akik nem értik.

B: *Térjünk vissza a génektől a tudatossághoz. Consciousness Explained könyve után milyen új belátásokra jutott a tudatosságról az evolúciós elmélet segítségével és hogy tudja összehozni egymással a géneket a tudatossággal, az evolúció e két főszereplőjét?*

D: A tudatosság valamilyen módon a gének „eredménye” vagy „terméke”, de a viszonyok és a függőségek természetesen végtelenül bonyolultak. Az evolúciós kutatásokkal való foglalkozás egyik legfontosabb haszna, hogy ha a tudatosságot akarjuk tanulmányozni, a legjobb paradox módon nem kérdezni, mire jó a tudatosság. Az egyszerű evolúciós kérdés így hangzik: „Tudatosságunk evolúció eredménye, nos, mire jó a tudatosság, mi a funkciója?” – mintha lenne génje a tudatosságnak és azt kérdeznénk miért túlélő ez a mutáció. Ez túlságosan egyszerű. Olyan, mintha azt kérdeznénk, „Mi az egészség génje?”

B: *Természetesen nem arra gondoltam kérdésemben, hogy a tudatosság függene a génektől, de tagadhatatlan, hogy meghatározottak vagyunk a genetikai struktúra által, továbbá tudatosak vagyunk, a génekről gondolkodunk, beszélünk róluk, elméletet alkotunk, és a génmanipulációban vissza is hatunk rájuk. Ha nem lennének gének, nem lenne tudatosság sem. Fordítva nem igaz. A tudatosság egyrészt teát a gének függvénye, ugyanakkor persze alakítja is a géneket. Kérdésem az, Ön szerint az evolúció iránya meg fog változni a gének tudatos manipulációja által?*

D: Úgy vélem nyilvánvaló, hogy fajunk evolúciója és a legtöbb számunkra érdekes faj – a háziállatok, a patogének, és olyan fajok,

amelyek valamilyen okból érdekesek számunkra (az olyan „karizmatikus” fajok, mint a bálna, a tigris, a fehérfejű rétisas, az emberevő krokodilus) – evolúcióját már alapvetően befolyásoltuk, és még inkább befolyásolni fogjuk gyakorlatainkkal, tudományunkkal, technológiáinkkal. A genetikus technológiák ezen folyamatnak csak részei. Egy Alaszkán keresztül vezető olajvezeték alapvetően megváltoztatja az adott régióban élő állatok evolúcióját.

B: *A tudatosságról szóló könyvében, és más helyeken sem beszél túlságosan sokat az úgynevezett ismeretelméleti vagy tudománymetodológiai kérdésekről. Sokat használja az empirikus tudományok eredményeit, minden metodológiai reflexió nélkül. Talán úgy véli, hogy például a hagyományos ismeretelméleti kérdések, a más tudatok kérdése, a történelem kérdése vagy a tudománylogika problémái, a koherentizmus és korrespondentizmus kérdései megoldhatatlanok, és éppen ezért nem kell velük többlet foglalkoznunk?*

D: Egyetértek Dick Rortyval, hogy a tradicionális filozófiai kérdések hagyományos és elkülönített kezelése olyan ósdivá válik, hogy egyszerűen nehéz komolyan venni. Ez nem jelenti, hogy megcáfolták őket, vagy teljesen kizárták őket a komoly kutatásokból, csak azt, hogy nagy a kísértés félretenni őket és kimenni a világba, elkötelezni magunkat a világ dolgaiban és megfigyelni, kapunk-e újabb perspektívákat. Úgy vélem, így egészen biztos lesznek új perspektíváink.

B: *Nagyszerű filozófiai képésben volt része. A Harvardon volt undergraduate és aztán Oxfordba ment felsőbb tanulmányokra, legjelentősebb tanára Quine volt, aki azt javasolta, hogy a filozófia hagyományos kérdései helyett a filozófusoknak az empirikus tudományok felé kell fordulniuk. Ebben az értelemben a Quine által javasolt úton jár. Másrészt viszont Quine teljesen más módon filozofál, mint Ön, másképpen gondolkodik és más stílusban ír.*

D: A Harvardra azért mentem tanulni, mivel olvastam Quine korai műveit – *From a Logical Point of View* és *Mathematical Logic* – és úgy véltem, hogy nagyszerű, de önfejű munkák. Úgy döntöttem, oda kell mennem és közvetlenül szembe kell szállnom a – filozófiai – „el-lenséggel”. Rövid idő alatt sokkal nagyobb mértékben térített meg gondolkodásmódjához, mint amennyire ezt én akkor észrevettem volna. Annak ellenére, hogy soha nem foglalkoztam azokkal a technikai-logikai témákkal, amelyeken véleménye szerint egész filozófiája nyugszik, perspektívájához való ragaszkodásom igen erős.

A FILOZÓFIA NE CSAK EGYETEMI TÁRGY LEGYEN

Boros János beszélgetése Hilary Putnammal

Hilary Putnam, professor emeritus a Harvard egyetemen, az egyik legnagyobb hatású kortárs filozófus. Munkásságát a filozófián kívül ismerik az agykutatás és a computer tudományok képviselői is. A „Mátrix” film ötletét részben egyik gondolkísérlete adta.

Boros (B): Kezdjük ezzel a témával. Mi az Ön viszonya a „Mátrix” filmekhez?

Putnam (P): *Reason Truth and History* (Cambridge University Press, 1981) könyvemben, mely jó húsz évvel ezelőtt jelent meg, az első fejezet címe „Agyak a tartályban”⁴⁹⁹. Alapvetően ugyanaz volt a szcenárió, mint a „Mátrix”-ban, nevezetesen, hogy minden ember, minden értelmes lény agy a tartályban. Érzékeléseiket teljesen computerek irányították. Nem tudtam, hogy a „Mátrix” alkotói olvasták művemet. Lehetséges, hogy maguktól jöttek rá erre az ötletre, de a „Mátrix II.” előtt megkerestek és megkérdezték, hozzájárulok-e, hogy ez a könyvfejezetem szerepeljen a „Mátrix II.” weboldalán felsorolt referencialistán. Megadtam az engedélyt.

B: Ez elvezet bennünket a második kérdéshez. Ön gyakran gondolkísérletekkel dolgozik, amelyeket inkább a természettudósok semmint a filozófusok szoktak használni. Mit gondol a gondolkísérletek szerepéről a filozófiai érvelésben?

P: Tudtommal a természettudományokban, ha előfordulnak, fogalmi tisztázásra használják őket. Itt van Newton híres gondolkí-

⁴⁹⁹ Putnam, H., „Brains in a vat”, *Reason, Truth and History*, Cambridge, University Press, 1981, 1–21. Magyarul: „Agyak a tartályban”, fordította Ruzsa Ferenc, *Magyar Filozófiai Szemle*, 2002/1–2, 1–22.

sérlete például, a Leibniz által védett filozófiai nézettel szemben, hogy a mozgás és a nyugalom egyszerűen viszonylagosak. Azzal szemben érvelt, hogy ha minden mozgás relatív, akkor a gyorsulásnak is relatívnak kell lennie, *pedig* (hangsúlyozta Newton), fizikailag megfigyelhető különbségek vannak egy gyorsuló és egy nem gyorsuló rendszer közt. A mozgás relativitása elleni érvet nem lehetett a tizenhetedik század fizikájával megválaszolni. Egy nagyon másfajta fizikára volt szükség, az általános relativitáselméletre, hogy megválaszoljuk Newton ellenvetését. Természetesen Newton drámái „gondolatkísérlete” nélkül is föl lehetett építeni az érvet (Newton olyan világot képzelt el, amely csak egy vízzel félig töltött vödört tartalmaz, és megkérdezte, vajon van-e különbség a nyugalomban lévő és a körbeforgó vödör közt? Természetesen van különbség a két helyzet közt – ha a vödör forog, akkor a víz „fölmászik” a vödör falára!). A gondolatkísérlet kiélezi az érvet. Természetesen ugyanazt az érvet a gondolatkísérlet nélkül is föl lehet hozni – nagyon sok oldal felhasználásával! Úgy vélem, hogy a filozófiában hasonló a gondolatkísérletek szerepe – nélkülözhetők, de hozzásegítenek, hogy a lényeges érveket világosan és gyorsan lássuk.

B: *Egyes vélemények szerint az Ön által bevezetett némely gondolatkísérletnek zéró a matematikai valószínűsége vagy éppen fizikailag lehetetlen, ennél fogva nem meggyőző még akkor sem, ha logikailag korrekt. Ön szerint a filozófiai érvelésben és a filozófiai gondolatkísérletekben elegendő a logikai konzisztencia, avagy szükséges a fizikai konzisztencia is? Ezen azt értem, hogy olyan gondolatkísérletek, mint az „agyak a tartályban”, vagy az „ikerföld (XYZ összetételű 'vízzel')”, ellentmondanak az ismert fizikai törvényeknek. Az emberi agyban van háromszáz milliárd idegsejt, kombinatorikus kapcsolódásokkal, vagyis „kombinatorikus robbanással”. Ennél fogva olyan összetett, hogy kívülről történő „finoman hangolt” irányítás lehetetlen. (Többek közt minden egyes pillanatnyi agyállapot számítási kiszámítása „kombinatorikusan felrobbant” hosszú ideig tartana.) Az élet, ahogy mi ismerjük H₂O-ra épült és az ettől eltérő XYZ-re épült élet teljesen más lenne, mint a mienk. Ha Descartes cogito-ja „koherens”, akkor koherensnek kell lennie logikai és fizikai értelemben, ahol a „fizikai” a cogito „belső fizikáját” jelenti, „a tudatomban lévő fizikát”. Egyébként ellene mondana saját „belső” világának és minden érvelés érvényét vesztené.*

P: Az „agyak a tartályban” esetében az érv, hogy fizikailag lehetetlen, irreleváns, mert a szcenárió pusztán a karteziánus érv drama-

tizálása. Természetesen mondhatjuk a karteziánus szkeptikusnak „Amit Ön elképzeli, fizikailag lehetetlen; agyak a tartályban (vagy rossz szellemek természetfölötti hatalommal) fizikailag lehetetlenek.” De az ő válasza az lesz, „Honnan tudja, hogy fizikailag lehetetlen? Honnan tudja a természet törvényeit? Talán amit Ön a természet törvényeinek tart, csak azon illúzió részét képezik, amelyet a computer (a rossz szellem) hozott létre.” Az ellenvetés teljesen félreérti a karteziánus szkepticizmust.

B: *Miért van szüksége Önnek több mint egy agyra a tartályban? A szkeptikus érve céljaira miért nem elég egyetlen agy?*

P: Sok filozófus azt hiszi, helyesen vagy sem, hogy a valódi gondolat és referencia a beszélők közösségét igényli. Az érvelésem ezeket a filozófusokat akartam meggyőzni, és ezért tettem gondolat kísérlétemben a beszélők/gondolkodók egész közösségét a „tartályba”. Most pedig néhány szót szeretnék szólni az agyak-a-tartályban érve premisszáiról. Alapvetően amellet érvelek, hogy a referenciára vonatkozó legjobb felfogásunk (adva lévén tudományos világszemléletünk) olyan, amely szerint a dolgokra való referencia végső soron, közvetlenül vagy közvetve magában foglalja az „információ” átadását abban az értelemben, ahogy a fogalmat az információelméletben használják. Más szóval, a referencia a kauzális interakció bizonyos fajtáját foglalja magában. Nem azt jelenti ez, hogy mindennel, amire referálunk, kauzális viszonyban kell lennünk, mivel leírásokat is használhatunk. Mondhatjuk, „szék alatt egy személyes, háttámlás ülőkéért.” De mit értünk *ülőke* alatt? ... nem tudjuk *minden* szavunk jelentését más szavakkal való meghatározással megadni. Egyes szavakat meghatározás nélkül, más eszközökkel kell megértenünk. Egy szó referenciája – rámutatással vagy máshogy történő – elmagyarázásának legegyszerűbb módja mindig kauzális interakciót tartalmaz. Nem képviselek kauzális referencia *elméletet*, mivel nem állítom, hogy lehetséges a referenciát az okozás fogalmaival *meghatározni*; de kitartok amellet, hogy a referenciában vannak „oksági kényszerek”, hogy az empirikus, tehát téridőbeli dolgokra való referencia, közvetlenül vagy közvetve mindig tartalmaz kauzalitást.

Érvemben azt állítottam, hogy az agyak-a-tartályban még csak nem is tudnának fákra, házakra, tartályokra referálni, utalni arra a térbeli relációra, hogy valami egy másik dologban van, és így tovább.

(Az volt a végső következtetés, hogy ha agyak-a-tartályban *lennénk*, nem tudnánk az „Agyak vagyunk a tartályban?” kérdésen gondolkodni. Ennélfogva a szkeptikus hipotézis, hogy mindannyian agyak vagyunk a tartályban, vagy hamis vagy érthetetlen.) Ha feltételezünk a tartályon kívüli lényeket, amelyek feltételezhetően a computert programozzák, akkor azt lehet válaszolni, hogy a tartályon belüli lények okságilag kapcsolódnak a fákhhoz, házakhoz és így tovább, még ha nagyon bonyolult láncolaton keresztül is (mivel kauzálisan kapcsolódnak a computerhez, amely másrészt kauzálisan kapcsolódik olyan a tartályokon kívüli lényekhez, amelyek kauzálisan kapcsolódnak fákhhoz, házakhoz és így tovább.) Ahhoz, hogy ezt a lehetőséget elzárjuk, feltaláltam azt a scénáriót, ahol a tartályon kívül nincsenek fák, házak, és így tovább. Senki nem programozza a tartályt. A tartály csak úgy létezik, kozmikus kvantummechanikai véletlen révén. Ez egy további indok volt, hogy miért helyeztem a tartályba a gondolkodók és beszélők egész közösségét.

B: *Most forduljunk az úgynevezett ismeretelméleti kérdések felé, még akkor is, ha Ön nem szereti az „episztemológia” kifejezést. Ennek ellenére vannak olyan filozófiai témák, amelyeket ezzel a fogalommal lehet a legjobban összefoglalni. Új könyvének, The threefold cord első fejezetében Ön azt írja, hogy „középutat keres a reakciós metafizika és a felelőtlen relativizmus” közt, miközben közvetlen realizmust javasol. El tudná mondani nekünk, mit ért ezen és miért fontos ez most?*

P: Igen. Jelenleg az utca emberének természetes- vagy józan-ész realizmusát védem. Nem hiszem, hogy ez filozófiai pozíció lenne, inkább életforma, de miután filozófusok gyakran kritizálják, a józan-ész realizmus *védelme és tisztázása* filozófiai feladattá vált. Fontos elismerni aényt, hogy a filozófiai szkepticizmus középponti kérdése volt a huszadik század két vagy három legbefolyásosabb filozófiai mozgalmának. Az egyik ilyen mozgalom Husserl és Heidegger fenomenológiája (vagy többes számban, fenomenológiái) volt(ak). Mindkettő fontos belátásokra jutott, de az utóbbi időben jelentősen csökkent befolyásuk. A másik két mozgalom a logikai pozitivizmus és a „posztstrukturalizmus” különféle formái, beleértve a dekonstrukciót. Ez utóbbi mozgalmak nagyon szkeptikusok (még ha azt is hiszik, hogy a szkepticizmus ellen küzdenek) és úgy vélem, radikalizálják a külvilággal kapcsolatos karteziánus szkepticizmust, amiről

az előbb az agyak-a-tartályban témájával kapcsolatban beszéltünk. Descartes úgy vélte, van itt egy tényleges probléma, hogy miként lehetek *biztos* abban, hogy létezik külső világ és nem csak a tudat jelenségei, de nem feltételezte, hogy van olyan probléma, hogyan tudok *gondolkodni* a külső világról, vagy referálni rá, feltéve a kérdést, vajon létezik-e vagy sem. Mivel megvan az a titokzatos képességünk, hogy el tudunk gondolkodni, és referálni tudunk dolgokra azzal a kérdéssel, vajon léteznek-e, vajon oksági interakcióban vannak-e velünk, vagy sem, ezért mondhatjuk, fogalmi képességeink határtalanok. Csak az érzéki képességeink korlátozottak. Elkerülhetetlen volt, úgy vélem, bár hosszú időt vett igénybe (habár történeti fogalmak szerint ez nem túl hosszú idő), hogy az emberek el fognak kezdeni kérdéseket föltenni a fogalmi képességeinkbe vetett bizalmunkkal kapcsolatban is. A megkérdőjelezés folyamatát már a klasszikus empirizmusban is láthatjuk. Mihelyt filozófusok elkezdtek mondani, hogy nem igazán észlelünk [*perceive*] asztalokat és székeket, hanem inkább érzeteket [*sensation*], természetessé vált megkérdezni (ahogy ezt például Berkeley tette), hogy vajon *el tudunk-e gondolni* [*conceive*] mást, mint érzeteket. És amikor a filozófia a híres „nyelvi fordulatot” tette, sokan (ahogy Richard Rorty ezt szívesen teszi) azt kezdték állítani, hogy saját gondolataink sem mások, mint csak „jegyek és zajok” [*marks and noises*] (vagy jegyek és zajok érzetei). Ez empirikus szkepticizmus vagy nominalista szkepticizmus. Tanúi lehetünk továbbá a poszt-strukturalizmusban és a dekonstrukcióban a „nyelven-kívüli” elgondolhatóságával kapcsolatos szkepticizmusnak (Derridánál a „jelölt” virtuálisan eltűnik és csak a „jelölők” játéka marad). A pozitívista oldalon az „elgondolást” az érzetek (vagy „az idegvégződéses stimulációi”, ahogy Quine mondta) elővételezéseként fogták föl. A pozitivisták és a dekonstruktivisták úgy tekintenek bennünket, mint akik egy fallal állunk szemben, az érzetek vagy a „jelölők” falával. Nem látjuk a külső dolgokat (ezek túl vannak a falon); legjobb esetben a bennünk lévő érzeteket látjuk. Még csak nem is tudunk gondolkodni a külső dolgokról. Egyszerűen elővételezzük érzeteinket a pozitívista elméletben, míg a posztstrukturalistáknál a jelölők játszószék vidám játékukat. Ezen a ponton tényleg annyira radikális szkeptikusok vagyunk, mint a szofisták Platón idejében, elveszve a radikális szkepticizmusban.

És ez a szkepticizmus nem csak a teoretikusokat fertőzi meg. Olyasmi, ami a valóságos világban is nagy hatással van. Nem az a valóságos hatás, hogy a politikusok *hinnének* ezekben a szkeptikus elméletekben. A valóságos hatás az, hogy szabad kezét ad nekik; tudják, hogy értelmetlenség. A világot irányító nagy ember tudja, hogy csak egy dolog valóságos: *a pénz*. Ha a professzorok azt mondják a diákoknak és a közönségnek, hogy semmi sem valós, hogy minden csak „a jelölők játéka”, akkor ezzel nagyon elégedettek. Úgy vélem, hogy mindez a *felelőtlenséget* bátorítja bennünk.

B: Ez átvézet bennünket a politikába, de még ezelőtt, kérem, mondja el nekünk, ha az Ön pozíciója nem filozófiai, ha Ön szerint ez az utca emberének álláspontja, akkor ez azt is jelenti, hogy Ön visszautasítja, hogy azokkal a kérdésekkel foglalkozzék, amelyek ma a filozófia központi problémáira vonatkoznak? Hogy McDowell fogalmait használjam, az „indokok terének” az oksági világgal, a logikának a kauzalitással való kapcsolatára gondolok. Ön szerint ezekkel a kérdésekkel nem kell foglalkoznunk?

P: Ellenkezőleg. Egyetértek John McDowell-lel. De ezen a területen (az észlelés filozófiája) McDowell és én nem filozófiai pozíciókat cáfolunk, vagyis nem azt mutatjuk meg, hogy hamisak. Inkább azt tesszük, amit Wittgenstein, megmutatjuk, hogy az úgynevezett filozófiai pozíciók *inkoherezensek*, hogy nem elméletek abban az értelemben, hogy létezik itt egy olyan koherens kép, amely helyes *lehetne*. A filozófia *destruktív* próbája, ahogy én látom, az, hogy megmutatjuk, hogy éppen a leghíresebb pozíciók valójában illuzórikusak, hogy ezek a pozíciók olyan mértékben ássák alá önmagukat, hogy ha igazak lennének, akkor még csak nem is tudnánk igazságukat elgondolni. Íme egy példa: A legnagyobb logikai pozitívista munka Carnap könyve, *Der logische Aufbau der Welt*. [The Logical Construction of the World]. Ebben a könyvben Carnap *egyszerű*, tovább nem definiált fogalomnak vette a következőt: „X érzéki-tapasztalat, melyre Y érzéki-tapasztalathoz hasonlóként emlékezünk.” De ha komolyan vesszük azt a felfogást, hogy van olyan dolog, mint *emlékezni a múlt tapasztalatra*, amely hasonló bizonyos *jelen tapasztalatra*, akkor el kell ismernünk, hogy van olyasmi, mint tudat, amely emlékezik és összehasonlít. De Carnap ezt nem ismerte el. Így a Hume-i felfogás mellett érvelt, hogy tudatom csak érzetek sora, és hogy teljesen értelmetlen a kérdés, milyen „enyv” tartja együtt ezeket az érzeteket, és ugyanak-

kor feltételezte a tudatot és az intencionalitást. Dekonstruktivista oldalon Derrida soha nem állítaná, hogy konzisztens képe van. Természetesen, ha valaki nem állítja, hogy konzisztens képe van, akkor bármit mondhat.

B: Ha Ön a közvetlen realizmus mellett száll síkra, hogyan magyarázza az elméletváltásokat, hogy a tudomány kibontakozik, hogy időnként megváltoztatjuk a fogalmi sémáinkat? Hogyan egyeztethető össze az ön közvetlen realizmusával?

P: Nem szeretem a „közvetlen realizmus” fogalmat. Egyetértek John Austin-nal, hogy nem kellene azt állítanunk, hogy az észlelés „közvetlen” vagy „közvetett”. Inkább azt mondom, hogy pragmatikus realista vagyok. Azt állítom, hogy tárgyakat, valódi tárgyakat látunk. De csak azért vagyunk képesek látni azokat, mert fogalmaink vannak. Utaltam a „közvetlen realizmusra” *The Threefold Cord: Mind, Body and World* könyvemben, mivel fölismertem, hogy az úgynevezett közvetlen realisták vagy „új realisták” a huszadik század első negyedében – William James és tanítványai – előfutárait voltak. Mivel az észlelés fogalmakat feltételez, nincs ellentmondás aközött, hogy azt állítjuk, dolgokat és nem érzetadatokat észlelünk, miközben felismerjük, hogy a fogalmi váltás gyakran szükséges.

McDowellhez hasonlóan úgy vélem, hogy Kant első kritikájában már vannak jó érvek ahhoz a következtetéshez, hogy az észlelés [*perception*] feltételezi a gondolkodást. Kant persze transzcendentális filozófiájában visszautasítja a közvetlen realizmust. Kant metafizikájában *van* valami olyasmi, mint egy rejtett világ, de mint McDowell hangsúlyozta, amikor Kant *hétköznapi* észlelésről beszél, például látni valamit, akkor ezt nem úgy tekinti, mintha csak egy belső érzetadatot [*inner sense datum*] figyelne. Az *Első Kritika* nehéz részeiről beszélünk. Filozófusok gyakran nem veszik figyelembe Kant kemény érveit. Kant úgy érvel, hogy csak fogalmakkal rendelkező lényeknek lehet észlelést tulajdonítani, még olyan észlelést is, amely saját érzeteinkre [*sensations*] vonatkozik. Az érzet része annak, amit Kant „sokaságnak” nevez. Ahhoz, hogy valamit térben és időben észleljünk, vagy akár csak időben, már fel kell tételeznünk a fogalmilag struktúrált gondolkodást. Nagyon rossz az érzet olyan felfogása, hogy egy kis belső papírlapon kép van. Csak akkor van érzetünk kognitíve értelmezhető módon, ha rendelkezünk azzal, amit Kant az *appercepció*

transzcendentális egységének nevezett. Mai fogalmakkal ez azt jelenti, hogy csak fogalmakkal rendelkező lénynek – ez a lény fejlődéstörténettel, a környezetével való interakció történetével rendelkezik –, tudjuk a világ megjelenését tulajdonítani. Ez, úgy vélem az, amire McDowell fogalma, az „indokok tere” utal, és erre gondol, amikor Kantra, az *Első Kritikára* hozzám hasonlóan utal. A magunk különböző módján, mindketten megpróbáljuk a Hume-i kép befogópofáját széttörni, a tudat olyan képét, mintha képek sorozata lenne.

B: *Mielőtt a demokrácia és a politika kérdései felé fordulnánk, még egy kérdést meg kellene beszélnünk. Az Ön egyik nagy barátja és ellenfele Richard Rorty. Az Ön nézeteivel, a realista felfogással szembeni ellenvetése, hogy minden elméletünk, minden gondolkodásunk a nyelvben jelenik meg. Nyelv nélkül nem lehetnek fogalmaink, nem beszélhetünk a világról, nem tudunk gondolkodni. De a világ nem beszél nyelvet, nem beszél nyelvünket. Ott van a nyelven kívüli világ, és mi mégis nyelven beszélünk a „világról”. Amikor Ön közvetlenségről vagy realizmusról beszél, akkor arra a kérdésre is válaszolnia kell, hogyan tud Ön a nyelvében, a nyelvével egy olyan világról beszélni, amelynek nincs nyelve, amely nem beszél nyelvet, amelynek nincs nyelvi vagy nyelvhez hasonló struktúrája?*⁵⁰⁰

P: Először védekeznem kell, aztán pedig ellentámadásba megyek. Azzal védekezem, hogy a világ *strukturált*. (Nem szeretem a McDowell által használt „konceptualizált” fogalmat, mivel túlságosan hasonlóan hangzik, mint az abszolút idealizmus.) A világ *strukturált*. Ebben az értelemben Arisztotelésznek igaza volt. A világ nem csak dolgokból áll, hanem formával rendelkező dolgokból. Azt hiszem, „nominalizmus” volt az a kifejezés, amelyet a tegnapi konferencián Michael Williams Rorty nézetére alkalmazott. A világnak formája van. Nem gondolom, hogy mindezt le lehet írni egyetlen nyelvjátékban. (Egyébként, Rorty kemény materialistaként indult, és még most is hajlik arra, hogy azt mondja, a dolgok lényegéről szóló beszéd rendben van a *fizikában*. Ezek azok a pillanatok, amikor a régi kemény materialista Rortyt látjuk.) Azt akarom mondani, hogy a világ sok szinten *strukturált*. A nyelvjátékoknak a fizika nyelvjátékára való redukciója ostoba ötlet. Le tudom Önt írni mondván, hogy bizonyos tömeggel rendelkezik, bizonyos sebességgel a naprendszeren

⁵⁰⁰ Rorty nyelvfelfogása magyarul olvasható: Rorty, R., *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*, Pécs, Jelenkor, 1994, 17–39.

belül, stb. Minden egyéb tulajdonságától el tudok vonatkoztatni, kivéve azokat, amelyek mint fizikai rendszert jellemzik Önt. De azt is mondhatom, hogy divatosan van öltözve, hogy a meleg időjárásnak megfelelően öltözött, hogy kicsit rövidlátó és ezért szemüvege van, hogy ezeknek és ezeknek a folyóiratcikkeknek a szerzője, hogy diákokat tanít kortárs kontinentális és analitikus filozófiára. Ezek különféle nyelvjátékokban mondott kijelentések, és egyikük sem mond elene azoknak az igazságoknak, amelyeket Önről a fizika nyelvjátékában mondtunk. Ezek az állítások az Ön különféle formáit ragadják meg. A nyelv nem fal köztünk és a világ közt. *Megnyitja számunkra azokat a különféle formákat, amelyekkel a világ már rendelkezik.* Ez a védekezésem.

Ellentámadásom az, hogy Rorty felfogása szerint neki teljesen szolipszisztának kellene lennie. Mivel Rorty tagadja, hogy a szavaknak bármi szemantikus kapcsolata lenne a nem-nyelvi adatokkal, azt mondja, hogy „oksági módon” kapcsolódnak az ilyen adatokhoz, de „nem szemantikailag”. Ez azt jelenti (most az ő, nem a magam nézetét írom le), hogy „hibát” követünk el, amikor elképzeljük, hogy egy mondatnak olyan lenne a kapcsolata egy egyedi dologhoz, mint egy rúgásnak egy egyedi kódarabhoz. (Ez Rorty példája.) Egyszerűen azt kérdezem Rortytól, „Hogyan tudod az ‘Éppen megrúgtam ezt a követ.’ mondatot arra használni, hogy a rúgásról és a kőről beszélj, ha a ‘könek’ nincs szemantikus kapcsolata a kőhöz, és a ‘rúgásnak’ nincs szemantikus kapcsolata a rúgáshoz?” Rorty azt állítja, hogy közvetlen kapcsolat van valami és egy másik dolog közt, hogy egy kő rúgása a lábon és a kő közti kapcsolat, és feltételezi, hogy használhat egy egyedi mondatot arra, hogy *erről* a rúgásról és *erről* a kőről beszéljen. Ezek után Rorty azt állítja, „Nem, ez rossz kép”. Úgy vélem, ez teljesen inkohereus.

B: Ön gyakran beszél a filozófia politikai relevanciájáról. A Pécsi Tudományegyetemen tartott előadásában a pragmatizmus politikai vonatkozásáról beszélt. Ön szerint van a filozófiának társadalmi jelentősége? Tehet valamit a filozófia egy jobb, igazságosabb társadalomért?

P: Előadásom a demokrációról és Deweyről szólt és természetesen merült föl a kérdés, „Dewey túl optimista lenne?”. Ez a kérdés mindig talányos számomra természetesen. Visszaeshetünk Winston Churchill védekező stratégiájára, mely szerint „Igen, a demokrácia a

legrosszabb az összes lehetséges rendszerek közül, kivéve mindazokat, amelyeket már kipróbáltak.” Azt hiszem, hogy Churchill védekezése visszaeső-védekezés; de ez nem elég. Optimistának kell lennünk, nem mivel bizonyítani tudjuk, hogy az optimizmus igazolt, hanem mivel úgy kell cselekednünk, mintha helyes lenne az optimista nézet. Optimista módon látni a dolgokat azt jelenti, azzal a feltételezéssel cselekszünk, hogy a szegénység, az éhezés, a hiányos oktatás és egyéb katasztrofális társadalmi problémák javíthatók, és ez hozzátartozik ahhoz, hogy morális lények vagyunk. Egyébként Rorty és én egyetértünk ebben, és egyetértünk a „poszt-strukturalista” baloldal egyes kulturális pózának kritikájával is, melyek hajlamosak arra, hogy annyira ezoterikusakká váljanak, hogy ezek a konkrét témák teljesen elfelejtődnek.

Egyik ilyen téma, mellyel a régi baloldal foglalkozott, becsületére váljék, a szociális háló hiánya volt az én országomban; Európának sokkal inkább van szociális biztonsági hálój, mint az Egyesült Államoknak. Jelenleg negyvenmillió ember él az USA-ban egészségbiztosítás nélkül. Az Egyesült Államoknak nincs nemzeti egészségügyi rendszere. Az Egyesült Államok minden városában csökkentették az iskolák költségvetését. Az első csökkentések a kisegítő iskolákat érintették. A közösségi érzés eltűnését figyelhetjük meg. Nem vagyok kommunitariánus, de a kommunitariánusoknak igazuk van, hogy az életképes társadalmak nem nyugodhatnak meg elméletek, elvek és absztrakt ideák elfogadásában. Először közösségi érzésnek kell lennie. Azt kell éreznünk, hogy a társadalmunk családhoz hasonlatos. Ebben az esetben hajlandók vagyunk, hogy közösen gondolkodjunk arról, miként neveljük gyermekeinket. Igen, a megbiztosítás egyre költségesebb, de hogyan lehetünk biztosak, hogy nem úgy csökkentjük a költségeket, hogy azok megbiztosítását vágjuk el, akiknek a legnagyobb szüksége van rá? Amartya Sen hívta föl a figyelmünket, hogy egy fekete személy várható élettartama az Egyesült Államokban rövidebb, mint az embereknek India egyik legszegényebb államában, Keralában. A kommunizmus rossz hírbe hozta a régi baloldaliakat, de emlékeznünk kell, hogy a kommunizmus nem egyetlen formája volt a régi balnak. Bernstein szociáldemokráciája, amely a nagy európai szociáldemokrata pártokhoz vezetett, egy további formája a régi balnak. Ezek a pártok nagy munkát végeztek az én életemben, sok millió ember életkörülményét javították meg.

B: *Úgy véli Ön, hogy a demokratikus társadalomban a filozófusnak morális és társadalmi felelőssége van, hogy segítsen a dolgok jobbra változtatásában?*

P: Úgy vélem, tévednek a filozófusok – fiatalabb koromban én is így jártam –, amikor aktivizálódni akartam abban az értelemben, hogy közvetlenül beavatkozni a folyó ügyekbe, hacsak ezek az ügyek morális értelemben nem nagyon egyértelműek. Úgy éreztem, hogy a Vietnámi Háború morálisan nagyon egyértelmű volt és elleneztem a háborút. Úgy vélem, szembe kellett szegülni vele. Általában azonban úgy vélem, a filozófus feladata, hogy átfogó elveket dolgozzon ki úgy, hogy mindenki – nem csak az értelmiségiek és a politikusok – elgondolkozzon rajtuk, beszéljen róluk, figyelembe vegye azokat. Elleneztem például az iraki háborút is. Nem foglalkozom most azzal, hogy igazam volt-e. De úgy vélem, hogy ellenállásom elvét el kell fogadnunk. A következőképpen érveltem: Miután minden háború halált és szenvedést okoz, mely morális rossz, ha egy háborút akarunk igazolni, akkor *nem* elég azt mondani, van bizonyos valószínűsége, hogy a háború javítani fog a dolgok állásán. Más szóval, az általánosnál nagyobb bizonyosságot kell követelnünk, mielőtt az *ölést* mint a politika eszköztét alkalmazzuk. Nagyon zavar engem, hogy országomban elfelejtik ezt, és egyre inkább úgy beszélnek, mintha az ölés a külpolitika eszköztárának egy eleme lenne.

B: *Azt gondolja Ön, hogy a modern társadalmaknak szükségük van filozófusokra? Vannak olyan érvek, hogy a filozófia egy elavult tudományág. Úgy véli, hogy a filozófia fontos a kortárs kultúrában?*

P: Szerintem rendkívül fontos. De hogy elmagyarázzam, az új évezred elejének világhelyzetéről kell először szólnom. Úgy gondolom, hogy a nemzetállam az eltűnés folyamatában van. Az Egyesült Államok még ma is úgy cselekszik, mintha a birodalmak korában élnénk még, de ez tévedés. Azt hiszem, hogy a globális piac már túllépett a kormányok ellenőrzési lehetőségein, még ha olyan nagy hatalmú kormányról is van szó, mint az én sajátom. Bizonyos értelemben ugyanabban a helyzetben vagyunk, mint az Egyesült Államok volt 1899-ben. Akkor a maihoz hasonlóan a gazdasági rendszer mindenhatóvá vált és a kormány túl gyenge volt, hogy ellenőrizze azt. Történészek az 1890-es éveket „a rabló bárók” korszakának nevezik.

Ma olyan helyzetben vagyunk, hogy valami újra lenne szükségünk, de nem tudjuk, mi az.

Kant volt az egyetlen tizennyolcadik századi filozófus, aki (*Az örök béké-ben*) túllátott a nemzetállamon. Azt mondta, hogy három-négyszáz évre lesz szükség, hogy kidolgozzunk valamit, ami sem nemzetállam nem lesz – hogy az egész világ egyetlen nemzetállamban egyesüljön, nem realista elgondolás –, sem bármi olyan forma, amit már kipróbáltunk, de olyan, amely meg tudja őrizni a békét a nemzetközi porondon. Azt hiszem, eddig nem látott problémával állunk szemben, hogy milyen is legyen a kormány a globális gazdaság korában. A régi nemzetállamok kormányai annak a veszélyes illúzióknak az áldozatai, hogy semmi nem változott. Politikusok szükségszerűen – a választások miatt – rövid távon gondolkodnak; a közvélemény-kutatásokra figyelnek. Üzletemberek szükségszerűen rövid távon gondolkodnak: cégük részvénye fölfelé, vagy lefelé megy? Ha nincsenek olyan emberek – mindegy, hogy filozófusoknak nevezzük őket, vagy másnak, habár aki ezekről a kérdésekről elgondolkodik, az filozófus –, akik a globális igazságosság és a globális kormányzás kérdéseiről hosszú távon gondolkodnak, akkor katasztrófák felé tartunk. Hogy a filozófia csak egyetemi tantárgy legyen-e, az egy további kérdés. Nem hiszem, hogy csak egyetemi tantárgynak kellene lennie.

FÜGGELÉK

A KULTÚRA EVOLÚCIÓJA⁵⁰¹

John Maynard Smith és Szathmáry Eörs *Az evolúció fő lépései* című 1995-ben megjelent könyvükben az evolúciótörténet olyan újítási lépcsőfokait írják le, amelyek a tervezési tér új nagy új területeit nyitják meg:

„A főbb átmenetek

replikáló molekulák	→	kompartmentekbe zárt molekulapopulációk
önálló replikátorok	→	kromoszómák
RNS mint gén és enzim	→	DNS és fehérje (genetikai kód)
prokarióták	→	eukarióták
aszexuális klónok	→	szexuális populációk
protisták	→	állatok, növények, gombák (sejtdifferenciáció)
magányos egyedek	→	kolóniák (nem szaporodó kasztok)
főemlős társadalmak	→	emberi társadalmak (nyelv)” ⁵⁰²

Előadásomban megkísérlem bemutatni, hogy listájuk utolsó átmene-
te, a nyelvvel és kultúrával rendelkező emberi társadalmak evolúció-
ja a negyedik átmenethez, az eukarióták evolúciójához hasonlatos:
mindkét esetben pillanatszerűen megjelenő új lehetőségek alakultak
ki azáltal, hogy az egyik létrejött forma „megfertőződött” egy másik
által. Amikor főemlős elődeink agyát olyan kulturálisan kifejlődött

⁵⁰¹ Az előadás 1999. február 17-én az Oxfordi Egyetemen („Charles Simonyi” előadása keretében), 1999. március 22-én a Pécsi Egyetemen és 1999. március 25-én a Collegium Budapest-ben hangzott el.

⁵⁰² J. M. Smith, Szathmáry E., *Az evolúció nagy lépései*, Budapest, Scientia, 19.

replikátorok szállták meg, melyeket Richard Dawkins mémeknek nevezett, ez új típusú biológiai entitást, személyt hozott létre. A személyek a kultúrában élők és azzal együtt fejlődő emberszabásúak, és a kulturális evolúció azon evolúciós folyamatok legújabb kiterjedése, amely létrehozta a formákat a földön.

A kultúrák fejlődnek. Ez bizonyos értelemben közhely, más értelemben viszont a kultúra ellentmondásos, spekulatív, igazolatlan elmélete. Tekintsük egy tetszőleges kultúra leltárát egy adott időpontban, például 1900-ban. Ez magában foglalná a kultúrát alkotó valamennyi nyelvet, szokást, ceremóniát, építményt, módszert, eszközt, mítoszt, zenét, művészetet és így tovább. Idővel ez a leltár változik. Ma, száz évvel később, bizonyos dolgok eltűntek, mások megsokszorozódtak, továbbiak összeolvadtak, egyesek megváltoztak és sok új elem először jelenik meg. A történelemben változó leltár jegyzőkönyve nem lenne tudomány, hanem adathalmaz. A közhely az, hogy a kultúrák fejlődnek az időben. Ezzel mindenki egyetért. Forduljunk inkább az ellentmondásos kérdéshez: hogyan magyarázhatjuk ezen adathalmazban felismerhető mintákat? Lehetséges a kulturális evolúcióról jó elméletet vagy modellt gyártani?

1. Tudomány vagy elbeszélés?

Az egyik lehetőség az, hogy a kulturális evolúcióban található sajtószerű minták nem magyarázhatók tudományosan. *Elbeszélő* és nem tudományos minták, mondhatná valaki. Van valami ebben, de így önmagában nem igaz, mivel sok tudományos minta egyben történeti minta is és ennél fogva valamilyen elbeszélésekkel magyarázhatók. A kozmológia, a geológia és a biológia történeti tudományok. D'Arcy Thompson a nagy biológus egyszer azt mondta: „Minden úgy van, ahogy van, mivel úgy lett.”

Ha igaza van – ha *minden* úgy van, ahogy van, mivel úgy lett –, akkor legalábbis részben, minden tudománynak történeti tudománynak kell lennie. De nem minden történelem – az események elmesélése időbeli sorrendben – *elbeszélés*, mondhatnánk. Az emberi történelem egyedi, amennyiben az általa bemutatott minták a megértés más *formáját* igénylik: a *hermeneutikus* megértést vagy *Verstehen*-t, vagy – számíthatunk a németekre, hogy számtalan fogalmat felso-

roljunk ezen állításunk támogatására — *Geisteswissenschaft*-ot, ami magyarul nagyjából „szellemtudományként” fordítható. Úgy vélem, hogy ez részben igaz; *létezik* a megértés egy sajátos fajtája, melyet a cselekvő emberről szóló történetek esetében alkalmazunk. Az is igaz, hogy a *jó* történet jegye, hogy epizódjai *nem* úgy jelennek meg, mint az általános törvények és kezdeti feltételek előre megmondható következményei, hanem pompásan meglepő módon. Ezek a fontos tények ugyanakkor nem arra mutatnak, hogy a kulturális evolúció nem ragadható meg tudományosan és másfajta kutatásokkal kéne megközelíteni. Ellenkezőleg, az elbeszélések emberi megértése és az életfolyamatok tudományos magyarázata, stílusukban és hangsúlyaikban való eltéréseik ellenére is ugyanazzal a logikai gerinccel rendelkeznek. Láthatjuk ezt, amikor azt a sajátos formájú megértést elemezzük, amelyekkel a jó elbeszéléseket követjük vagy létrehozuk.

A középszerű elbeszélések értelmetlen epizódok időbeli sorozatai — egyik ócska dolog a másik után — vagy teljesen megjósolható, unalmas fejlemények sorozatai. A véletlenszerűség és a megszokás közt található a jó történetek, amelyekben a meglepő pillanatok visszatekintve kapnak értelmet, a nem meglepő események által létrehozott szerkezetben. *Intencionális alapállásnak* neveztem, ahonnan megérthetjük ezeket az elbeszéléseket. Ez az alapállás az eseményeket *cselekvőkhöz* és ezek (racionális) *cselekvéseikhez* és *reakcióikhoz* kapcsolja. Ezek a cselekvők — ebben az esetben emberek — *cselekvéseikben indokaikat követik* és összeszámlálva indokaikat, vélekedéseiket és vágyaikat, meg tudjuk jósolni legracionálisabb cselekvési módjukat. A legracionálisabb cselekvés gyakran egészen nyilvánvaló, így miközben az elbeszélésnek van előrejelző képessége, vagy akár igaz is, mégis érdektelen és unalmas. Egy sakkjáték például érdekes lehet abban az értelemben, hogy meglepődünk egy minden racionális számításunkat felülmúló zseniális lépésen vagy egy olyan baklövésen, amelyet annyira előnytelennek véltünk, hogy nem vártuk volna.

Igaz ez az emberi cselekvések tágabb világában is. Azért nem érdekes Jane elbeszélése arról, hogy munkából hazamenet betért a bevásárlóközpontba, mert az egész teljesen előrejelezhető az intencionális alapállás felől; ma semmiféle meglepővel nem találkozott. Máskor viszont előfordulhat, hogy egy cselekvő számára a legracionálisabb dolog sem nyilvánvaló, sőt akár kiszámíthatatlan. Ha ilyen el-

beszélésekkel találkozunk, meglepődünk (és néha gyönyörködünk, néha megdöbbenünk) a tényleges kimenetelen. Visszatekintve értelmet nyer, de ki gondolta volna, hogy így fog dönteni? Az ember szokásos racionális viselkedése általában nem jó regényalapanyag, de éppen az ilyen banális racionális elbeszélés adja azt a háttérmin-tát, amely lehetővé teszi, hogy visszatekintve értelmet adjunk fon-dorlatos szeszélyeknek, és hogy előre sejsünk azokat a komplikációkat, amelyek az elindított események ütközésekor kialakulnak.

Történészek és antropológusok a kulturális evolúció magyaráza-tának hagyományos modelljeként az intencionális alapállást használ-ják. E kutatók szerint a kultúra olyan javakból, emberi tulajdonokból áll, amelyeket bölcs vagy ostoba módon kapcsolnak össze. Az embe-rek gondosan őrzik a tűzgyújtás, a házépítés, a beszéd, a számolás, az igazságosság, stb. hagyományait. Úgy kereskednek kulturális tár-gyaikkal, mint egyéb javaikkal. Természetesen bizonyos kulturális tárgyak (vasúti kocsik, főtt tészta, csokoládés sütemény receptje, stb.) határozottan javak, és a gazdaságtudomány eszközeivel megrajzol-hatók terjedési útvonalaiuk. Ebből a látószögből nyilvánvaló, hogy a nagyra értékelt kulturális entitásokat védeni fogják a kevésbé érté-keltekkel szemben és piaci versengés alakul ki, ahol a résztvevők „adják-veszik” a kulturális árukat. Ha a házépítés vagy a mezőgaz-dasági termelés új módszere, vagy egy új stílusú zene söpör végig a kultúrán, ez azért lesz így, mivel az emberek érezni fogják ezen új-donságok előnyeit.

E modell szerint az emberek autonóm racionalitással rendelkez-nek: ha megfosztunk egy embert javaitól, akkor így csupaszon is megmarad racionálisnak és tele lesz tartalmas vágyakkal. Amikor ruhát ölt, fegyverkezik, javakkal látja el magát, akkor hatalmát növe-li, bonyolultabbá teszi vágyait. A Coca Cola palackok azért terjednek el a világon, mivel egyre több ember szereti a Coke-ot. Talán a hirtetés megtéveszti őket. Ezután vessünk egy pillantást a hirdetőkre vagy alkalmazóikra, hogy megtaláljuk azon cselekvőket, akiknek vá-gyai rögzítik a mi költség-haszon számításaink értékeit. *Cui bono?* Ké a haszon? A javak szállítóié és alkalmazottaiké, stb. Ezzel a gon-dolkodással a különböző kulturális javak — Coke palackok, épület-stílusok vagy vallási hitek — relatív „replikációs” erejét az emberek-nek a piacon végzett költség-haszon számításaival mérik.

A biológusok szintén gyakran azáltal értelmezik a természeti világ vonásainak (semleges értelemben vett) evolúcióját, hogy azokat különböző fajok különböző tagjaihoz tartozó javaknak tekintik: valami tápláléka, valami fészke, valami oduja, valami területe, valami társa(i), valami ideje és energiája. A költség-haszon számítások világítják meg azon társulásokat is, melyeket különböző fajok tagjai hoznak létre a közös környezetben.⁵⁰³ Nem minden „birtoklás” tekinthető azonban jónak. A testen felhalmozódó piszok és mocskok, nem beszélve az ezzel járó legyekről és bolhákról, értéktelenek vagy negatív értékűek. A biológusok ezeket a potyautasokat általában nem tekintik javaknak, kivéve, ha valami kimutatható hasznót (*kinek a számára?*) hoznak.

Ez a hagyományos látószög a kulturális és biológiai evolúció számos vonását megmagyarázza, de nem működik minden területen. Rá akarok mutatni arra, hogy a kultúra különféle tudósai – történészek, antropológusok, közgazdászok, pszichológusok és mások – e jelenségek vizsgálatánál hogyan használhatnak másfajta nézőpontot. Ez az intencióális alapállás más alkalmazása, amely helyet ad a *Cui bono* kérdésnek, de amely gyakran figyelmen kívül hagyott alternatív válaszokat is tud adni. Richard Dawkins *mém-szempontjáról* beszélek, amely elismeri és komolyan veszi annak lehetőségét, hogy a kulturális entitások is olyan szelekciós rezsimeknek megfelelően képesek fejlődni, amelyeknek csak akkor van értelme, ha a *Cui bono* kérdésre adott válasz az, hogy *maguk* a kulturális adatok a haszonélvezői saját adaptációiknak.⁵⁰⁴

⁵⁰³ Természetesen nem kell azt gondolnunk, hogy az ilyen szervezetek tudatos döntéseket hoznak. A „döntések” racionalitása sajátosan az individuális szervezetek számára várható előnyökben gyökerezik. Vö. Sober, E. and Wilson, D. S., *Unto Others: The Evolution of Unselfish Behavior*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998. a gén, az individuum és a csoport döntéseiből fakadó előnyökről.

⁵⁰⁴ Sober és Wilson (1998) megjegyzik, hogy szakadék van a kulturális evolúcióról szóló modelljükben: „Mondhatjuk, hogy az emberi lényeknél általánosabb [az emberi egyedek vagy csoportok életképessége szempontjából] a funkció nélküli viselkedés, de nem tudjuk elmagyarázni, hogy egy sajátos funkció nélküli viselkedés miért alakult ki egy sajátos kultúrában. Ez a fajta megértés valószínűleg az adott kultúra részletes történeti ismeretét igényli és kiderülhet, hogy bizonyos viselkedések főként véletlenül alakultak ki.” 171. o. Dawkins mém-elmélete, ahogy azt *Az önző gén* című könyv egy feje-

2. A mémek mint kulturális vírusok

Mindig amikor a költség és a haszon a kérdés, meg kell kérdeznünk, *Cui bono?* A haszon önmagában nem magyarázó elv; a haszon magában lebegve egyfajta titokzatosság; amíg nem lehet kimutatni, hogy a haszon ténylegesen hozzájárul a replikátor replikációs képességéhez, addig egyszerűen csak ott van, talán vonzóan, de semmit nem magyaráz meg.

Látunk egy hangyát, amint fáradtságosan mászik meg egy fűszálat. Vajon miért? Miért lenne ez adaptív? Milyen jó származik a hangyának ebből? Ez rossz kérdés. Semmi jó nem következik ebből számára. Akkor az egész véletlen métely [*fluke*]? Pontosan ez: métely [*fluke*]! Idegrendszerét egy métely [*Dicrocoelium dentriticum*] szállta meg, egy parányi parazita-banda, melynek a juh bélrendszerébe kell kerülnie ahhoz, hogy szaporodhasson⁵⁰⁵ (A lazac árral szemben úszik, ezek a paraziták arra kényszerítik a hangyákat, hogy a füvekre másszanak, ezáltal javítva esélyeiket, hogy egy arra járó juh felfalja őket.) A haszon nem a hangya szaporodási kilátásait javítja, hanem a mételyét.⁵⁰⁶

zetében olvashatjuk (1976, ld. szintén Dawkins 1993), nem is tekinthető elméletnek, különösen ha összehasonlítjuk a kulturális evolúció olyan biológusok által kidolgozott modelljeit, mint Cavalli-Sforza és Feldman (1981), Lumsden és Wilson (1981), Boyd és Richerson (1985). Tőlük eltérően Dawkins nem kínál formális fejlődélméletet, matematikai modelleket, kvantitatív előrejelzéseket, releváns empirikus adatok rendszeres áttekintését. De Dawkins olyan eszmét javasol, amelyet a többiek nem vesznek észre, beleértve Sober és Wilson az idézett részben, és ez, úgy vélem, döntően fontos eszme. Annak alapvető megértése, hogy miként lehetünk a kultúrának nem csak őrzői és továbbadói, de magunk is kulturális lények – teljes egészében.

⁵⁰⁵ Ridley, M., *Animal Behaviour* (2nd ed.), Boston, Blackwell Science, 1995, 258.

⁵⁰⁶ Szigorúan véve, a métely (vagy a métely „csoportja”) génjeinek reprodukív kilátásait, ahogy Sober és Wilson (1998, 18.) a *Dicrocoelium dentriticum*-ot az altruisztikus magatartás példaként említik. Az idegrendszert kényszerítő métely valójában egyfajta kamikázé pilóta, amely meghal anélkül, hogy bármi esélye lenne saját génjei továbbadására, miközben a hasznot [aszexuálisan reprodukált] közeli klónjai húzzák, amelyek a hangya más részeiben helyezkednek el.

Dawkins kiemeli, hogy a kulturális adatokról, a mémekről is gondolkozhatunk úgy, mint a parazitákról. Valójában sokkal inkább vírushoz semmint féreghez hasonlítanak. A mémek, a kulturális közegek replikálódó entitásai, a génekhez feltételezhetően hasonlóak és nekik is vannak hordozóik vagy fenotípusaik; olyasmik, mint a nemteljesen-csupasz gének. Olyanok, mint a vírusok⁵⁰⁷. Alapvetően a vírus csak egy nukleinsav szál, bizonyos attitűddel és protein burokkal. Hasonlóképpen, a mém attitűddel rendelkező információs csomag, bizonyos fenotipikus öltözettel, amelynek különleges hatása van a világban és amely ezáltal befolyásolja önnön replikációs esélyeit. (Miből van a mém? Információból, melyet *bármely* fizikai közeg hordozhat.)

A mémek birodalmában a végső haszonélvező, aminek szempontjából a végső költség-haszon kalkulációt el kell végezni, maga a mém és nem a hordozó. Ez nem lapos empirikus állítás, mely kizárja az egyedi emberi cselekvőket, akik e kulturális adatokat létrehozzák, értékelik, terjedésüket és fennmaradásukat biztosítják. Mint már említettem, a kulturális evolúció hagyományos perspektívája szépen elmagyarázza a legtöbb megfigyelt mintát. Azt javaslom, hogy olyan szemszöget fogadjunk el, amelyből sokféle empirikus állítást vehetünk össze, *beleértve a hagyományos állításokat*, melyek nyilvánvalóságát semlegesen elfogadjuk.

A métellyel való analógiában tekintsük a mémet olyan parazitának, amely saját replikatív előnye érdekében egy szervezetet irányít, de emlékeznünk kellene arra, hogy az ilyen potyautasok vagy *szimbióták* három csoportba oszthatók:

paraziták, melyek jelenléte csökkenti vendéglátójuk életképességét;

együttélők [commensal], melyek jelenléte semleges (ám, mint az etimológia emlékeztet, „ugyanazt az asztalt” osztják meg); és

szimbióták, melyek jelenléte javítja a vendéglátó és a vendég életképességeit.

Miután e változatok folytonos vonal mentén helyezkednek el, a köztük lévő határokat nem húzhatjuk meg pontosan; ahol a haszon nulla lesz vagy kárrá válik, ott nem lehet gyakorlati tesztet végezni,

⁵⁰⁷ Dawkins, R., „Viruses of the Mind”, Bo Dahlbom, ed., *Dennett and his Critics*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

de feltárhatjuk a modellekben bekövetkező változások következményeit.

Azt várhatnánk, hogy a mémek mindhárom változata előfordul. Eszerint például hibás lenne feltételezni, hogy egy kulturális vonás „kulturális kiválasztódása” mindig „valami ok előidézése” szolgál – mivel valamilyen észlelt (vagy tévesen észlelt) hasznot jelent a házigazdának. Mindig feltehetjük a kérdést, vajon a házigazdák, az emberi cselekvők, *vektorok*, észlelnek-e valami hasznot és ennek megfelelően segédkeznek-e az adott kulturális vonás megőrzésében és replikációjában, de fel kell készülnünk arra, hogy a válasz: „nem”. Másszóval, lehetségesnek kell tartanunk a hipotézist, hogy az emberi házigazdák, egyénenként vagy csoportonként, még ha feledékenyek, hitetlenek is, vagy ha elleneznek is bizonyos kulturális adatot, ez mégis képes házigazdáit vektorként kihasználni.

A kulturális átadás és evolúció – reflektorfényben lévő – legismertebb esetei olyan újítások, amelyek nyilvánvalóan valamilyen közvetlen vagy közvetett haszonnal járnak a házigazda genetikus életképessége számára. Egy jobb horog több halat fog, több éhes szájat betöm és több unokáról gondoskodik, stb. A jobb horog és az erősebb kar közti egyedüli különbség a (képzeletben) kiszámított életképesség vonatkozásában az, hogy az erős kart biológiailag adjuk tovább, míg a horgot kulturálisan. (Az erősebb karok is *lehetnek* kulturálisan közvetítettek. A testépítés hagyománya például magyarázatul szolgálhat arra, hogy miközben az erős karok [genetikus] öröklődése nem volt jelentős, addig a népességben mégis nagyszámú erőskarú egyedet találhatunk.) De bárhogy is adódnak át az erős karok és a horgok, általában a genetikus életképesség szempontjából valószínűleg igen jó kölcsönvételeknek számítanak. A kölcsönzés azonban rövidlátó is lehet – csak rövid időre hasznos. Végsősoron hosszú távon még a mezőgazdaság is kétes kölcsön lehet, amennyiben a *summum bonum* a darwini életképesség (ld. Diamond izgalmas gondolatait arról, hogy milyen bizonytalan haszonnal jár a vadászó-gyűjtögető életmód elvetése⁵⁰⁸). Milyen alternatívák vannak?

Először is meg kell jegyeznünk, hogy rövid távon (evolúciós értelemben, azaz néhány század vagy évezred távlatában) valami virágozhat a genetikus életképességre való hatástól függetlenül is, mi-

⁵⁰⁸ Diamond, J., *Guns, Germs and Steel*, New York, Norton, 1997.

közben *látszólagosan* kapcsolódik ahhoz. Még ha úgy véljük is, hogy a darwini életképesség-növelés a kulturális evolúció elvi mozgató motorja, mégis be kell helyezni néhány áttételt, mint a késleltetés és az átvitel közvetlenebb mechanizmusait. Nem nehéz ilyent találni. Genetikusan eltolt súlypontú minőségtérrel vagyunk fölszerelve: bizonyos dolgokat jónak érzünk, bizonyosakat nem. Aszerint a szabály szerint élünk, hogy *ha jó érzést kelt, tartsd meg*. Ezt a durva és kész szabályt persze be lehet csapni. Az édesszájúság jó példa. A kulturális adatok – műtárgyak, gyakorlatok, receptek, mezőgazdasági minták, kereskedelmi útvonalak – robbanása, mely meglehetősen közvetlenül az édesszáj kihasználásából ered, valószínűleg jelentős netto *negatív* hatással van az ember genetikus életképességére. Jegyezzük meg, hogy e kulturális adatok kialakulásának a „látszólagos” genetikus hasznossággal való magyarázata semmi módon nem kötelez bennünket, hogy azt állítsuk, az emberek úgy vélik, javítják genetikus életképességüket azáltal, hogy cukrot vesznek és fogyasztanak. Az indok nem tőlük származik, hanem az Anyatermészettől. Csak azt követik, amit szeretnek.

Mégis, ha az ember valamit természetesen szeret, akkor zseniálisan és meglepő előrelátással ki fogja találni, hogy miként szerezze azt meg. Ez még a kulturális evolúció hagyományos modellje, ahol az emberek összekapcsolják javaikat, hogy maximalizálják azt, amit előnyben részesítenek – miközben preferenciáikat közvetlenül genetikus örökségükből veszik. De a racionális számítás folyamata érdekesebb lehetőségekhez vezethet. Mint ilyen cselekvő összetettebbé teszi életét, egészen biztosan olyan új preferenciái lesznek, melyek maguk is valamiféle kulturálisan átadott szimbióták. Édesszája kedvéért szakácskönyvet vesz, amely arra inspirálhatja, hogy részt vegyen egy konyhaművészeti programban, amely rosszul szervezett és ezért diáktüntétést szervez, melyben annyira sikeres, hogy felkérlik, vezessen egy nevelési reformmozgalmat, melyhez viszont jogi végzettséget kell szereznie, és így tovább. Mindenegyedű új cél saját erejéből tör be a memoszférába kihasználva a korábbi preferenciákat, de ez a rekurzív folyamat amely nyaktörő sebességgel haladhat a genetikus evolúció megfagyott járásmódjához képest, genetikus kezdeteiktől egészen messze juttatva átalakíthatja az emberi cselekvőket. E. O. Wilson egy gyakran hivatkozott mondatában másként állította:

„A gének pórázon tartják a kultúrát. A póráz nagyon hosszú, de elkerülhetetlenül kényszerítően hat az emberi génállományra ható értékekre.”⁵⁰⁹

De Wilson pórása meghatározatlanul hosszú és elasztikus. Gondoljunk csak az *elképzelhető* kulturális entitásokra, gyakorlatokra, értékekre. Van ebben a Hatalmas térben elérhetetlen pont? Nem látok ilyent. A Wilson által említett kényszerek a kulturális termékek és metatermékek rekurzív kaszkádjában úgy csatlakozhatnak, úgy lesznek kihasználhatók és tompíthatók, hogy hangsúlyozzuk, e képzeletbeli lehetőségtér minden elképzelhető pontja elérhető. Azt állítom, hogy a kulturális lehetőség kevéssé kényszerített, mint a genetikus lehetőség. Meggyőző biológiai érveket hozhatunk föl arra, hogy bizonyos képzeletbeli fajok valószínűtlenül végletesek – repülő lovak, egyszarvúak, beszélő fák, húsevő szarvasmarhák, bálna nagyságú pókok –, de tudomásom szerint sem Wilson sem más nem szolgáltat érvekkel arra, hogy azt higgyük, hasonló gátak lennének a képzeletbeli kulturális tervezési térben. A tervezési tér sok képzeletbeli pontja kétségtelenül genetikus zsákutca lenne, abban az értelemben, hogy ha a *homo sapiens* bármely származásvonala elfoglalná azt, annak eredménye a kipusztulás lenne, de ez a szörnyű lehetőség nem akadály a evolúciónak és a kulturális történelem gyors idejében felbukkanó ilyen jellegű mémek elfogadásának.⁵¹⁰ Hogy Wilson metaforájával szemben egyik sajátomat vonultassam föl: a gének nem pórázt, hanem kilövőállást jelentenek, amelyről valamilyen úton szinte bárhova eljuthatunk. Éppen azért van szükségünk a memetikus megközelítésre, hogy el tudjuk magyarázni a kulturális

⁵⁰⁹ Wilson, E. O., *On Human Nature*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1978, 167.

⁵¹⁰ Boyd and Richerson (id. mű 1992) kimutatják, hogy „Virtuálisan bármely magatartás stabil lehet a társadalmi csoportban, ha elegendő mértékben támogatják a társadalmi normák.” (Sober and Wilson, id. mű 1998, 152.) Biológiánk erőteljesen ráhangol bennünket az egészség, a táperős élelem, a testi sérülés elkerülése és a sok utód értékeire, így egy szobatudós valószínűtlennek tartaná, hogy emberi csoportok *valaha is* támogathatnának olyan divatot, mint például a testi törekenység vagy farkaséhség, vagy a testrészek átlukasztása, vagy öngyilkosság vagy cölibátus. Ha még ezek a gyakorlatok is feje tetejére tudják állítani született hajlamainkat, akkor hol képes Wilson pórása bárhol is komoly kényszert kifejeteni?

evolúció azon mintáit, amelyeket *nem* kényszerítenek szigorúan a genetikus erők.

A szaporodó mémek a horgokkal vagy kampókkal replikálódó mémek. Úgy lehet ezeket elgondolni, mint amelyek belépnek a kultúra tagjainak agyába, fenotipikus változásokat idéznek elő, majd alávetik magukat a nagy szelekciós tornának – nem a darwini genetikus életképességi tornának (az élet túl rövid ehhez), hanem a dawkinsi mém-életképesség tornának. Mém-életképességükről és nem házigazdájuk genetikus életképességéről van szó. Életképességüket a szelekciós nyomás felől próbára tevő környezet maga is mémeből áll.

Vendéglátóik miért vállalják mindezt? A *homo sapiens* faj tagjai miért hoznak létre egy ilyen költséges és teljesen új, eltérő reprodukciós rendszert? Ne felejtjük, hogy az itt feltett kérdés és a rá adott válasz párhuzamos mindazzal a kérdéssel, amelyet a szimbiótaházigazda viszonyról felteszünk: miért vállalják az egészet a házigazdák? A válasz pedig az, hogy túl költséges megszüntetni, de ez azt is jelenti, hogy a paraziták által kizsákmányolt gépezet számára eredő haszon olyan nagy, hogy a gépezet megtartása és a paraziták túrése a legjobb üzlet az adott időpontig. És hogy hosszú távon (évmilliók) ez a fertőzés parazitizmusnak, együttélésnek vagy szimbiotizmusnak lesz tekinthető, rövid távon (az elmúlt néhány évezred) az eredmények látványosak voltak: létrejött egy új biológiai típusú létező: a személy.

Szeretem összehasonlítani ezt a fejlődést azzal a forradalommal, amelyen a baktériumok nagyjából egymilliárd évvel ezelőtt mentek át. Viszonylag egyszerű *prokariótákat* szomszédaik támadták meg és az eredő *endoszimbiotikus* csapatok sokkal életképesebbek voltak, mint fertőzetlen rokonaik, és virágzásnak indultak. Ezek az *eukarióták* prokarióta rokonaik szomszédságában éltek, de sokkal összetettebbek, sokoldalúbbak és ügyesebbek voltak potyautasaiknak köszönhetően, ami megnyitotta a tervezési teret a soksejtű élőlények felé. Hasonlóan, a kulturálisan fertőzött emberszabásúak kialakulása a tervezési tér egy addig elfoglalatlan és áthatolhatatlan területét nyitotta meg. Állat-rokonaik mellett élünk, de elképzelhetetlenül összetettebbek, sokoldalúbbak és ügyesebbek vagyunk mint azok. Agyunk nagyobb, de kétségtelenül elsősorban a mémek általi fertőzöttség adja hatalmunkat. Erőinket összetéve saját mémje-

inkével új nyerési lehetőségeket hozunk létre, új válaszokat a kérdésre, *Cui bono?*

3. Darwin útja a memetikus mérnöklés felé

A mémek szempontja nemcsak a kultúra mintáinak új megértési lehetőségét jelenti, hanem néhány, a kulturális evolúció hagyományos modellje által függőben hagyott kérdés megválaszolását is megalapozza. A hagyományos szemlélet racionális, önérdékeiket követő cselekvőket feltételez, melyek vásárolnak vagy eladnak, és sorsukon javítanak. *Honnan jöttek?* Az általános háttérfeltételezés szerint egyszerű élőlények, amelyeknek *Cui bono?* kérdését a genetikus életképesség felől kell megközelíteni. De ha az emberek más érdekek felé fordulnak, beleértve a genetikus érdekekkel közvetlenül szembenálló érdekeket, akkor a lehetőségek olyan jellegű új terébe lépnek, amelyre képtelen a lazac, a gyümölcsleány van a medve. Hogyan kezdődhet ez az újdonságáradat?

Azt hiszen, hogy Darwinnak a természetes kiválasztódásról írt magyarázatához kell fordulnunk. *A fajok eredete* első fejezetében Darwin bevezeti a természetes kiválasztódás nagy ötletét, a fokozatosság nagyszerű magyarázó elvét, amelyről később többet mondott. Nem a természetes kiválasztódással indít, ami tulajdonképpen célja volt, hanem azzal, amit *metodikusan kiválasztásnak* (*methodical selection*) nevez: a fajta szándékos és előrelátott, az állati és növényi szaporítók által „végrehajtott” javításával. Mindenki által elfogadott és senki által nem vitatott alapokkal kezdi. „Nem feltételezhetjük, hogy valamilyen fajta hirtelen olyan tökéletesként és hasznosként állt elő, amilyeneknek mi látjuk őket; sok esetben ráadásul tudjuk, hogy nem ez volt történetük. A kulcsa az ember fölhalmozó kiválasztásra való képességében rejlik: a természet egymásra következő változatokat kínál; az ember összegzi őket a számára hasznos irányban.” (Harvard facsimile kiadás, 30. o.)

De hozzáteszi, hogy e metodikus kiválasztás mellett van egy másik folyamat, amelynek nincs előrelátása és szándéka, és ezt *tudattalan kiválasztásnak* nevezi: „A kiváló szaporítók metodikus kiválasztással próbálkoznak, valami mást akarnak létrehozni, hogy az eddigieknél új és jobb ágat vagy alfajtát hozzanak létre. De számunkra az

a tudattalannak nevezhető kiválasztás fontosabb, amelynek során mindenki megpróbálja a legjobb állatot birtokolni, és attól utódot nyerni. Így valaki, aki vizslára áhítozik, természetes, hogy a legjobb kutyát próbálja megszerezni, és aztán a saját legjobb kutyájától lesznek újabb kutyái, de nem akarja állandóan megváltoztatni a fajtát.” (34. o.)

Sokkal azelőtt, hogy a tudatos szaporítás elkezdődött, a tudattalan kiválasztás vezetett háziállataink kialakulásához és javításához, és ma is folytatódik ez. Darwin híres példája: „Valószínűleg Károly király spánieljét tudattalanul elég nagy mértékben megváltoztatták a király kora óta” (35. o.)

Nem kétséges, hogy a tudattalan kiválasztás volt a legnagyobb erő háziállataink evolúciójában. Darwin hangsúlyozza, hogy a tudattalan és a metodikai kiválasztás véletlenszerű és fokozatos volt: „Az, aki először választott ki egy kicsit hosszabb farokkal, egy pillanatig sem jutott eszébe, hogy mi lesz e galamb leszármazottaiból a hosszú, részben tudattalan, részben metodikai kiválasztás által” (39. o.) Végül megjegyzi, mindkét fajta kiválasztás egy még átfogóbb folyamat, a természetes kiválasztódás részei, amelyben az emberi intelligenciának és választásnak nincs szerepe. A természetes kiválasztás szempontjából a tudattalan vagy metodikus kiválasztásból eredő származások, egyszerű olyan változások, mely a környezet egyik jelentős kiválasztó kényszeréből, az emberi cselekvésből következnek.

A természetes szelekció egymásba illeszkedő különböző folyamatoknak most új tagja van: a genetikai mérnöklés. Miben különbözik Darwin korának metodikai szelekciójától? Kevésbé független a genetikai készlet előzetes változataitól és közvetlenebbül halad az új kiválasztott genomok felé, kevesebb nyilvánvaló és időrabló próbaszerencse játékkal. Darwin észrevette, hogy az ő korában „az ember bármiféle strukturális eltérést aligha, vagy csak nagy nehézségek árán választhat ki, kivéve a külső látható jegyeket; ráadásul ritkán érdekli, hogy mi van belül” (38. o.). De napjaink genetikai mérnöke az általa létrehozandó szervezetek molekuláris szerkezete felé fordítja figyelmét. Sokkal pontosabb előrelátás válik lehetségessé, de még itt is, ha közelebről figyeljük a laboratóriumi munkát, a legjobb génkombinációk keresése során nagy számban találhatunk próbaszerencse kísérleteket.

Darwin háromszintű genetikus szelekciójának a genetikus mérnökléssel kiegészített változatát modellként használhatjuk az emberi kultúra *memetikus* kiválasztási folyamatainak megértéséhez is. Kicsit spekulatív módon felvázolom, hogyan történhetett, olyan példát használva, amely különösen is foglalkoztatott sok darwinistát, és ennélfogva sajtóságos botránykő volt: a zenére gondolok, az evolucionisták érinthetetlen kulturális kincsére. A zene egyedien jellemzi az emberi fajt, és minden emberi kultúrában megjelenik. Nyilvánvalóan komplex, bonyodalas szerkezetű, nagy idő-, energia és anyagigényes. Hogy kezdődött a zene? Mi a választ itt a *Cui bono* kérdésre? Steven Pinker⁵¹¹ zavartságának adott kifejezést a zene lehetséges evolúciós eredetéről és túléléséről, de ez azért volt, mert régimódián közelített a zenéhez, és azt kereste, hogy a zene milyen módon járul hozzá azok genetikus életképességéhez, akik hallgatták vagy szolgáltatták a zenét.⁵¹² Lehet ilyen jellegű fontos hatása, de én inkább arról kívánok beszélni, hogy lehetséges, hogy a zene eredetét tisztán *memetikus* alapon is elmagyarázhatjuk. Elmondom tehát az én „Csak-Úgy-történetemet”, Darwin kiválasztási hierarchiáját használva.

A zenei mémek természetes kiválasztódása

Egyszer egy korai elődünk valamely kidőlt fán ült és bottal ütögetni kezdett egy tuskót – bum bum bum. *Minden ok nélkül.* Amolyan üresjáratként, melléktermékként, talán a belső elválasztású rendszer könnyű egyensúlyhiánya eredményeképp. Talán csak ideges nyugtalanság volt, de a fülét érő ismétlődő hangok egyszerűen kellemesebbek voltak, mint a csend. A visszacsatolási hurok záródott és az *ismétlés* – bum bum bum – megerősítést nyert. Ha hagyjuk emberünket, hogy szabadon dobogasson, talán azt fogja mondani, hogy kifej-

⁵¹¹ Pinker, S., *How the Mind Works*, New York, Norton, 1997.

⁵¹² „Milyen haszon származhat abból, ha időnket és energiánkat ütemes zajok produlálására fordítjuk, vagy arra, hogy szomorúak legyünk, amikor senki sem halt meg? ... A biológiai okok és hatások szempontjából a zene haszontalan.” (Pinker, id. mű, 528.) Az 538. oldalon a zenét könyve más témával helyezi szembe: „Azért választottam azokat témámul, mivel az alkalmazkodási hasznosság jellemző esetei. A zenét viszont azért, mert ennek az ellenkezője.”

lesztett egy szokást, amely *talán* terapeutikus abban az értelemben, hogy „megszüntette a félelmet”, de ugyanúgy lehet, hogy egy *rossz* szokást alakított ki, amely semmiféle előnnyel nem járt génjei számára, hanem csak kihasználta az idegrendszerében meglévő kis „tűrődést”, amely visszacsatolási hurkot hozott létre, ami a dobolás ismétlését eredményezte a legkülönbébb körülmények közt. Semmiféle zenei tetszést, belátást, célt vagy eszmei elgondolást nem kell magányos dobosunknak tulajdonítanunk.

Képzeljük most el más őseinket, akik véletlenül meglátják vagy meghallják zenészünket. Lehet, hogy figyelemre sem méltatják, vagy annyira zavarja őket, hogy leállítják vagy elzavarják, de az is lehet, hogy *minden különösebb ok nélkül* beindulnak utánzó „áramköreik” és vágyat éreznek arra, hogy zenei Ádámmal együtt doboljanak. Mik ezek a posztulált utánzó áramkörök? Pusztán arról van szó, hogy valami megtétele valószínűbbé válik, mint meg nem tétele, talán csak egyszerű reflex, amelyiknek egyfajta fosszilis nyomát fedezhetjük föl egy focimeccs szurkolóiban, akiknek lába önkéntelenül is együtt mozdul a játékoséval. Ki lehet gondolni néhány okot, hogy az ilyen beépített utánzóképeség miért jelent értékes adaptációs képességet – olyant, amely a genetikus életképességet javítja – de miután ez plauzibilis és széles körben elfogadott, ezért az én „Csak-Úgy-történetem” számára érdektelen. Az utánzó készítés talán csak az emberi idegrendszer adaptív tulajdonságának egyik funkcionélküli mellékterméke. Tegyük föl, hogy a dobolási szokás minden különösebb ok nélkül *fertőző*. Ha egy emberszabású elkezd dobolni, a többiek is elkezdik. Lehetséges. Teljesen értelmetlen gyakorlat, minden hasznosság vagy életképesség-növelő hatás nélkül, és mégis elfogadott gyakorlattá válik a közösségben. Lehet, hogy ténylegesen káros: a dobolás elijeszti az élelmet vagy sok értékes energiát használ föl. Ekkor egyszerűen olyan lenne, mint egy betegség, amely azért terjed, mert megvan rá a lehetősége, és addig tart, amíg talál megfertőzhető egyedeket. Ha káros volt ebben az értelemben, akkor lehetséges, bizonyos kevéssé káros, kevéssé ártalmas szokások helyettesítésükre törhetnek, és ha minden egyéb feltétel változatlan, lehetséges, hogy megfelelő számú egészséges egyedet találhatnak, amelyekbe beköltözhetnek. De természetesen az ilyen szokások tényleges hasznót is szolgáltathatnak gazdáiknak (például növelik szaporodási esélyeiket – a zenészek ismert álma, talán igaz ma is, vagy legalábbis régen

igaz volt). De ilyenfajta genetikus előnyt jelenteni persze csak egyik útvonala egy ilyen szokásnak, amelyet követhet a maga tudattalan halhatatlansági törekvésében. A jó, a rossz és a semleges szokások fennmaradhatnak, szaporodhatnak, észrevétlenül és felismeretlenül, bármilyen hosszú ideig, feltéve, hogy rendelkeznek a megfelelő szaporító és szétszóró gépezettel. A dobolás vírusa megszületett.

Álljunk meg egy kérdésre: Miből áll egy ilyen szokás? Mi megy át egyik egyedről a másikra, ha a szokást lemásolták? Semmiféle anyag vagy materiális egység, hanem tiszta információ, amely a szaporodó cselekvési mintát létrehozza. A kulturális vírus, a biológiai vírussal ellentétben nem rögzül semmiféle sajátos fizikai átvivő közeghez.⁵¹³

A mémek tudattalan kiválasztódása

Folytassuk „Csak-Úgy-történetünket”. Néhány dobos elkezd dúdolni, és némely dúdolás „fertőzőbb” lesz mint a többi, és az első dúdoló emberszabásúakra odafigyelnek, ők lesznek a dúdolás forrásai. A különböző dúdoló minták közt verseny indul. Itt láthatóvá válik a tudattalan kiválasztásra történő fokozatos átmenet. Tegyük föl, hogy a dúdolás középpontjának lenni jó érzés, függetlenül attól, hogy megnöveli-e a genetikus életképességet (persze megnövelheti, hiszen esetleg a nőneműek jobban érdeklődnek az iránt, aki a győztes dúdolást kitalálta). Egyébként a tudattalan kiválasztódásra történő hasonló átmenet figyelhető meg a vírusok és más patogének közt. Ha egy viszketés megvakarása jó érzést kelt, és vírusok tanyáznak a vakaró ujj hegyén, amely a test legvalószínűbben más testrészekkel

⁵¹³ Ez azonban nem az a meghatározó különbség, amelyet bizonyos mémkritikusok állítanak. Nagyon jól el tudunk képzelni vírushoz hasonló szimbiótákat, amelyeknek alternatív átviteli közegük van – ezek nagyjából függetlenek attól, hogy közvetlen átvittel érkeznek a gazdához (mint a baktériumok, vírusok, vírusfélék, gombák) vagy valami olyasmivel, mint az üzenetvivő RNS átviteli folyamata: ezek megmaradnak eredeti gazdájukban, de információikat valamilyen üzenetátvivő elemre bízák, mint például a rádióadás esetében, ahol csak a célállomásban mint „gazdában” íródik át a küldő üzenetének kópiájává. És ha lehetséges két ilyen kommunikációs csatorna, akkor tizenkettő vagy száz is lehetséges, amint a kulturális szokások sokfajta átvitele létezik is már.

kapcsolatba kerülő része, akkor tudattalanul is részt veszünk egy vírusátadásban, miközben a vakaródzás egyáltalán nem biztos, hogy bármiféle életképesség-növelést jelent a *mi* számunkra: lehet hogy olyan, mint a hangya fűmászása, amely a parazitát és nem a gazdát szolgálja. Hasonlóképpen, ha a dudolási ütem és hangmagasság változtatása jó érzést kelt, és ha egész készlet halmozódik föl a figyelemkeltő zajokból, akkor tudattalanul kialakulhat a primitív esztétikai preferencia, amely átadódhat az egész törzsben.

Egy közösségben lévő agyak különféle mémek által fertőződnek meg. Megindul a komoly harc, hogy „ki” szerezzen több időt és teret ezekben az agyakban. A fertőzött agyak maguk is struktúrálnak, amint a mémek, amelyek „megtanulják”, hogyan kooperáljanak abban, hogy az agyat sajátos mémfészekké alakítsák, a bejárás és a kijárárs (ennélfoga a szaporodás) számos lehetőségével. Eközben a „kinti” mémek gazdákat „keresnek”, és meg kell küzdeniük a „benti” helyekért. Akárcsak a mikrobáknak.

A mémek metodikai kiválasztódása

Amint a struktúra növekszik, egyre aktívabb szerepet játszik a kiválasztásban. Vagyis a gazdák agyai, mint a háziállatok tulajdonosainak agyai, egyre inkább képesek lesznek cselekvések közt választani – sokszor továbbra is tudatlanul, de egyre nagyobb hatékonysággal. Egyes emberek jobbak ebben, mint mások. Amint Darwin mondja az állati szaporodókról, „ezer ember közül egyetlen sem rendelkezik elég jó látással és ítélőképességgel, hogy kiváló szaporító legyen”. (32. o.)

Tiszteljük Bachot, a zsenit, de ő nem „természetadta” firkász volt, holmi a „fülével játszó”, intuitív zseni. Korának mesteri zenei technológusa volt, évezredek alatt kialakult zeneszerszámokat örökölt, továbbá néhány közvetlen előtte kialakított zeneszerzői technikát – a hangjegyek finom rendszerét, a billentyűs hangszereket, melyek lehetővé tették a zenésznek, hogy sok hangot szólaltasson meg egyszerre, és az ellenpont kifejezett, kodifikált és racionalizált *elméletét*. Ezek a szellemi eszközök forradalmiak voltak, melyek új zenei tervezési teret nyitottak meg Bach és utódai számára.

Akár ezer közül az egyetlen jószemű állatnemesítő, Bach is tudta, hogyan nemesítsen a régi zenéből valami egészen újat. Vegyük például hatalmas sikerű kórusműveit. Bach éles elmével a kórusműveket választotta nemesítése anyagául – azokat a himnikus dallamokat, melyek bebizonyították, hogy emberi gazdáik erős bentlakói, a már háziasított hangzásokat nemzedékek óta dúdolták, összekötődve asszociációkkal és emlékekkel, olyan mémek voltak tehát, amelyek már mélyen lehorgonyoztak az érzelmi szokásokba és az agyak kisülő neuronhálózataiba, ahol már hosszú évek óta szaporodtak. Aztán technológiáját arra használta, hogy változatokat írt ezekre a mémekre, megpróbálva erősségeiket még erősebbé tenni és csillapítani gyengéiket, új környezetbe helyezve őket és új hibrideket létrehozva.

Memetikus mérnöklés

Mi a helyzet a memetikus mérnökléssel? Tekintettel a szaporítható zenei mémek rajzolatához való igen magas szintű kezelésére, talán maga Bach nem is csak *mém-nemesítő*, hanem *memetikus mérnök* volt. Darwin megjegyzését figyelembe véve a nemesítőről, mint ritka képességről – talán ez a géniusz –, érdekes megfigyelni, mennyire szelektívek értékelő felfogásaink: miközben a nemesítés „művészetét” értékeljük, mély gyanakvással és egyet nem értéssel figyeljük a génátalakítás „technológiáját”. Tekintsük *művészetnek* és ne *technológiának*, elfelejtve, hogy közös eredetük a görög *tekhné*, amely jelentett művészetet, ügyességet, bármely munka elvégzésének képességét. Ijedten viszolygunk a genetikusánál átalakított paradicsomtól, visszautasítjuk a műszálas ruhákat, miközben egekig magasztaljuk az olyan „szerves” vagy „természetes” termékeket, mint a teljes kiőrlésű liszt, a gyapjú vagy a gyapot, elfelejtve, hogy a gabonamagok, a juhok vagy a gyapotmezők maguk is az emberi technológia, az ügyes keresztezés és tenyésztés eredményei. Ha valaki a technológia által nem javított szálakból szőtt ruhákba öltözne vagy nem háziasított eredetű élelmiszereket enne, az igencsak fagyoskodhatna és éhezhetne.

Egyébként is, minden előrelátásuk és a dolgok belsejébe való belátásuk ellenére is, a genetikus mérnökök is rá vannak utalva a termé-

szetes kiválasztódás kegyére, ami teremtményeik sorsát illeti (ezért van, hogy végsősoron annyira vigyázunk azzal, hogy kiengedjük agyuk szüleményeit a külső világba), ugyanígy a memetikus mérnök, bármennyire is képzett, meg kell harcolnia azzal a rémítő feladattal, hogy megnyerje a szaporító tornákat a memoszférában. Korunk egyik legkiválóbb zenei memetikus mérnöke, Leonard Bernstein a következő címet adta 1955-ben kiadott írásának: „Miért nem törsz magasabbra és írsz egy jó Gershwin dallamot?”⁵¹⁴ Bernsteinnek nagy híre és akadémiai kitüntetései voltak 1955-ben, de nem volt száma a slágerlistán. „Néhány hete egy komoly zenét szerző barátommal kezdtünk emiatt idegesek lenni. Miért ne jöhetnénk ki egy slágerrel, mondtuk, ha a szint annyira alacsony, amennyire annak látszik? Elhatároztuk, hogy behelyezkedünk egy hülye tudati állapotába, és írunk valami nevetséges tahó dallamot.” Vesztek, és nem azért, mert meg sem próbálták volna. Mint Bernstein szomorkásan megjegyze, „Csak arról van szó, hogy jó lenne valakit véletlenül hallani, amint valamit tőlem füttyörészik, valahol, legalább egyszer.” (54. o.) Vágya persze beteljesült, amikor néhány év múlva, 1961-ben a *West Side Story* berobbant a memoszférába.

4. Következtetések

Nyilvánvalóan sokkal többet lehetne mondani és fölfedezni a zene fejlődéséről. Azért választottam témámul, mert jól mutatja, hogy a kultúra hagyományos szemlélete és az evolúciós perspektíva hogyan egyesíthetik erejüket, ahelyett, hogy feloldhatatlan konfliktusba kerülnének. Ha azt hisszük, hogy a zene *sui generis*, fajunk csodálatos, különös jegye, amelyet nagyra tartunk annak ellenére, hogy nem arra szolgál, hogy több utódunk legyen, valószínűleg igazunk van — és ha így van, akkor van evolúciós magyarázat arra, hogy ez miért igaz. Nem lehet megkerülni a kötelezettséget, hogy elmagyarázzuk, hogy egy ilyen költséges és időigényes aktivitás miként képes virágozni egy ilyen kegyetlen világban, és a darwini kultúraelmélet szövetséges és nem ellenség ebben a vizsgálatban.

Miközben igaz, hogy a természetes szelekcióban Darwin megpróbálta szembeállítani az előrelátás vagy szándék hiányát [*utter lack*] a

⁵¹⁴ *New York Times*, April 1955, kiadták a *The Joy of Music*-ban, 1959, 52–62.

mesterséges vagy módszeres kiválasztók tudatos célkeresésével, azért, hogy rámutasson, miként képes a természetes folyamat elvileg tudatosság nélkül is haladni, nem akarta ezzel (mint sokan feltételezik) azt állítani, hogy a szándékos, célirányos intencionális kiválasztás nem a természetes kiválasztódás alváltozata! Nincs konfliktus aközött az állítás közt, hogy a műtermékek (beleértve az absztrakt műtermékeket is – a mémeket) a természetes kiválasztódás termékei és az állítás közt, hogy azok (gyakran) az intencionális emberi aktivitás tervezett termékei.

Bizonyos mémek olyanok mint a háziállatok; értékelik őket hasznosságuk miatt, szaporításukat pedig elősegítik és értik tulajdonosaik. Bizonyos mémek inkább olyanok, mint a patkányok; behatolnak az emberi környezetbe, annak ellenére, hogy „vendéglátóik” – minden hatékonyság nélkül – megpróbálják megakadályozni szaporodásukat. Mások inkább olyanok, mint azok a baktériumok vagy vírusok, amelyek befolyásolják az emberi viselkedést (például tüsszenést okoznak), hogy vendéglátótól vendéglátóhoz jussanak. A jó mémek kiválasztása mesterséges – mint az aritmetika és az írás, a kontrapunkt elmélete és Bach kantátái, amelyeket gondosan megtánnak minden új nemzedéknek. Létezik ugyanakkor a mémek nem tudatos kiválasztása is – mint a nyelvi kiejtések finom változásai, melyek nyelvi csoportokban terjednek, valószínűleg valamiféle hatékonysági előny révén, de talán csak valamiféle egyéb emberi preferenciát használnak ki. Egyes mémek tudattalan kiválasztása viszont fenyegetést jelent, amelyek befolyásolják az emberi döntéshozó apparátust, amint ezt a genom rendelkezésre bocsátja, és a kulturális újítások kitágítanak és igazítanak – mint például az idegengyűlölet-mém, amely akkor nyeri el teljes értelmét, ha valakinek saját kulturális szaporítóként való rátermettségét tekintjük. Csak a „mém szeme” perspektíva egyesíti mindezeket a nézeteket.

Végül a mémekkel kapcsolatos rossz érzés egyik jelentős forrása a gyanakvás, hogy az emberi tudatnak az agy biológiai fogalmai szerinti értelmezését mémek bénítják meg, amely által fel fog számolódni az emberi kreativitás. Ellenkezőleg, meg vagyok győződve, hogy *csak* a kreativitás mémekkel történő magyarázatának van esélye, hogy *azonosuljunk* tudataink produktumaival. Emberi lényekként nap mint nap kiszívunk más produktumokat, de gyermekkorunk óta nem egy szerző vagy művész büszkeségével tekintünk ki-

választott ürülékünkre. Ezek pusztán biológiai melléktermékek, és annak ellenére, hogy megvan a maguk szerény individualitásuk és idioszinkráziájuk, nem olyasmik, amiben örömünket lelnénk. Hogyan tudnánk igazolni, hogy nagyobb büszkeséggel tekintünk szegény fertőzött agyunk kiválasztott anyagára? Azért, mert *azonosulunk* a bennünk lakozó mémek egy részével. Miért? Mivel a bennünk lakó mémek egy része megjutalmaz bennünket, ha azonosulunk velük! Ha nem lennének ezek a mémek által szült beállítódásaink, akkor pusztán csak *helyei* lennének az interakciónak, de vannak mémjeink – ezek vagyunk mi.

AZ EMBERPARK SZABÁLYAI

Válasz Heidegger humanizmuslevelére

A könyvek barátoknak írt hosszabb levelek, amint azt a költő, Jean Paul megállapította. Ezzel a kijelentéssel esszenciálisan és bátran néven nevezte a humanizmus lényegét és funkcióját, mint ami az írás közegén keresztül ható barátságalapító telekommunikáció. Amit Cicero óta *humanitas*-nak neveznek, az a legszűkebb és a legtágabb értelemben is az alfabetizálódás egyik következménye. Amióta a filozófia mint irodalmi műfaj létezik, azáltal gyűjti híveit, hogy mintegy fertőző módon szeretetről, szerelemről és barátságról ír. Nem pusztán a bölcsesség szeretetéről szóló beszéd, másokat is ehhez a szeretethez kíván eljuttatni. Egyáltalán, az írott filozófia 2500 évvel ezelőtti kezdetei óta azért tudott máig virágozni, mert sikerült magának a szöveg által barátokat szereznie. Nemzedékeken keresztül levélláncolatokban íratta magát tovább, és a másolási hibák ellenére vagy talán éppen ezeknek köszönhetően baráti körébe vonta a másolókat és az értelmezőket.

E levélláncok legfontosabb tagja kétségtelenül a görög küldeménynek a rómaiak általi fogadása volt, mert csak a római elsjajátítás nyitotta meg a görög szövegeket a Birodalom számára, és tette hozzáférhetővé, ha közvetve is, a Nyugatrómai Birodalom bukásán át a későbbi európai kultúrák számára. Egészen biztos csodálkoztak volna a görög szerzők, ha tudták volna, milyen barátok válaszolnak egyszer majd leveleikre. Az írásos kultúra szabályaihoz tartozik, hogy a küldők a tényleges címzetteket nem láthatják előre. A szerzők persze belebocsájtkoznak a kalandba, hogy leveleiket nem azonosított barátoknak küldik. A görög filozófia hordozható írástekercsekre történő kódolása nélkül a tradíciónak nevezett postai küldeményeket soha nem adhatták volna föl; de a görög levelek elolvasása által rómaiaknak, segítő görög lektorok nélkül, nem sikerült volna az írások feladóival megbarátkozniuk. A távolbaható barátságnak tehát mindkettőre szüksége van – a levelekre és vivőikre vagy értelmezőikre. De a római olvasók készsége nélkül, hogy megbarátkozzanak a gö-

rögek távküldeményeivel, nem lett volna befogadó, és ha a rómaiak nem léptek volna be a játékba a maguk nagyszerű receptivitásával, akkor a görög küldemények soha nem érték volna el azt a nyugateurópai teret, amelyet még ma is a humanizmus iránt érdeklődő emberek laknak. Sem a „humanizmusnak” nevezett jelenség nem létezne, sem a latin filozófiai beszédek komolyan vehető formája, sem a későbbi nemzeti nyelven kialakuló filozófiai kultúrák. Ha ma itt német nyelven emberi dolgokról beszélünk, ennek lehetőségét nem utolsósorban a rómaiaknak köszönhetjük, hogy úgy olvasták a görög tanítók írásait, mint itáliai barátaiknak szóló leveleket.

Ha figyelembe vesszük a görög-római posta korszakos következményeit, akkor nyilvánvaló, hogy a filozófiai irományok írása, küldése és fogadása egészen különleges dolog. E barátságlevelek feladója elküldi a világba írásait anélkül, hogy ismerné a címzettet – vagy ha ismeri is, mégis tudatában van annak, hogy a levél túlmutat a címzetten és nagyszámú névtelen, még meg nem született olvasót provokálhat. Erotológiai értelemben a könyv- és levélíró hipotetikus barátsága küldeményei címzettjével a távszerelem esete – egészen Nietzsche értelmében, aki tudta, hogy az írás az a hatalom, amely a legközelebbi és a kicsit távolabbi iránti szeretetet az ismeretlen, távoli, jövődő élet iránti szeretetté változtatja; az írás nem csak telekommunikatív hidat ver kipróbált barátok közt, akik a levélírás idejében térben távol élnek egymástól, hanem cselekvést indít a bizonyítatlan tartományban, távolbaható csábítást indít, a régi európai mágia nyelvén mondva *actio in distans*-t, azzal a céllal, hogy az ismeretlen barátot mint olyant kompromittálja és a baráti körbe való belépésre készítse. A vastagabb levélnek magát kiszolgáltató olvasó a könyvet ténylegesen meghívólevélként értheti, hagyja magát a levélről fölmelegedni, jelentkezik a megszólítottak körében, és ott beismeri, hogy maga is a küldemény címzettje.

A minden humanizmust megalapozó komunitáriánus fantazmát az irodalmi társaság modelljére lehetne visszavezetni, amelyben a résztvevők az inspiráló küldeményfeladók iránti közös szerelmüket kanonikus olvasások által fedezik föl. Az így értett humanizmus magvában szekta- vagy klubfantáziát fedezhetünk föl – az olvasni tudásra kiválasztottak sorsszerű szolidaritásának álmát. A Régi Világ számára, egészen az újkori nemzetállamok kialakulásáig, az olvasás-

képesség olyasmit jelentett, mint egy titkokkal körülvett elit tagjának lenni – a grammatikai ismereteket egykor sokfelé varázslóképeségnek tekintették: a középkori angolban a *grammar* szóból fejlődött a *glamour*:⁵¹⁵ Aki olvasni és írni tud, az más lehetetlenségekre is képes. A humanizáltak először pusztán az alfabetizáltak szektáját jelentik, és mint sok más szektában, ebben is fellépnek expanzionisztikus és univerzalisztikus elgondolások. Ahol az alfabetizmus fantáziálóvá és szerénytelenné lett, ott létrejött a grammatikai vagy irodalmi misztika, a kabbala, amely arról fecseg, hogy betekintése van a világ alkotójának írásmódjába.⁵¹⁶ Ahol viszont a humanizmus pragmatikus és programmatikus lett, mint a 19. és 20. század polgári gimnáziumi ideológiáiban, ott az irodalmi társaság mintája a politikai társadalom normájává is vált. Ettől fogva a népek átalfabetizált kényszerbarátság-szövetségekké váltak, amelyek egy, a mindenkori nemzeti térben kötelező olvasmánykánonra esküdtek föl. A közös európai antik szerzők mellett éppen ezért a nemzeti és újkori klasszikusokat is mozgósítják – akiknek közönséghez írott leveleit a könyvpiac és a felsőbb iskolák a nemzetteremtés hatékony motívumaivá tették. Mi mások az újkori nemzetek, ha nem olyan olvasó nyilvánosságok hatékony fikciói, amelyek ugyanazon írások által válnak azonos hangoltságú baráti szövetséggé? A fiatal férfiak általános hadkötelezettsége és a mindkétnemű fiatalok általános klasszikus-olvasáskötelezettsége jellemzik a polgárságot, tehát a felfegyverzett és művelt humanitás azon korszakát, amelyre a mai új és régi konzervatívok nosztalgikusan és tehetetlenül visszatekintenek, képtelenül arra, hogy egy olvasmánykánon értelméről a médiaelméletek segítségével számot adjanak – aki erről aktuális képet akar magának alkotni, olvassa el, milyen szánalmasak annak a nemrégiben Németországban megkísérelt nemzeti vitának az eredményei, amely egy új irodalmi kánon állítólagos szükségességéről folyt.

⁵¹⁵ A „varázslás” kifejezés a „grammatika” szóból jön.

⁵¹⁶ A Golem-legenda nagy intuíciója, hogy az élet titka az írás jelenségével szorosan összefüg. Vö. Moshe Idel, *Le Golem*, Paris, 1992. A könyvhöz írt előszavában Henri Atlan utal az Egyesült Államok elnöke által összehívott bizottság jelentésére (*Splicing Life. The Social and Ethical Issue of Genetic Engineering with Human Beings*, 1982), melynek szerzői a Golem-Legendára hivatkoznak.

Az olvasáskedvelő nemzeti humanizmusok virágkora ténylegesen az 1789 és 1945 közti időre esik; középpontjukban székel, hatalomtudattól eltöltve és önmagukkal megelégedve a klasszika- és az újfilológusok kasztja, akik feladatuknak tudták, hogy az utódokat beavassák a mértékadó vaskosabb levelek olvasókörébe. E korban a tanárok hatalma és a filológusok központi szerepe azon alapult, hogy ismerték azokat a szerzőket, akik a közösgyalapító iratok küldőiként szóba kerültek. Lényege szerint a polgári humanizmus nem volt más, mint teljhatalom arra, hogy a klasszikusokat az ifjúságra kényszerítsék és a nemzeti olvasmányok egyetemes érvényességét állítsák.⁵¹⁷ Ezzel a polgári nemzetek maguk is bizonyos fokig irodalmi és postai termékek – távoli honfitársakkal és lelkesítő, közösgyalat szerzők szimpátiával összekötött olvasóival fennálló sorsszerű barátság fikciói.

Ha ez a korszak ma visszahozhatatlanul végetért, akkor nem azért, mert az emberek dekadens hangulatuknál fogva nem vállalnák saját irodalmi penzumuk teljesítését; a nemzeti polgári humanizmus korszaka végéhez ért, mivel a szerelemihlető levélírás művészete – még ha oly nagy hozzáértéssel is párosul – egy barátokból álló nemzethez nem elegendő arra, hogy a modern tömegtársadalom lakói közt telekommunikatív köteléket létesítsen. A tömegkultúra mediális kialakulása által, az nyugati világban 1918 (rádió) és 1945 (televízió) után, és még inkább a jelenlegi hálózati forradalmak révén, az emberek aktuális társadalmi együttélése új alapokra helyeződött. Ezek az alapok, amint ezt különösebb nehézség nélkül kimutathatjuk, döntően posztirodalmiak, poszt-episztolográfiaiak, következésképpen poszthumanisztikusak. Aki ezekben a megfogalmazásokban a „poszt” előtagot túlságosan drámainak találja, helyettesítheti a „marginális” jelzővel. Ennélfogva tézisünk így hangzik: a modern nagytársadalmak politikai és kulturális szintézisüket csak marginálisan képesek az irodalmi, episztoláris, humanisztikus médiakon keresztül létrehozni. Az irodalom ettől még nem végződött be, de *sui generis* szubkultúráként elkülönült és végetértek napjai, amikor a nemzeti szellemek hordozóiként túlértékelték. A társadalmi szintézis többé nem – még csak látszólag sem – elsősorban könyv- és levélügy. Időközben a politikai-kulturális telekommunikáció új közegei

⁵¹⁷ Természetesen az egyetemes olvasmányok nemzeti érvényességét is.

vették át a vezetést, amelyek az írásszülte barátságok sémáját szerény méretűvé szorították vissza. Az újkori humanizmus mint iskolai- és képzési modell kora lejárt, mivel nem tartható tovább az illúzió, hogy a politikai és gazdasági nagystruktúrákat továbbra is az irodalmi társaság barátságos modellje alapján lehetne megszervezni.

Ennek a csalódásnak, mely legkésőbb az első világháború óta a még humanisztikus képzettségűekre vár, sajátosan kiterjedt, fordulatokkal és ferdítésekkel jelzett története van. Ugyanis éppen a nemzeti-szocialista kor vakítófényű végén, az 1945 utáni elsötétült években, a humanisztikus modell még utóvirágzást élt meg; megrendezett és reflexes reneszánsz volt, amely azóta is mintaként szolgál a humanizmus minden kis reanimációjának. Lenne a háttér kevésbé sötét, ábrándozásról és önámításról beszélhetnénk. Az 1945 utáni évek fundamentalisztikus hangulatában sok ember számára érthető okokból nem volt elég a háborús borzalmakból való hazatérés egy olyan társadalomba, amely ismét az olvasás örömeinek élő pacifikált publikumként mutatkozott be – mintha egy Goethe-Jugend elfelejtethetné a Hitler-Jugendet. Akkoriban sokak számára elkerülhetetlennek tűnt, hogy az újra kiadott római olvasmányok mellett az európaiak másik alapolvasmányát, a Bibliát is felüsse és az ismét úgy nevezett Nyugat alapjaira a keresztény humanizmusban esküdjék. Ez a kétségbeesett, Weimaron keresztül Rómába tekintő Újhumanizmus az európai lélek radikalizált bibliofília általi megmentésének álma volt – búskomor-reményteli ábrándozás a klasszikus olvasmányok civilizáló, emberiesítő hatalmáról –, ha egy pillanatra vesszük magunknak a szabadságot, hogy Cicerót és Krisztust egymás melletti klasszikusokként említsük.

E háború utáni humanizmusokban, bármennyire illúziók születtek is őket, egy motívum tárul föl, amely nélkül a humanisztikus irányulás egészében soha nem válik érthetővé – sem a római időkben, sem az újkori polgári nemzeti államok idejében: a humanizmus mint szó és dolog mindig valami ellen irányul, mivel a humanizmus elköteleződés arra, hogy az embert visszahozzuk a barbárságból. Könnyen érthető, hogy éppen azok a korszakok, amelyek különös tapasztalatokat gyűjtenek az emberek közti erőszakos interakciók során felszabaduló barbár erőkről, egyben azok az idők is, amelyekben a humanizmus utáni kiáltás hangosabb és követelőbb. Aki ma a humanitás

és a humanizáló közegek jövője után kérdez, tulajdonképpen azt akarja tudni, hogy van-e remény, hogy az emberek közt tapasztalható mai elvadulási tendenciák fölött úrrá váljunk. Nyugtalanító az egészben, hogy az elvadulások ma, mint mindig, éppen a nagy hatalomkialakulások idején jelennek meg, akár mint közvetlen háborús és imperiális nyersség, akár mint az embereknek, az ösztönöket elszabadító szórakoztatás közegei általi mindennapi bestializálódása. Mindkettő számára éppen a rómaiak szolgáltak európaalakító modellekkel – egyrészt mindent átható militarizmusukkal, másrészt a véres játékok jövőbe mutató szórakoztatóiparával. A humanizmus rejtett témája tehát az ember vadtalanítása, rejtett tétele pedig: a helyes olvasmány szelíddé tesz.

A humanizmus jelensége ma azért érdemel különös figyelmet, mert – bámmennyire leplezetten és elfogódottan – arra emlékeztet, hogy a magaskultúrában az embereket állandóan két képzési hatalom veszi igénybe – az egyszerűség kedvéért akadályozó és elszabadító hatásoknak nevezzük őket. A humanizmus krédójához tartozik a meggyőződés, hogy az emberek „befolyásolt állatok”, és ezért megfelelő módon kell befolyásolni őket. A humanizmus címkéje – hamis ártalmatlansággal – emlékeztet az emberért vívott állandó harcra, amely a bestializáló és a szelídítő tendenciák közti küzdelemként jelenik meg.

Cicero korában még könnyen el lehetett választani a két befolyásos hatalmat, mivel mindkettő saját jellemző közeggel rendelkezik. Ami a bestializáló hatásokat illeti, a rómaiak amfiteátrumaikkal, állatviadalaikkal, halálig tartó harci játékaikkal és megrendezett kivégzéseikkel az ókori világ legsikeresebb tömegmediális hálózatát építették ki. A Földközi tenger körüli tomboló stadiumaikban kielégítést nyert az elszabadított *homo inhumanus*, mint korábban aligha és később is ritkán.⁵¹⁸ A császári időkben a római tömegek bestializáló látványokkal történő ellátása nélkülözhetetlen, nagy tapasztalattal kiépített uralmi technikává vált, amelyet a juvenális kenyér-és-cirkusz-formulának köszönhetően máig megőrzött az emlékezet. Az antik

⁵¹⁸ Csak a Chain Saw Massacre Movies műfajával jutott a modern tömegkultúra az antik bestialitáskonsum színvonalára.V.ö. Marc Edmundson, *Nightmare on Mainstreet. Angels, Sodomasochism and the Culture of the American Gothic*, Cambridge, MA, 1997.

humanizmust csak akkor lehet megérteni, ha állásfoglalásként fogjuk föl egy médiakonfliktusban – azaz a könyv ellenállásaként az amfiteátrummal szemben és mint az emberiség és türelmessé tevő, elmélyülést segítő filozófiai olvasmány oppozícióját a stadionok embertelenítő, türelmetlenül felhorkanó szenzációgerjesztő és kábító szívohatásával szemben. Amit a képzett rómaiak *humanitas*-nak neveztek, elgondolhatatlan lenne a kegyetlenség színházaiban tomboló tömegkultúrától való absztinencia követelésétől. Ha a humanista egyszer maga is eltévedt a tömegben, akkor csak azért, hogy megálapítsa, ő is ember, és ennél fogva őt is megfertőzheti a bestializálódás. Hazatér a színházból, szégyenli magát a fertőző szenzációkban való akaratlan részvétele miatt, és hajlik annak beismerésére, hogy semmi emberi nem idegen tőle. De ezzel azt is állítja, hogy az emberség abban áll, hogy saját természetünk fejlesztéséhez a szelidítő közegeket választjuk és az elszabadítókról lemondunk. E közegválasztás értelme az, hogy saját lehetséges bestialitásunkról le szokjunk és távolságot tartsunk önmagunk és a színházi ordítófalka embertelenítő eszkalációi közt.

Ezek az utalások érthetővé teszik, hogy a humanizmus-kérdésben több rejlik, mint a bukolikus sejtés, hogy az olvasás képez. Nem kevesebbről van itt szó, mint egy anthropodiceáról – azaz az ember meghatározásáról, tekintettel biológiai nyitottságára és morális ambivalenciájára. Elsősorban azonban a kérdés, hogyan lehetne az ember igazi és valódi emberré, innen kikerülhetetlen közegkérdésként tevődik fel, ha közegek alatt azokat a közösségi [*kommunionale*] és kommunikatív eszközöket értjük, melyek használata által az emberek azzá képezik magukat amik lehetnek és ami lesznek.

*

1946 őszén – az európai háború utáni válság legnyomorúságosabb völgyében – a filozófus Martin Heidegger megírta híressé vált levelét a humanizmusról, egy olyan szöveget, amely első pillantásra barátoknak írt vaskosabb levélnek tűnhet. De az a barátkozási folyamat, amelyért ez a levél fáradozott, nem egyszerűen polgári széplelkű kommunikáció volt, és a barátság fogalma, amelyet ez a figyelemreméltó filozófiai küldemény igénybe vett, semmiesetre sem az a közösség [*Kommunion*] volt, ami a nemzeti közösség és klasszikusa közt

fönnáll. Amikor ezt a levelet megírta, Heidegger tudta, hogy törekény hangon kell beszélnie és tétovázó kézzel írnia, és hogy a szerző és olvasói közti prestabil harmónia semmilyen tekintetben sem feltételezhető. Akkoriban abban sem lehetett biztos, hogy vannak-e még barátai, és ha mégis talál néhányat, akkor e barátság alapjait újra meg kell határozni, túl mindazon, ami addig Európában és a nemzetekben a képzetek közti barátság alapjaként szolgált. Egy dolog legalábbis nyilvánvaló: Amit a filozófus 1946 őszén papírra vetett, nem a saját nemzetéhez és nem is egy jövőendő Európához intézett beszéd volt; a szerző többjelentésű, ugyanakkor óvatos és merész kísérlete, hogy üzenetének egyáltalán még megfelelő befogadót elgondoljon – és eredménye (elégge sajátos módon egy embernél, akinek olyan regionalisztikus természete volt mint Heideggernek – levél egy külföldihez –) egy potenciális barát a távolban, egy fiatal gondolkodó, aki vette magának a bátorságot, hogy Franciaország német megszállása idején német filozófusért lelkesedjen.

Tehát új barátkozási technika? Alternatív posta? Más módja annak, hogy egyetértőket és együttgondolkodókat egy távolba küldött iromány köré gyűjtsön? Másik humanizációs kísérlet? Másik társadalmi szerződés egy háznélküli, többé nem nemzeti humanista gondolkodás hordozói közt? Heidegger ellenfelei természetesen nem mulasztották el, hogy utaljanak arra, a ravasz kis meßkirchi ember itt biztos ösztönrel megragadta az első lehetőséget, amely számára a háború után kínálkozott, hogy rehabilitációján dolgozzon: egy francia csodálója jóindulatát ravasz módon kihasználta, hogy a politikai kétértelműségből a misztikus megfontoltság magas vidékeire eljusson. Ezek a gyanúsítások szuggesztíveknek és találóaknak tűnhetnek, mégis elvétik azt a gondolkodói és kommunikációs-stratégiai eseményt, amit az eredetileg Jean Beaufret-nek Párizsba írt, később önállóan publikált és lefordított kísérlet a humanizmusról jelent. Mert amennyiben Heidegger ebben az írásban, amely formája szerint levélnek készült, az európai humanizmus feltételeit taglalta és problematizálta, megnyitott egy transzhumanisztikus vagy poszthumanisztikus⁵¹⁹ gondolkodási teret, amelyben azóta az emberről való filozófiai gondolkodás jelentős része mozgott.

⁵¹⁹ Ezt a gesztust elvétik azok, akik Heidegger Ontoantropológiájában egyfajta „antihumanizmust” kívánnak látni, ostoba megfogalmazás, amely a mizantropia egy metafizikai formáját sejteti.

Heidegger Jean Beaufret írásából mindenekelőtt egyetlen megfogalmazást ragad ki: *Comment redonner un sens au mot „Humanisme“*? A fiatal franciának írt levél a kérdezőt halkán helyreigazítja, amely leginkább a két közvetlen válaszban válik láthatóvá: „E kérdés abból a szándékból ered, hogy a ‘humanizmus’ szót megőrizzük. Fölmerül bennem a kérdés, hogy szükséges-e ez. Vagy pedig a baj, amit az ilyen fajtájú címek előidéznek, nem eléggé nyilvánvaló?” „Kérdése nem csak feltételezi, hogy ön a ‘humanizmus’ szót meg akarja őrizni, hanem tartalmazza annak beismerését is, hogy e szó elvesztette értelmét” (*Über den Humanismus*, 1949, 1981, 7. és 35. o.)

Ezzel nyilvánvalóvá válik Heidegger stratégiájának egy része: A humanizmus szót fel kell adni, ha a valódi gondolkodási feladatot – amely a humanisztikus vagy metafizikai hagyományban már megoldottként próbált megjelenni – a maga kezdeti egyszerűségében és kikerülhetetlenségében újra meg akarjuk tapasztalni. Élesebben fogalmazva: Miért kellene az embert és mértékadó filozófiai önbemutatását a humanizmusban újra megoldásként kiemelni, ha éppen a jelenkor katasztrófájában mutatkozott meg, hogy önfölemelésre és önmagyarázatra töre rendszereivel az ember maga a probléma. Beaufret kérdésének ez a helyreigazítása nem mesteri gonoszság nélküli, mivel szókratészi módon a tanítvány szeme elé tárja a kérdés által tartalmazott hamis választ. Ugyanakkor mindez gondolkodói komolysággal történik, mivel az 1945-ös európai krízis három fő gyógyszere: a kereszténység, a marxizmus és az egzisztencializmus egymás mellett jelennek meg, mint a humanizmus azon módzatai, amelyek csak a felszíni struktúrában különböznek egymástól – élesebben fogalmazva: mind a három mód kikerüli az ember lényegét illető kérdés radikalitását.

Heidegger ajánlkozik, hogy az európai gondolkodás mérhetetlen mulasztásának – nevezetesen az ember lényegét illető kérdés föl nem tételének – az egyetlen megfelelő, szerinte: egzisztenciális-ontológiai módon véget vet. A szerző legalábbis jelzi készségét, hogy a bármilyen ideiglenes fordulatokban megjelenő, végre helyesen feltevődő kérdés megjelenését szolgálja. Ezekkel a látszólag szerény fordulatokkal Heidegger megdöbbentő következményeket tár föl: A humanizmusról – antik, keresztény és felvilágosodott formájában – igazolja, hogy kétezer éves nemgondolkodás ügynöke; szeméret veti, hogy az emberi lényegét illető gyorsan adott, látszólag evidens

és cáfolhatatlan értelmezéseivel megakadályozta az ember lényegével kapcsolatos tulajdonképpeni kérdések feltételét. Heidegger elmagyarázza, hogy művében a *Lét és idő* óta a humanizmus ellen gondolkodik, nem azért, mert műve a humanitást túlértékelt, hanem mert még nem eléggé magasra helyezi azt (*Über den Humanismus*, 21. o.). De mit jelent az ember lényegét elég magasra helyezni? Először is azt jelenti, hogy lemondunk a szokásos hamis alacsonyra helyezésről. Az ember lényegéről szóló kérdés nem kerül megfelelő vágányokra mindaddig, míg távolságot nem teremtünk az európai metafizika legrégebbi, legmakacsabb és legkárosabb gyakorlatától: az ember *animal rationale* szerinti definíciójától. Az emberi lényeket eszerint szellemi tartozékokkal kiterjesztett animalitás felől értik. Ez ellen lázad Heidegger egzisztenciálfilozófiai vizsgálata, mivel számára az emberi lényeket soha nem lehet zoológiai vagy biológiai perspektívában kimondani, akkor sem, ha ehhez rendszeresen hozzátesznek egy szellemi vagy transzcendens összetevőt.

Ezen a ponton Heidegger kérlelhetetlen, igen, úgy lép föl, mint mérges angyal, keresztetett kardokkal állat és ember között, hogy megakadályozzon a kettő között minden ontológiai közösséget. Anti-vitalisztikus és antibiológisztikus affektusában szinte hisztérikus kijelentésekre ragadtatja magát, például mikor kijelenti, úgy látszik, „az isteni lényege közelebb van hozzánk, mint az élőlények megütöztető idegensége” (*Über den Humanismus*, 17. o.) Ennek az anti-vitalisztikus pátosznak a mélyén az a felismerés hat, hogy az ember az állattól ontológiailag és nem fajtabeli vagy faji módon különbözik, ami miatt semmilyen körülmények közt nem lehet fölfogni kulturális vagy metafizikai többlettel ellátott állatként. Az emberi létmód maga minden más növényi vagy állati lényegtől lényegileg és ontológiai vonásai szerint különbözik; az embernek ugyanis világa van és a világban van, míg a növény és az állat csak saját környezetébe rögzített.

Ha van filozófiai alapja az emberi méltóságról szóló beszédnek, akkor azért, mert az embert éppen a lét szólítja meg, hiszen – ahogy azt Heidegger pasztorálfilozófusként szívesen mondogatja – a lét őrzésére rendeltetett. Ezért van az embernek nyelve – de ezt első sorban nem azért birtokolják az emberek Heidegger szerint, hogy egymást megértsék, és egymást e megértés által kölcsönösen

szelidítsék. „A nyelv sokkal inkább a lét háza, amelyben lakva az ember ek-szisztál, amennyiben azt őrizve a lét igazságához tartozik. Ezért az ember embersége mint ek-szisztencia meghatározásakor arról van szó, hogy nem az ember a lényegi, hanem a lét, mint az ekszisztencia eksztatikusságának dinemziója.” (*Über den Humanismus*, 24. o.)

Ha figyelmesen olvassuk ezt a hermetikusként tűnő fogalmazást, megsejthetjük, miért oly biztos Heidegger abban, hogy humanizmuskritikája nem torkollik inhumanizmusba. Miközben ugyanis visszautasítja a humanizmus állítását, hogy az ember lényegét már kellőképpen kifejtette, és saját onto-antropológiáját helyezi vele szembe, mégis kitart a klasszikus humanizmus legfontosabb funkciója mellett, nevezetesen, hogy a humanizmus az emberek mások szavai általi baráti összebékítése — igen, radikalizálja ezt a baráti motívumot és a pedagógiai mezőből áthelyezi az ontológiai megfontolás középpontjába.

Ez az értelme a sokat idézett és kinevetett beszédmódnak az emberről mint a lét pásztoráról. Heidegger a pásztoral és az idill motívumaihoz tartozó képek felhasználásával beszél az ember feladatáról, ami lényege, és az emberi lényegről, amelyből feladata ered: a létet őrizni és a létnek megfelelni. Persze az ember a létet nem úgy őrzi, mint a beteg az ágyat, inkább mint a pásztor a nyáját az erdei tisztáson [*Lichtung*], azzal a fontos különbséggel, hogy itt állatnyáj helyett a világot kell mint nyílt állapotot higgadtan őrizni, továbbá, hogy ez az őrzés nem szabadon választott, saját érdekünkben végzett feladat, hanem a lét maga alkalmazza az embereket őrzőként. A hely, ahol ez az alkalmazás érvényes, a tisztás, vagy az a hely, ahol a lét feloldódik abban, ami itt van [*da ist*].

Heideggernek az a körülmény adja a biztonságot, hogy ezekkel a fordulatokkal a humanizmust átgondolta és felülmúlta, hogy a lét megvilágítottjaként [*Lichtung*] felfogott embert olyan szelidítésbe és baráti békítésbe vonja be, amely mélyebbre megy, mint ameddig a humanisztikus bestiátlanítás és a szeretetről szóló szöveg iránti képzett szerelem valaha is juthat. Amennyiben az embert a lét pásztorként és szomszédjaként határozza meg és a nyelvet a lét házának nevezi, a létnek való olyan megfelelésbe rögzíti az embert, amely radikális viszonyulást követel tőle és őt — a pásztort — a ház közelében vagy környezetében tartja fogva; olyan gondolkodást vár tőle, amely

több csendes kitartást [*Stillhalten*] és csendbevetettséget [*Still-Hörigkeit*] igényel, mint amire a legátfogóbb képzés valaha is képes volt. Az ember eksztatikus visszafogottságba kerül, amely tovább ér, mint a szövegjámbor olvasónak a klasszikus szó előtti civilizált visszafogottsága. A nyelv házában való heideggeri visszafogott lakozás úgy határozódik meg, mint várakozó figyelés arra, ami magától a lét felől lesz mondandó. Olyan közelbe-hallgatózást követel, melynek során az ember kényszerűen csendesebb és szelídebb lesz, mint a humanista a klasszikusok olvasása során. Heidegger olyan embert akar, amely röghözkötöttebb [*höriger*], mint az, aki csak jól olvas. Olyan baráti összebékítési folyamatot akar elindítani, amelyben őt magát sem mint klasszikust vagy egy szerzőt a többi közt olvassák; a legjobb tulajdonképpen az lenne, ha a közönség, ami természetesen leg csak az értő kevesekből állhat, tudomásul venné, hogy a lét maga, általa, a létkérdés mentora által, újra beszélni kezdett.

Ezáltal Heidegger a létet minden lényeges levél szerzőjévé emeli, ő maga pedig e lét írnokaként lép föl. Aki ilyen pozícióból beszél, az motyogásokat is feljegyezhet és hallgatást is publikálhat. A lét küldi tehát a döntő leveleket, pontosabban vannak olyan jeladások, melyek éber barátoknak, fogékony szomszédoknak, összeszedett csöndes pásztoroknak szólnak, de bármerre nézünk, a lét ezen pásztor-társainak és barátainak köréből lehetetlen nemzeteket, sőt még alternatív iskolákat is képezni – nem utolsó sorban azért, mivel a lét-jeladásoknak nem lehet nyilvános kánonja –, hacsak nem Heidegger *opera omnia*-ját nem fogadjuk el a névtelen Felsőbb-Szerző [*Über-Autor*] mértékeként és hangjaként.

E sötét közösségek [*Kommunionen*] tekintetében egyenlőre nem világos, hogyan nézhetne ki a lét szomszédainak társasága – mielőtt valami nyilvánvalóbb mutatkozik, nyilván szétszórt egyedek láthatatlan egyházaként kell felfogni, ahol mindenki a maga módján az iszonyatosra [*Ungeheure*] figyel és azokat a szavakat várja, amelyekben hangossá válik, ami a nyelv beszélőjének mondani adatik.⁵²⁰ Fellelőleges itt közelebbről a heideggeri meditációs formák rejtett katolikus karakterét vizsgálni. Az a döntő itt, hogy Heidegger humanizmuskritikájában magatartásváltás sűrűsödik, amely az embert egy

⁵²⁰ Egyébként hasonlóan nem világos, hogyan nézhetne ki egy dekonstruktivistákból álló társaság, vagy a Lévinas-tanítványok társasága, akik mindig a szenvedő Másikat részesítik előnyben.

minden humanisztikus nevelési célon messze túlmutató megfontoló aszkézisre utalja. Csak ezen aszkézis által tudna a megfontoltak társasága a humanisztikus irodalmi társaságiságon túl kialakulni; olyan emberek társasága lenne ez, akik az embert a középről kimozdították volna, mivel felismerték, hogy csak a „lét szomszédaiként” léteznek – és nem öntörvényű háztulajdonosokként vagy bútorozott uraként egy felmondhatatlan főbérletben. Ehhez az aszkézishez a humanizmus semmit sem tud hozzáadni mindaddig, amíg az erős ember eszményképe szerint tájékozik.

Az emberi szerzők humanisztikus barátai elvétik az áldott gyengeséget, amelyben a lét a megérintetteknek, a megszólítottaknak mutatja meg magát. Heidegger számára a humanizmustól nem vezet út ehhez a kiélesített ontológiai alázatgyakorlathoz; inkább a szubjektivitás felfegyverkezés-történetéhez való hozzájárulást lát benne. Heidegger ténylegesen a militáris humanizmusok színházaként értelmezi Európa történeti világát; ez az a mező, amelyen az emberi szubjektivitás minden létező fölötti hatalom megragadását sorsszerű következetességgel végigviszi. Ebben a perspektívában a humanizmusnak minden, az ember java nevében elkövetett lehetséges kegyetlenség természetes cinkosaként kell ajánlkoznia. A századközép bolsevizmus, fasizmus és amerikanizmus közötti tragikus titanomachiájában Heidegger szerint pusztán ugyanazon antropocentrikus erőszak⁵²¹ három változata állt egymással szemben, három jelölt egy humanitárius díszítésű világuralom megszerzésére – melynek során a fasizmus azzal táncolt ki a körből, hogy az őt akadályozó béke- és képzési értékek iránti megvetését ellenfeleinél nyíltabban kimutatta. A fasizmus ténylegesen az elszabadítás metafizikája – talán a metafizika elszabadító alakja. Heidegger szerint a fasizmus humanizmus és bestializmus szintézise volt – azaz akadályozás és elszabadítás paradox egybeesése.

Ilyen iszonyatos elvetések és ferdítések láttán nyilvánvalónak tűnt, hogy az ember szelidítése és képzése iránti kérdést újra fel kell tenni, és ha Heidegger ontológiai pásztorjátékai – melyek már a maguk idejében is különösnek és visszataszítónak hangzottak – ma teljesen anakronisztikusoknak tűnnek, mégis megvan az az eredmé-

⁵²¹ Vö. Silvio Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und der Technik*, Tübingen, 1989.

nyük, hogy kínoosságuk és suta rendkívüliségük ellenére a korszak kérdését tagolták: Mi szelidíti még az embert, ha a humanizmus mint az emberszelidítés iskolája kudarcot vall? Mi szelidíti az embert, ha eddigi önszelidítési erőfeszítései alapvetően mégis csak minden létező fölötti hatalom megragadásához vezettek? Mi szelidíti az embert, ha az emberi nem nevelésének eddigi kísérletei után sem világos, hogy kit vagy mit és mire nevel a nevelő? Vagy a pusztaszelidítési és nevelési elméletek keretein belül nem is tehető föl többé kompetens módon az ember gondozásának és formálásának kérdése?

A következőkben eltérünk Heidegger arra vonatkozó utasításaitól, hogy megrögzödjünk a megfontoló gondolkodás végső formáiban, amennyiben megkíséreljük történetileg pontosabban jellemezni azt az eksztatikus megvilágosodást [*Lichtung*], amelyben az ember a lét által megszólíthatóvá válik. Meg fog mutatkozni, hogy az embernek a tisztáson [*Lichtung*] való tartózkodása – heideggeriesen mondva az embernek a Lét világlásába [*Lichtung*] való beállása vagy beletartottsága – semmi esetre sem ontológiai ősvizony, amely semmiféle további kérdés számára ne lenne megközelíthető. Létezik annak egy Heidegger által határozottan ignorált története is, hogy az ember miként lépett ki a tisztásra – az embernek a létkérdés általi megérintheségének társadalomtörténete és az ontológiai differencia szétnyílásának történeti mozgalmassága.

Egyrészt a higgadság [*Gelassenheit*] természettörténetéről beszélhetünk, amelynek segítségével az ember világra nyitott és világképes állattá válhatott, másrészt a szelidítések társadalomtörténetéről, ami által az Egésznek való megfelelés érdekében az emberek eredetileg összeszedődő lényekként tapasztalják meg magukat⁵²². A megvilágosodás [*Lichtung*] valós története – amelyből egy az emberre vonatkozó és a humanizmuson túlmutató megfontolásnak ki kell indulnia – tehát két, közös perspektívában egyesülő nagyobb elbeszélésből tevődik össze, amely arról szól, hogy miként lett a sapiens-állatból sapiens-ember. Az első elbeszélés a hominizáció kalandjáról szól. Arról ad hírt, hogyan lett az emberelőtti-emberi őstörténetben

⁵²² A „gyűlés” motívumához vö. Manfred Schneider, *Kollekten des Geistes*, in *Neue Rundschau* 1999/2, 44kk.o.

az „ember” elveszülő emlősből koraszülő lények faja, amelyek – ha szabad ilyen paradox módon beszélni – az állati készségek hiányának növekvő mértékével saját környezetükbe kiléptek. Itt játszódik le az antropogenetikus forradalom – a biológiai születés felrobbantása a világrajövés aktuálásává. Minden antropológia elleni makacs tartózkodásában és igyekezetében, hogy a kiindulópontot a jelenvaló-létnél és a világban-benne-létet ontológiailag tisztán megőrizze, Heidegger ezt a robbanást egyáltalán nem vette kellőképpen tudomásul. Annak ugyanis, hogy az ember világban lévő lénnyé válhatott, fajtörténeti gyökerei vannak, amelyekre olyan mélyreható fogalmakkal lehet utalni, mint koraszületésesség, neoténia és az ember krónikus állati éretlensége. Még azt is állíthatnánk, hogy az ember az a lény, amely állatmivoltában és állatnak-maradásában kudarcot vallott. Állatként való kudarca által a meghatározatlan lény kizuhan környezetéből és ontológiai értelemben megszerzi a világot. Ez az eksztatikus világrajövetel és a létnek való ezen „túlzott megfelelés” az ember számára fajtörténeti örökségként a bölcsőjébe helyeztetett. Ha az ember a világban van, akkor azért, mert olyan mozgáshoz tartozik, amely őt világra hozza és kiteszi a világnak. Hiper-szülés terméke, amely a csecsemőből világfit csinál.

E kivonulás pszichotikus állapotokat hozna létre, ha a világba való kilépéssel nem járna együtt az abba való beköltözés, amit Heidegger a lét házának nevezett. Az emberi nem hagyományos nyelvei a világban-való-lét eksztázisát élhetővé tették azáltal, hogy megmutatták az embereknek, miként tapasztalhatják meg világnál létüket önmaguknál-való-létként. Ennyiben a világlás [*Lichtung*] a természet- és kultúrtörténet határán zajló esemény, és a emberi világrajövetel korán a szóhoz jutás vonásait veszi föl.⁵²³

De a megvilágosodás [*Lichtung*] története nem csak az embernek a nyelv házaiba való beköltözéseként mesélhető el. Mert mihelyt a beszélő emberek nagyobb csoportokban együttélnek és nem csak nyelvházakhoz, hanem épített házakhoz is kötődnek, a letelepedett létmódok kerülnek erőterébe. Nem csak rejtőzködnek nyelveikkel, hanem szelidülnek is hajlékaikkal. A tisztáson [*Lichtung*] emelkednek – mint azok legfeltűnőbb jelzései – az emberek házai (isteneik

⁵²³ Másutt bemutattam, mennyiben kell az ember képbe-jövéseivel számolni: Peter Sloterdijk, *Sphären I, Blasen; Sphären II, Globen*, Frankfurt a.M. 1998, 1999.

templomaival és uraik palotáival). Kultúrtörténészek kimutatták, hogy a letelepedés egyben az ember-állat kapcsolatot is alapvetően megváltoztatta. Az ember ház általi szelidítésével kezdődik a háziállatok eposza is. Ezek azonban az emberi házakhoz nem csak szelidítéssel kapcsolódnak, hanem az idomítás és a tenyésztés által is.

Az ember és a háziállatok e hallatlan kombinációját még nem ábrázolták megfelelően és különösen a filozófusok máig sem értik, hogy mit is keresnek e történetben.⁵²⁴ Csak ritkán szakadt föl a filozófusok hallgatásának fátyla a házról, az emberről és az állatról mint biopolitikai komplexumról, és amit hallhattunk, gyakran szédítő utalások voltak olyan problémákra, amelyek az ember számára nehéznek tűnnek. Ezek közül még a legkisebb a háziasság és az elméletalkotás bensőséges összefüggése – mert odáig lehetne menni, hogy az elméletet a házi munka egyik játékmódjának tartanánk, vagy inkább egyfajta kellemes otthoni időtöltésnek; antik definíciói szerint ugyanis az elmélet az ablakon való derűs kitekintés – elsősorban az elmélkedés ügye, míg az újkorban – mióta a tudás állítólag hatalom – egyértelműen munkajelleget kapott. Ebben az értelemben az ablakok a falak világításai [*Lichtung*] lennének, melyek mögött az emberek elméletképes lényekké váltak. A mozgás és a gondolkodás összefonódását lehetővé tevő séták is a háziasság leszármazottai. Még Heidegger hírhedt gondolatvándorlásai a mezei és erdei utakon [*Feld- und Holzwege*] is tipikusan olyan valakinek a mozgásai, akinek ház van a háta mögött.

De a megvilágosodás [*Lichtung*] ezen levezetése a biztosított háziasságból csak a házban történő emberréválás ártalmatlanabb aspektusát érinti. A tisztás [*Lichtung*] ugyanakkor csatamező, a döntés és a szelekció helye. Ebben a vonatkozásban egy filozófiai pasztorálé fordulataival semmit nem lehet kezdeni. Ahol házak állnak, ott el kell dönten, mi legyen az ott lakó emberekből; ténylegesen tettek által

⁵²⁴ Néhány kivétel azért van, mint például a filozófusnő Elisabeth de Fontenay könyvével *Le silence des bêtes. La philosophie face à l'épreuve de l'animalité* valamint a filozófus és kultúrtörténész Thomas Macho, „Tier”, in: Christoph Wulf (Hg.), *Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim und Basel 1997, 62–85.o., és uő, *Der Aufstand der Haustiere*, in: Marina Fischer-Kowalski et al., *Gesellschaftlicher Stoffwechsel und Kolonisierung von Natur. Ein Versuch in Sozialer Ökologie*, Amsterdam 1997, 177–200. o.

döntik el, milyen fajtájú házépítők jutnak uralomra. Mihelyt város-építő és gazdaglétrehozó lények lépnek föl, a tisztáson derül ki, milyen tétekért folyik a küzdelem. Nietzsche, a veszélyes gondolkodás mestere leírta, hogy miről van itt szó igazából, az *Im-ígyen* szóla Zarathustra harmadik részében, „A kisebbítő erényről” címmel:

„Mert (Zarathustra) meg akarta tudni, mi történt ez alatt az *ember-rel*: vajjon nagyobb lőn-e vagy kisebb. És egyszerre csak egész sor új házat pillantott meg, elcsodálkozék és mondá: Mit jelentenek ezek a házak? Bizony, bizony nem nagy lélek tette oda, a maga képéül! (...) És ezek a szobák és kamarák: vajon járhatnak-e itt ki-be *férfiak*? (...) És Zarathustra megállott és gondolkodék. Végre bánatosan mondá: „Minden kisebb lőn! (...) Mindenütt alacsony kapukat látok: aki az *én* fajtám, még átmegy ugyan rajta, de — meg kell hajolnia. (...) E nép sorait járom és nyitva tartom a szemem: *kisebbek* lettek és egyre kisebbekké válnak: — *ennek pedig oka tanításuk a boldogságról és erényről*. (...) Olyik közülük akar, de legtöbbjük rossz komédiás. (...) Símák, jogosak és jóságosak egymás iránt, mint a homokszemek símák, jogosak és jóságosak homokszemek iránt. (...) Szerényen kis boldogságot ölelni — ez nekik „megadás!” (...) Tulajdonképp csak egyet akarnak a jámborok: hogy senki se bántsa őket. (...) Erény nekik az, ami szegénnyé és szeliddé téssen: ezzel a farkast kutyává és magát az embert az ember legjobb háziállatává szelidítik.” (Nietzsche, *Im-ígyen szóla Zarathustra*, fordította Wildner Ödön, Budapest, Grill, 1908, 225–229.)

E rapszodikus mondássorban kétségtelenül elméleti beszély található az emberről, mint szelidítő és tenyésztő hatalomról. Zarathustra szemszögéből a jelen emberei elsősorban sikeres tenyésztők, akiknek sikerült létrehozni a vademberből az utolsó embert. Magától értetődik, hogy az ilyesmi nem csak humanisztikus, szelidítő-idomító-nevelő eszközökkel történhetett. Az ember embernek tenyésztője tézissel felrobban a humanista horizont, amennyiben a humanizmus soha nem tud és nem is szabad neki továbbgondolkodni, mint a szelidítő és nevelő kérdésig: A humanista maga elé állítja az embert, majd alkalmazza rá szelidítő, idomító, képzést biztosító eszközeit, jellemzően meggyőződve az olvasás, az ülés és a csillapítás szükség-szerű összefüggéséről.

A Darwint és Paulust egyaránt figyelmesen olvasó Nietzsche viszont úgy véli, hogy az iskolai emberszelidítés felhőtlen horizontja

mögött egy második, sötétebb horizont is észlelhető. Olyan teret sejt, ahol küzdelmek kezdődnek az embertenyésztés irányairól – és ebben a térben mutatkozik meg a világlás [*Lichtung*] másik, rejtett arca. Amikor Zarathustra átmegy a városon, melyben minden kisebb lőn, észleli egy eddig sikeres és elfogadott tenyésztési politika eredményét: Úgy tűnik számára, etika és genetika ügyes összekötésével sikerült az embereknek önmagukat kicsivé tenyészteni. Önmagukat is domesztikálták és a tenyésztési irány kiválasztásával a háziállati társiaság felé alakították magukat. Ebből a sejtésből ered Zarathustra tulajdonképpeni humanizmus-kritikája, mint annak a hamis ártalmatlanságnak a visszautasítása, amellyel az újkori jó ember magát körülveszi. Ténylegesen nem lenne ártalmatlan, ha emberek embereket ártalmatlanná tenyésztenének. Nietzsche minden humanisztikus kultúrával szembeni gyanakvásával törekszik az emberiség domesztikációs titkának felfedezésére. A tenyésztési monopóliumok eddigi tulajdonosait – papokat és tanárokat, akik emberbarátoknak állítják be magukat – nevén és elhallgatott funkciójuknál akarja nevezni és a különböző tenyésztők és a különböző tenyésztési programok közt világtörténeti értelemben újfajta vitát kíván indítani.

Ez minden jövő Nietzsche által posztulált alapkonfliktusa: a harc az ember kistenyésztői és nagytenyésztői közt – mondhatnánk azt is, hogy a humanisták és a superhumanisták, az emberbarátok és az emberfölötti ember barátai közt. Nietzsche gondolkodásában az emberfölötti ember emblémája nem a gyors gátlásfölszabadítás vagy a bestialitásba való menekülés helyett áll, mint ahogy azt a rossz csizmás Nietzsche-olvasók a harmincas években vélték. A kifejezés nem is az embernek a háziállat- és templomállat-idők előtti *status*-ába való visszatenyésztését jelenti. Amikor Nietzsche az emberfölötti emberről beszél, akkor a világ korát messze túlgondolja a jelenen.⁵²⁵ Az elmúlt évezredes folyamatokat veszi mértékül, melyekben a tenyésztés, szelidítés és nevelés bensőséges összekapcsolódásának köszönhetően embertermelés folyt – természetesen olyan üzemben, amely messzemenően láthatatlan tudott maradni és amely az iskola maszkja mögött a domesztikációs tervezet megvalósítására irányult.

⁵²⁵ A fasiszta Nietzsche-olvasók konokul félreismerték, hogy rájuk és a jelenre vonatkoztatva általában csak a túlságosan emberi és az emberi közti különbségről volt szó.

Ezekkel az utalásokkal – és ebben a tartományban többet mint utalást tenni nem lehetséges és nem is helyénvaló – Nietzsche hatalmas területet jelöl ki, amelyen majd a jövő emberét kell meghatározni, függetlenül attól, hogy ennek során az emberfölötti ember fogalmára való hivatkozás szerepet fog-e játszani vagy sem. Lehetséges, hogy Zarathustra egy filozófáló hisztéria beszélő maszkja volt, melynek fertőző hatása mára és talán mindörökre megszűnt. De a szelidítés és tenyésztés különbségéről és összekapcsolásáról szóló beszéd, igen, egyáltalán az utalás az embertermelés és általánosabban mondva az antropotechnikák tudatának ébredésére – ezek olyan tények, amelyekről ma már nem fordíthatjuk el tekintetünket, hacsak nem akarjuk magunkat ismét ártalmatlanítani. Nietzsche valószínűleg túlfeszítette a húrt, amikor azt sugallta, hogy az ember háziállatosítása egy pasztorális tenyésztőszervezet előre elhatározott műve lett volna, azaz a klerikális, paulinikus ösztön tervezete, amely mindent kiszimatol, ami az emberben önfejlővé és önkényessé válhat és ellene azonnal kimetsző- vagy csonkító eszközöket vet be. Bizonyára hibrid gondolat ez, egyrészt mert a pontenciális tenyésztési folyamatot túlságosan rövidtávúként gondolja el – mintha néhány generáció papság elég lenne, hogy farkasokból kutyákat és ősembekekből bázeli professzorokat csináljanak⁵²⁶; hibrid azért is, mivel tervező tetteket feltételez, ahol inkább tenyésztő nélküli tenyésztéssel kellene számolni, szubjektum nélküli biokulturális áramlással. De ha eltekintünk a túlfeszített és gyanakvó-antiklerikális mozzanatoktól, akkor is visszamarad Nietzsche elgondolásában egy kellően kemény mag, amely még későbbi időkben is provokálja a gondolkodást egy olyan humanitáson, amely túl van a humanisztikus ártalmatlanságon.

Hogy az ember domesztikációja a nagy El-nem-gondolt, amelytől a humanizmus az antik időktől napjainkig elfordította szemét – ennek belátása elég, hogy veszélyes vizekre sodródjunk. Ahol többé nem fogunk talajt, ott átcsap fejünk fölött az evidencia, hogy az embernek betűkkel történő nevelői szelidítésével és barátságossá tételével nincs megoldva a dolog. Az olvasás nyilván emberképző nagyhatalom volt – és még ma is az, ha szerényebb mértékben is; a szelek-

⁵²⁶ A kutya létrehozásáról, a neoténiairól és hasonlókról vö. Dany-Robert Dufour, *Lettres sur la nature humaine à l'usage des survivants*, Paris, 1999.

ció viszont – bárhogy is zajlott le – mindig a hatalom mögötti hatalomként volt játékban. Lekciónak és szelekciónak sokkal több köze van egymáshoz, mint amit bármely kultúrtörténész elgondolni hajlandó vagy képes volt, és ha egyenlőre számunkra is lehetetlennek tűnik, hogy az olvasás és a kiválasztás közti összefüggést pontosan feltárjuk, egy semmire nem kötelező sejtésnél akkor is többnek kell tartanunk, hogy ez az összefüggés mint olyan, valóságos.

A röviddel ezelőtt megvalósított általános írástudásig az írásos kultúra maga is erős szelektív hatásokat eredményezett; szakadékszerűen választotta szét a társadalmakat, az írástudó és írástudatlan emberek közt olyan árkot szakított, melyek áthidalhatatlansága szinte elérte a fajok közti különbség nagyságát. Ha Heidegger figyelmeztetése ellenére még egyszer antropológikusan akarnánk szólni, akkor a történeti korok embereit úgy határozhatnánk meg, mint állatokat, amelyek közül egyesek olvasni és írni tudnak, míg mások nem. Innen már csak egyetlen lépés, ha igen nagy lépés is, a tételhez, hogy az emberek olyan állatok, melyek közt egyesek saját fajtájukat tenyészítik, míg mások a tenyésztettek – olyan gondolat, amely Platón nevelői és államreflexiói óta az európaiak pasztorális folklórjához tartozik. Felhangzik ebből valami Nietzsche imént idézett mondatában, hogy a kis házak lakói között kevesen akarnak, a legtöbbjüket akarják. („Olyik közülük akar, de legtöbbjük rossz komédiás.”) Csak akartként létezni annyit jelent, mint a kiválasztásnak pusztán tárgyaként, de nem szubjektumaként létezni.

A technikai és antropotechnikai korszak sajátossága, hogy az emberek egyre inkább a szelekció aktív vagy szubjektív oldalára kerülnek, anélkül, hogy szándékosan törekednének a szelektor szerepére. Megállapíthatjuk, szorongó érzés kísérheti a választás hatalmát, és hamarosan az ártatlanság opciója is megjelenik, amikor visszautasítják a tényszerűen elért szelekciós hatalom gyakorlását.⁵²⁷ De mihelyt egy területen a tudás hatalma pozitíve kifejlődött, rosszul néz ki, ha emberek – a korábbi tehetetlenség korszakához hasonlóan – magasabb hatalmat (*vis maior*) – akár Istent vagy a véletlent vagy másokat – akarnak cselekedtetni maguk helyett. Miután a pusztá megtagadás vagy leköszönés kudarcot vall önnön sterilitásán, a jövőben

⁵²⁷ Vö. P. Sloterijk, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt a. M. 1989, (Gondolatmenetek a halasztó cselekvés etikájáról és a „fékekről” mind haladó funkcióról.)

inkább arra lesz szükség, hogy a játékot együttjátsszuk és az antropotechnikák kódexét megfogalmazzuk. Egy ilyen kódex viszszafelelné megváltoztatná a klasszikus humanizmus jelentőségét is – ugyanis nyilvánvalóvá és leírttá válna, hogy a humanitás nem csak embernek emberrel való barátságát jelenti; mindig azt is tartalmazza – egyre nagyobb kifejezettséggel –, hogy az ember az ember számára lett a vis maior.

Valami ilyesmi derengett Nietzschének, amikor saját távolbahatását merészelte *force majeure*-nek nevezni. Zárójelbe tehetjük a haragot, amelyet ez a kijelentés kiváltott, mivel az ilyen pretenziók megítéléséhez sok évszázaddal, ha nem évezredekkel korán van. Kinek van elég lélegzete ahhoz, hogy olyan hosszú történeti időt képzeljen el, amikor Nietzsche úgy lesz történeti, mint Plátón Nietzsche számára? Elegendő ha tudomásul vesszük, az emberiség következő hosszú időszakai a fajpolitikai döntések korszakai lesznek. Ezekben fog megmutatkozni, hogy sikerül-e az emberiségnek vagy fő kulturális csoportjainak legalább ismét hatékony önszelidítési eljárást kidolgozni. A mai kultúrában is zajlik a titánharc a szelidítő és bestializáló impulzusok és mindenkori közegek közt. Már nagyobb szelidítési sikerek meglepetést jelentenének, tekintettel arra a civilizációs folyamatra, amelyben egy példátlan gátlásfelszabadító hullám látszólag feltartóztathatatlanul halad előre.⁵²⁸ Hogy viszont a hosszútávú fejlődés a fajtulajdonságok genetikai reformjához vezet-e – hogy egy jövőbeli antropotechnológia explicit tulajdonságtervezéssé válik-e; hogy az emberek egész neme áttér-e a szülési fatalizmusról az opcionális szülésre és a születés előtti szelekcióra⁵²⁹ – olyan kérdések, amelyekben még ha elmosódottan és bizonytalanul is, az evolúciós horizont kezd előttünk világítani [*lichten*].

A humanitásra jellemző, hogy az emberek túl nehéz problémák előtt találják magukat anélkül, hogy megtehetnék, hogy nehézségük

⁵²⁸ Utalok arra az erőszakhullámra, amely mostanában az egész nyugati világban betör az iskolákba, különösen az USA-ban, ahol a tanárok diákok elleni védőrendszerek fölépítésébe kezdtek. Ahogy az antik korban a könyv elvesztette a harcot a színházzal, úgy vesztheti el az iskola a harcot a közvetett képzési hatalmakkal, a televízióval, az erőszakmozival és más gátlástalanító közegekkel szemben, ha nem jön létre új erőszakompító kultivációs struktúra.

⁵²⁹ Általánosabban megfogalmazva, a biológiai rizikók manipulációjára.

miatt nem foglalkoznak velük. A kikerülhetetlen, amely ugyanakkor a leküzdhetetlen is, már az európai filozófia kezdeteikor provokálta az emberi lényt és felejtethetetlen nyomot hagyott benne – igen, talán a filozófia maga e nyom a legtágabb értelemben. A mondottak után nem túlságosan meglepő, hogy ez a nyom az ember őrzéséről és tenyésztéséről szóló beszélyként jelenik meg. Platón *Politikos* című dialógusában – szívesen fordítják „Államférfi”-nek – egy európai pasztorális politológia Magna Chartá-ját fektette le. Ez az írás nem csak azért jelentős, mert benne mindennél világosabban megmutatkozik, mit értett az antik kor gondolkodáson (az igazság elnyerése a fogalmi és dologi halmazok gondos beosztásával vagy szétदारabolásával), az emberről való gondolkodás történetében elfoglalt egyedi helyzete abban rejlik, hogy az egész olyan, mint tenyésztők munkamegbeszélése, nem véletlenül Platón számára nem tipikus személyekkel – egy vendéggel és egy ifjabb Szókratésszal, mintha a hétköznapi athéniek ilyen fajta beszélgetésekben egyenlőre nem vehetnének részt –, mint amikor arról van szó, hogy államférfit válasszának, amilyen nincs Athénban, és olyan államnépet tenyésszenek, amely még egyetlen valódi városban sincs meg. Ez az idegen és beszélgetőtársa, az ifjú Szókratész, annak a kétes kísérletnek szentelik magukat, hogy a jövőendő politikát vagy város-pásztorművészetet átetsző racionális szabályok szerint meghatározzák.

Ezzel a tervezettel Platón az emberpark olyan intellektuális nyugtalanságáról tanúskodik, amelyet soha többé nem lehetett lecsillapítani. A *Politikos* és a *Politeia* óta olyan beszédek köröznak a világban, amelyek úgy szólnak az emberi közösségről, mint állatparkról [*zoologischer Park*], amely ugyanakkor témapark; az ember el-, fenn- és megtartása parkokban vagy városokban mostantól állatpolitikai [*zoopolitisch*] feladat lesz. Ami a politikáról való gondolkodásnak tűnik, az valójában az emberparkok üzemszabályairól való alapvető reflexió. Ha létezik emberi méltóság, amely megérdemli, hogy filozófiai megfontolásokkal tematizálják, akkor elsősorban azért, mert az emberek nem csak benntartják a politikai témaparkokban, hanem mert ők maguk is ott tartják magukat. Az emberek önápoló és önvédő lények, amelyek – bárhol is éljenek – parkszerű tereket hoznak létre maguk körül. A városi parkokban, a nemzeti parkokban, a kantonális parkokban, az ökoparkokban – az embereknek mindenütt véleményt kell formálniuk, miként szabályozható öntartásuk.

Ami a platóni állatkertet és új berendezkedését illeti, a görög filozófus arra akar mindenáron rájönni, hogy a népesség és az irányítók közt fokozati vagy fajtabeli különbség áll-e fenn. Az első feltételezés szerint ugyanis az őrzők és védencek közti távolság véletlen és pragmatikus lenne – ebben az esetben fel lehetne tételezni a nyájról, hogy pásztorait turnusonként újraválasztja. Amennyiben azonban az állatkert vezetői és lakói közt fajtakülönbség áll fenn, akkor alapvetően különböznenek egymástól, és nem választott, hanem csak belátásból eredő igazgatás lenne tanácsos. Csak a hamis állatkertigazgatók, a pseudoállamférfiak és a politikai szofisták korteskednének a maguk érdekében azzal az érveléssel, hogy ők a nyájjal azonos fajtához tartoznak, míg a valódi tenyésztő a különbségre figyelne és finoman megértetné, hogy ő, mivel belátásból cselekszik, közelebb áll az istenekhez, mint azokhoz az összezavarodott lényekhez, akiknek gondját viseli.

Platón veszélyes érzéke a veszélyes témák iránt minden magas-kulturális pedagógia és politika vakfoltját érinti – az emberek valóságos egyenlőségét a hatalmat adó tudás előtt. Egy groteszk definíciós gyakorlat logikai formáját követve a politikusról szóló dialógus egy politikai antropotechnika preambulumból fejleszti ki; nem csak a már magától egyébként is szelíd nyáj szelídítő kormányzásáról van itt szó, hanem az ősképhez közeli emberpéldányok rendszeres újratenyésztéséről is. A gyakorlat olyan komikusan kezdődik, hogy még a nem-annyira-komikus-vég is könnyen nevetésbe fulladhatna. Mi groteszkebb, mint az államművészetnek olyan tudományágként való definíciója, amely szárazföldön járkáló, nyájban élő lényekkel foglalkozik? – embervezetőnek lenni ugyanis nem vízi-állat, hanem szárazföldi-állattenyésztés. A szárazföldiek közt a szárnyasokat és a gyalogjárókat kell szétválasztani, ha el akarunk jutni az emberi populációhoz, amelynek tagjai tudvalevőleg tollak és szárnyak híjával vannak. A vendég hozzáteszi Platón dialógusában, hogy ugyanez a nyájban élő szelíd népség természettől ismét két részre oszlik – azáltal, „hogy az egyik fajta szarvatlannak, a másik pedig szarvval ékesnek született”. Tanulékony beszélgetőtársnak nem kell ezt kétszer mondani. A két csoportnak két pásztori művészetfajta felel meg, szarvval ékesített nyájak és a szarvatlanok pásztorai – rá kell jönnünk, hogy az emberi csoportok igazi vezetőit csak akkor találjuk meg, ha elkülönítjük a szarvval ékesek pásztorait. Mert ha a szarvval

ellátott állatok pásztoraival embereket őriztetnénk, akkor mi más várhatnánk, mint a nem megfelelők és a látszólagosan megfelelők túlkapasait. A jó királyok vagy *basileis*, mondja a vendég, szarvak híján lévő nyáját őriznek (265c). Ám ez nem minden; a továbbiakban az a feladatuk, hogy a mással nem keveredő élőlényeket védjék – vagyis teremtményeket, amelyek a fajtájukon kívül nem párosodnak, mint például a lovak és a szamarak –, őrködniük kell tehát az endogámia fölött és meg kell akadályozniuk a korcsosodást. Ha ezekhez a szárnyatlan, szarvatlan, csak a maga fajtájával párosodókhoz még a kétlábúság – mai fogalmazással az egyenes járás – jegyét is hozzá tesszük, akkor minden egyéb látszólagos illetékességgel szemben egészen jól meghatározott lenne már az őrzművészet, amely szárnyatlan, szarv nélküli, nem keveredő kétlábúakra vonatkozik. Ezt a gondoskodó őrzművészetet ismét tovább kell osztani az erőszakosság és az önkéntesség alapján. Amennyiben az erőszakos formát ismét mint hamist, tévest elutasítjuk, akkor megkapjuk a tulajdonképeni államművészetet. Úgy határozódik meg, mint „a nyájpgondozásnak önkéntességen alapuló és önként engedelmeskedő kétlábú élőlényekre vonatkozó” faja (276e).⁵³⁰

Eddig a pontig sikerült Platónnak az államférfiről szóló tanítását a pásztori és nyájképekben elhelyezni – és e művészet hamis képei-nek tucatjaiból választotta ki az egyetlen igaz képet, a kérdéses dolog érvényes eszméjét. Mivel azonban a definíció befejezettnek tűnik, a dialógus másik metaforikába ugrik át – ez viszont nem azért történik, hogy föladjuk az elérteteket, hanem hogy az ember őrzművészetének legnehezebb darabját, a reprodukció tenyésztő irányítását egy eltolt szemszögből annál energikusabban felkapjuk. Itt a helye az Államférfi híres szövés-hasonlatának. A királyi művészet valódi és igaz alapja Platón szerint nem a polgárok szavazatában található, amely szeszélyesen megadja vagy elvonja a politikai bizalmat; nem is az öröklött kiváltságokból vagy új jogtalan igényekből származik. A platóni úr uralmának rezonját egyedül tenyésztői királytudásának köszönheti, tehát a legritkább és legmeggondoltabb fajtájú szakértői tudásnak. Itt bukkan föl a szakértő király fantomja, amelynek jogalapja a belátás, hogy miként lehet az embereket – anélkül, hogy

⁵³⁰ Popperhez hasonló Platón-értelmezők szívesen átsiklanak ezen a kétszeres „önkéntességen”.

önkéntességüket bármikor is kár érné – legjobban szortírozni és összekötni. A királyi antropotechnika megköveteli ugyanis az államférfitől, hogy önként irányítható embereknek a közösség számára legelőnyösebb tulajdonságait a leghatékonyabb módon egymásba tudja fonni, úgy hogy keze alatt az emberpark optimális homoösztázisba jusson. Ez akkor történik, amikor az emberi faj két optimuma, a háborús bátorság és a filozófiai-humánus józan belátás egyenlő erővel csomagolódnak be a közösségi lét szövetébe.

Mivel azonban mindkét erény a maga egyoldalúságában sajátos elfajzásokat eredményezhet – az első a katonai háborús kedv a maga pusztító következményeivel a nemzetek számára, a második a képzett csendesek privatizmusra vidéki birtokaikon, amely olyan langyos és államtól távoli lehet, hogy szolgaságba juthat anélkül, hogy azt észrevenné –, ezért az államférfinak ki kell fésűlnie a nem megfelelő természeteket, mielőtt a megfelelő állam szövésébe kezd. Egyedül a visszamaradó nemes és önkéntes természetekkel hozzák létre a jó államot – melynek során a bátrak durvább láncfonalaknak szolgálnak, a józan belátásúak a „vastag, lágy: vetülekfonalszerűen megfont fonalaknak” – Schleiermacher szavaival – azt lehetne anakronisztikusan mondani, hogy a józan belátásúak a kulturális élet résztvevői.

„Ez tehát nézetünk szerint az államférfiúi tevékenység szövőeljárásának a beteljesülése, ha közvetlenül összefonja a bátor és józan emberi jellemeket – így életüket teszi az egyetértés és barátság köteléke által a királyi művészet, létrehozván a legjobb és legnagyobb szövetet mindenkinek közös javára, s ezzel a többieket is, kik az államban élnek: szolgákat és szabadokat együtt körülfogja és e szövődék által összetartja...” (311b, c).

A modern olvasó számára – aki visszatekint a polgári kor humanisztikus gimnáziumaira és a fasiszta eugenikára, ugyanakkor előretekint már a biotechnológiai korra – e megfontolások explozivitása félreismerhetetlen. Platón a vendég által egy humanisztikus társadalom programját adhatja elő, amely egyetlen teljes humanistában, a királyi pásztorművészet urában testesül meg. E fő humanista feladata az egész érdekében külön tenyésztendő elit tulajdonságainak megtervezése lenne.

Meg kell fontolnunk egy bonyodalmat: A platóni pásztor csak azért lehet az emberek hiteles őrzője, mert megtestesíti az egyetlen és

eredeti igaz pásztor földi képmását, azét az istenét, aki az ősidőkben, Kronos uralma alatt az embereket közvetlenül őrizte. Nem felejtjük el, hogy Platónnál is egyedül az istenség mint az ember eredeti őrzője és tenyésztője jöhet szóba. Most azonban, a nagy átalakulás (*metabole*) után miután az istenek Zeus uralma alatt visszavonultak és az embereknek átadták a gondot, hogy magukat őrizzék, legmélőbb őrzőként és tenyésztőként az a bölcs marad vissza, akinél az égi látványra való emlékezet a legélénkebben megmaradt. A bölcs eszményképe nélkül az ember ember általi gondozása hiábavaló szenvedély marad.

Platón működése után két és félezer évvel úgy tűnik, mintha nem csak az istenek, de a bölcsek is visszavonultak volna és balgaságunkban, félismereteinkkel magunkra hagytak volna bennünket. A bölcsek helyén írásaik maradtak meg nekünk, egyenetlen fényükkel és növekvő sötétségükkel; még mindig megtalálhatók többé-kevésbé megközelíthető kiadásokban, még mindig lehetne olvasni őket, ha még tudnánk, miért is olvassuk őket. Sorsuk, hogy csendes polcokon álljanak, mint postán maradó levelek, melyekért többé nem mennek el – olyan bölcsesség képmásai vagy álomképei, melyekben kortársainknak nem sikerül hinniük –, olyan szerzők küldeményei, akikről többé nem tudjuk, vajon még barátaink lehetnek-e.

Levelek, melyeket nem juttatnak célba, többé nem küldemények lehetséges barátoknak – archivált tárgyakká válnak. Az is, hogy egykori mértékadó könyvek megszűntek barátoknak szóló levelek lenni, és hogy többé nem fekszenek olvasóik íróasztalain és éjjelszékényein, hanem az archivumok időtlenségében süllyedtek el – az is elvette a humanisztikus mozgalom egykori lendületét. Egyre ritkábban mennek le az archivárok régi szövegekhez, hogy modern vezérszavakhoz keressenek korábbi kijelentéseket. Talán időnként megtörténik, hogy ilyen kutatások során a kultúra halott pincéiben a régóta nem olvasott papírok villódzani kezdenek, mintha távoli vilálmok cikáznának felettük. Világlássá [*Lichtung*] válhat az archivum pincéje is? Minden arra utal, hogy az archivárok és az archivisták a humanisták örökébe léptek. A keveseknek, akik még körülnéznek az archivumokban, kialakul a véleményük, életünk olyan kérdésekre adott zavaros válaszok sorozata, amelyekről elfelejtettük, hogy hol tették föl őket.

Ennek az önálló publikációként megjelent szövegnek 1999 szeptemberében és októberében az a kétes privilégium jutott osztályrészül, hogy izgatott és kontroverz viták kiindulópontjaként szolgálhatott. Elismerve a körülményt, hogy ebben az esetben a nyilvános érdek a szerzői jogoknál erősebb, és hogy a lezáratlan esszé dokumentummá vált, amelyen változtatni az adott körülmények közt nem lenne értelmes, lemondtam arról a szándékomról, hogy a szöveget továbbfejlesszem, lekerekítsem és szóról szóra meghagyjam riadótól meglepett alakjában – egy-két jelentéktelen stilisztikai javítást kivéve. Megértem azok ellenvetését, akik beszédemben néhány ellipszist és rövidítést kifogásoltak és nagyobb részletességet követelnek. Azok ellenvetéseit is megértem, akik szememre vetik, hogy jobban kellett volna figyelnem, amikor félreérthetően fogalmazok. Ugyanakkor ismert írói gyengeség, hogy íráskor nem a szokásos és hivatásos félreértők szerint tájékozódunk. A Szövetségi Köztársaság néhány komoly médiája mégis bebizonyította, hogy meg lehet védeni a dologra összpontosító érvelési formákat még a kifejezett szenzációpublicisztika ellen is.

Mégsem lehet elhallgatni, hogy az ellentétes szimptómák nagyon súlyosak voltak. A boulevardnak a feuilletonba való betörése – melyet a szokásos minden gyanú fölött állók rendeztek – krízisjelenség, amely elárulja, hogy a médiákban túlsúlyban van az a trend, amely az információ helyett az izgatásprodukciónak felé tájékozódik. Ahelyett, hogy a megkülönböztetéseket segítené, ez az újságírói frakció abban látja esélyét, hogy izgató szavak használatával a szimplifikáció tömegpszichózist okozzák.

Ez a kicsapongás nem meglepő: Beszédem témája – azon irodalmi humanizmus veszélyeket hordozó vége, amely az embernek az írás, és a türelmessé tevő, az ítélet visszafogottságára és a szem kinyitására nevelő olvasás általi formálása utópiája – példászerűen manifesztálódott előadásom alatt, lásd *Die Zeit*, 1999. szeptember 23.

Az olvasóval tudatni kell, hogy ez a beszéd először a humanizmus időszerűségéről tartott előadássorozat része volt, és 1997. június 15-én Baselben nagy publikum előtt egy irodalmi natiné keretében hangzott el. Ebből a körülményből magyarázható a beszéd hangvéte-

le és hangsúlyainak szelektivitása, mivel – tizenkét megelőző előadás után (többek közt Joachim Gauck, Vittorio Hösle, Elisabeth Bronfen, Vittorio Lampugnani, Wolfgang Rihm és Annemarie Schimmel) – hallgatóimnál a téma széleskörű ismeretét és a hozzá-férések különbözőségei iránti érzéket feltételezhettem. Mindez nem érvényes darabom most kikényszerített kontextusmentes recepciójára. Amikor ezt a szöveget kicsit változtatva 1999 júliusában az elmaui Heideggerről és Lévinasról szóló tanácskozáson izraeli, francia, amerikai, argentin, német teológusok és filozófusok előtt megismételtem, abból a feltételezésből indulhattam ki, hogy ez a csoport előadásom mindkét technikai értelemben érdekes aspektusát – a humanitás mediológiaiailag-grammatológiaiailag hangsúlyozott dedukcióját és Heideggger *Lichtung*-motívumának történeti-antropológiai revízióját (az ontikus és ontológiai viszony részleges megfordítása) – professzionális kontextusban izgalmasnak fogja találni. Ez az elvárás igazolódott a szakértőkkel kapcsolatban, viszont kudarcot vallott néhány véletlenül jelenlévő újságíró esetében, akik az előadás logikáját nem értették, viszont szóhasználatában felfedezték egy denunció híradás lehetőségét. A történet további része adja az úgynevezett Sloterdijk-vitát (vagy a Sloterdijk-Habermas-botrányt, ahogy Franciaországban nevezik), amelyhez én magam nem kívánok tovább hozzájárulni azon megjegyzés kivételével, hogy mindez a dekontextualizálás robbanóerejét bizonyítja.

Egyetlen ponton kívánom felhívni a figyelmet a hamisolvasók szégyentelen stratégiájára: Egy erőteljesen észlelt helyen néhány problémára utaltam, amelyek az új biotechnikai beavatkozási lehetőségek felmerülése által jelenhetnek meg a jövőbeli fajfolyamatban. Azt a kérdést teszem föl, vajon hosszabb távon olyasmi mint kifejezett tulajdonságtervezés a faj szintjén egyáltalán lehetséges-e és vajon az opcionális szülés (másik oldalával a születés előtti szelekcióval) a faj egészében a szaporítási ügyek új habitusává válhatna-e (a faj egésze kifejezést nem kellene figyelmen kívül hagyni, mivel a születés előtti szelekció mint az orvosi vizsgálat utáni jog az abortuszra, Európában és az USA-ban már a jogilag tisztázott kultúrstandardhoz tartozik, katolikus tiltakozások ellenére) – és ugyanezen a helyen hozzáteszem, hogy ilyen fajtájú bizonytalan kérdésekben evolúciós horizont nyílik meg előttünk. Ezekből a kérdő mondatokból néhány újságíró előírást csinált.

Bázeli-elmaui beszédem, miután különféle internetcímeken hozzáférhetővé vált, a *Le Monde des Débats*-ban (1999. október) franciául is megjelent. Szeptember közepe és október elseje közt azt az internetcímet, amely a szöveg mellett további háttérinformációkat közölt, hatvanezren látogatták. 1999. október közepétől ugyanezen a címen (www.rightleft.net) a botrány kronológiájáról áll információs szolgáltatás rendelkezésre.

Irodalom

(A Függelék hivatkozott irodalma nélkül)

A

Abbott, A. D., *Department and discipline: Chicago Sociology at one hundred*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

Adickes, E., *Kant und das Ding an sich*, Berlin, Pan Verlag, 1924.

Anderson D., What is Realistic about Putnam's Internal Realism?, *Philosophical Topics*, Volume 20, Number 1, Spring 1992. 49–83.

Anscombe, G. E. M., *Intention*, Ithaca, New York, Cornell University Press, (Basil Blackwell), 1957.

Anscombe, G. E. M., „On Sensation of Position” írásában, *Analysis*, Vol. 22, No. 3 (Jan., 1962), 55–58.

Arisztotelész, *Nikomakhoszi Etika*, fordította Szabó Miklós, Budapest, Európa, 1997.

B

Baets, A. de, „The Impact of the Universal Declaration of Human Rights on the Study of History”, *History and Theory*, February 2009, 20–43.

Bahnsen, U., „Der Bausatz des Lebens. Die 'Human Proteom Initiative': Forscher sammeln alle Eiweisse des menschlichen Körpers”, *Die Zeit*, 26. März 2009. Nr. 14. 35–36.

Barthes, R., „Le discours de l'histoire”, *Information sur les sciences sociales*, 1967, 6, No. 4. „A történelem diskurzusa”, fordította Szabó Piroska, Kisantal T., *Tudomány és művészet között*, Budapest, L'Harmattan, 2003, 87–98.

Bergson, H., „Discours au Banquet de la Société France-Amérique à New York” (1917), *Mélanges*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, 1244.

Bergson, H., *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit, Oeuvres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, 4^e édition (1^{re} édition: 1959).

Blackburn S., *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, 1994.

Block, N., „The Harder Problem of Consciousness”, *The Journal of Philosophy*, Vol. XCLX, Nr. 8. August 2002, 391–425.

Block N., *The Journal of Philosophy*, Vol. CII, Nr. 5, May 2005, 259–272. (Könyvrecenzió: Noë, A., *Action in Perception*, Cambridge, MIT Press, 2004.)

Blumenberg, H., *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

BonJour, L. *Epistemological Problems of Perception*, <http://plato.stanford.edu/entries/perception-episprob/>

Boros J., *Pragmatikus filozófia*, Pécs, Jelenkor, 1998.

Boros J., Repräsentationalismus und Antirepräsentationalismus. Kant, Davidson und Rorty, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 47, 1999/4, 539–551. Magyarul: Repräsentacionalizmus és anti-repräsentacionalizmus – Kant, Davidson és Rorty, *Gond* 21–22, 1999, 115–127.

Boros J., András F. (szerk.), *Képszemantika, hagyomány, mobilkommunikáció. Tanulmányok Nyíri Kristóf filozófiájáról*, Pécs, Brambauer, 2005.

Boyd, R. and Richerson, P. J., *Culture and the Evolutionary Process*, Chicago and London, Chicago University Press, 1985.

Boyd, R. and Richerson, P. J., „Punishment Allows the Evolution of Cooperation (or Anything Else) in Sizable Groups”, *Ethology and Sociobiology*, 1992. 171–195.

Brandom, R., *Making it Explicit*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.

Brandom, R., *Articulating Reasons*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

Brandom, R., *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2002.

Brandom, R., Kantian Lessons about Mind, Meaning, and Rationality, *The Southern Journal of Philosophy*, 2006, Vol. XLIV. 49–71.

Byrne, D. R. Hilbert, „Hardin, Tya, and Color Physicalism”, *The Journal of Philosophy*, Vol. CI, Nr. 1, January 2004, 37–43.

C

Carnap, R., On the Character of Philosophic Problems, R. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn*, The University of Chicago Press 1967. 54–62.

Carnap, R., „A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül”, Forrai G. és Szegedi P. (szerk.), *Tudományfilozófia*, Budapest, Áron, 1999, 9–26.

Cavalli-Sforza, L. and Feldman, M., *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1981.

Chomsky, N., Language and Cognition, Johnson, D. M. – Erneling, Chr. E. (eds), *The Future of Cognitive Revolution*, Oxford University Press, 1997, 15–31.

Collingwood, R. G. *The Idea of History*, Oxford, Oxford University Press, 1994. (Reprint. Orig. 1946.) Magyar fordítás: *A történelem eszméje*, fordította Orthmayr Imre, Budapest, Gondolat, 1987.

Conant, J., „Introduction”, H. Putnam, *Realism with a Human Face* (ed. Conant), Cambridge, MA, Harvard University Press, 1990. XV–IXIV.

Crane T., ed., *The Contents of Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Crane, T. *The Problem of Perception*, <http://plato.stanford.edu/entries/perception-problem/>

D

Danto, A. C., „Historical Explanation: The Role of Narratives”, *The Analytical Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, 233–256. Magyar fordítás: „A narratívák szerepe a törté-

nettudományban”, fordította Marno Dávid, Kisantal T. (szerk.), *Tudomány és művészet között, Budapest, L'Harmattan, 2003, 61–83.*

Danto, A. C., „The Decline and Fall of the Analytical Philosophy of History”, Frank Ankersmit – Hans Kellner (eds.), *A New Philosophy of History*. Reaktion Books, London, 1995, 70–85. Magyar fordítás: „Az analitikus történetfilozófia hanyatlása és bukása” Ford. Beck András, Thomka Beáta (szerk.), *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Kijárat Kiadó, Budapest, 2000, 95–111.

Davidson, D., „The individuation of events”, Rescher, N., (ed.), *Essays in Honor of Carl G. Hempel*, Dordrecht, D. Reidel, 1969, 216–34.

Davidson, D., *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon, 1980.

Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon, 1984.

Davidson, D., „A Nice Derangement of Epitaphs”, LePore, E., *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, 1986, 433–446.

Davidson, D., „The Structure and Content of Truth”, *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXXVII, Nr. 6, June 1990.

Davidson, D., *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon, 2001.

Dawkins, R., *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press 1976 (2nd edition, 1989, 3rd edition 1990.).

Dawkins, R., „Viruses of the Mind”, in Bo Dahlbom, ed., *Dennett and his Critics*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Deleuze, G., *Cinéma 1. L'image-Mouvement*, Paris, Minuit, 1983. Magyarul: *A mozgás-kép. Film 1*. Fordította Kovács András Bálint, Budapest, Osiris, 2000.

Deleuze, G., *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985.

Dennett, D. C., *The Intentional Stance*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1987.

Dennett, D. C., *Consciousness Explained*, Boston, Little Brown, 1991.

Derrida, J., *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

Derrida, J., *Écriture et différence*, Paris, Seuil, 1967.

Derrida, J., *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

Derrida, *La dissémination*, Paris: Seuil, 1972. Magyarul *A disszemináció*, fordította Boros János, Csordás Gábor és Orbán Jolán, Pécs: Jelenkor, 1998.

Derrida, J., *A másik egynyelvűsége*, fordította Boros János, Csordás Gábor és Orbán Jolán, Pécs, Jelenkor, 1997.

Descartes, R., *Méditations touchant la première philosophie, Oeuvres philosophiques*, Vol. II. Paris, Garnier, 1967.

Diamond, J., *Guns, Germs and Steel*, New York, Norton, 1997.

Donagan, A., „The Popper-hempel Theory Reconsidered”, Dray W. H. (ed.), *Philosophical analysis and history. Sources in contemporary philosophy*, New York, Harper and Row, 1966, 143–145.

Dowe, Ph., Causal Processes, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/causation-process/>

Dray, W., „ ‘Explaining what’ in History”, „ ‘Megmagyarázni, hogy mi’ – a történelemben”, fordította Seregi Tamás; Kisantal Tamás (szerk.), *Tudomány és művészet között*, Budapest, L’Harmattan, 2003., 53–60.

Dray W. H. (ed.), *Philosophical analysis and history. Sources in contemporary philosophy*, New York, Harper and Row, 1966.

Drösser, Chr., Braucht Intelligenz einen Körper? Ja, sagen Robotiker – und scheitern an einfachsten Aufgaben. *Die Zeit* 2003, 29. www.zeit.de/2003/29/T-Roboter

Dummett, M., *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt, Suhrkamp, 1992.

E

Eigen, M., *Steps toward Life*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

Elger, Ch. E., Friederici, A., Koch, Ch., Luhman, H., Malsburg, Ch. von der, Menzel, R., Monyer, H., Rösler, F., Roth, G., Scheich, H., Singer, W., *Das Manifest. Elf führende Neurowissenschaftler über*

Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung, *Gehirn und Geist*, <http://www.gehirn-und-geist.de/artikel/852357&z=798884>

Elster, J., *Nuts and Bolts For the Social Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Emerson, R. W., „Önállóság”, *A filozófus az amerikai életben*, Beck András (szerk.); Pécs-Szeged, Tanulmány-Pompeji, 1995, 24–33.

F

Forrai G. és Szegedi P. (szerk.), *Tudományfilozófia*, Budapest, Áron, 1999.

Frede, F., Patzig, G., *Aristoteles, 'Metaphysik Z', Text, Übersetzung und Kommentar*, München, Beck, 1988.

Frege, G. „Gedankengefüge” (1923.), G. Patzig (Hrsg.), *Logische Untersuchungen*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1976.

Furet, F., *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

G

Gadamer, H.-G., „Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts”, *Gesammelte Werke*, Band 4. *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1987, 3–22.

Gadamer, H.-G., „Kausalität in der Geschichte?”, *Gesammelte Werke*, Band 4. *Neuere Philosophie II. Probleme, Gestalten*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1987, 107–116.

Geyer, Chr., Ist das Gehirn ein unbemanntes Raumschiff? *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 08. 06. 2002, Nr. 130/S. 43.

Gert, J., „What Colors Could not BE: An Argument for Color Primitivism”, *The Journal of Philosophy*, Vol. CV, Nr. 3, March 2008, 128–155.

H

Harms, I., „Christa Wolf, Sprich, Königstochter. Erzählend tiefer in den Mythos tauchen, um die graue Gegenwart zu beleuchten:

- Erzählungen und wie sie einander durchdringen", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 16. März 2009. Nr. 63. S. 34.
- Habermas, J., Singer, W., Roth G., Krüger, H.-P., Detel, W., Kasper, U., „Hirn als Subjekt I., II." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2004/2., 2004/6.
- Habermas, J., *Die Zukunft menschlicher Natur* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.
- Hacking, I., *Historical Ontology*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002.
- Hardin, C. L., „A Spectral Reflectance Doth not a Color Make", *The Journal of Philosophy*, Vol C, Nr. 4, April 2003, 191–202.
- Heidegger, M. *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 (7. kiadás).
- Heil, J., *The Nature of True Minds*, Cambridge University Press, 1992.
- Heller, Á., *Imhol vagyok. A Genézis könyvének filozófiai értelmezései*, Budapest, Múlt és Jövő, 2006.
- Hempel, C. G., The Function of General Laws in History. (Első megjelenés: *The Journal of Philosophy*, XXXIX. 1942.), Gardiner, P., (ed.): *Theories of History*. Free Press, Glencoe, 1959. 344–356. Magyar fordítás: „Az általános törvények szerepe a történettudományban", Kisantal T. szerk., *Tudomány és művészet között. A modern történelemelmélet problémái*, fordította Laki János, Budapest, L'Harmattan-Atelier, 2003, 37–51.
- Henrich, D., „Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique", Förster, E., (ed.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford, Stanford University Press, 1989, 29–46.
- Herder, J. G., *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*, Budapest, Gondolat, 1978.
- History and Theory*, www.historyandtheory.org/
- Horwich, P., *Reflections on Meaning*, Oxford, Clarendon, 2005.
- Höffe, O., *Immanuel Kant*, München, Beck, 2004. (2., durchgesehene Auflage).

Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Harvard Classics Volume 37. P.F. Collier & Son 1910. <http://18th.eserver.org/hume-enquiry.html>

Hume, D., *The History of England*, Volume I. London, BiblioBazaar, LLC, 2008 (eredeti megjelenés 1754–1762). *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, Foreword by William B. Todd, 6 vols, Indianapolis: Liberty Fund 1983. Vol.1. http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=695&chapter=67224&layout=html&Itemid=27

Huemer, M. *Sense-Data* <http://plato.stanford.edu/entries/sense-data/>

I

Imbach, R., (ed.) *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, Stuttgart, Reclam, 1984.

K

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner, 1976.; *A tiszta ész kritikája*, fordította Kis János, Budapest, Atlantisz, 2004.

Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Stuttgart, Philipp Reclam jun. 1961.; *A gyakorlati ész kritikája*, fordította Papp Zoltán, Szeged, Ictus, 1998.

Keeley, B. L., „Making Sense of the Senses: Individuating Modalities in Humans and Other Animals”, *The Journal of Philosophy* Vol. XCIX, Nr. 1. January 2002, 5–28.

Kelemen J., *Az ész képe és tette. A történeti megismerés idealista elméletei*, Budapest, Atlantisz, 2000.

Kelemen J., „Vázlat az analitikus történetfilozófia történetéről”, *Kel-lék*, 27–28. 179–185.

Kim, J., „Causation, nomic subsumption, and the concept of event”, *Journal of Philosophy* 1973, 70, 217–236.

Kisantal T. (szerk.), *Tudomány és művészet között*, Budapest, L'Harmattan, 2003.

Kim, J., *Supervenience and Mind*, Cambridge University Press, 1993.

Köhler, A., „Politische Farbenlehre. Der erste schwarze Präsident der USA“, *Neue Zürcher Zeitung* 6. November 2008. http://www.nzz.ch/nachrichten/kultur/feuilleton/politische_farbenlehre_1.1223508.html

L

Lacan, J., *Livre XX: Encore*, 1972–73. Miller, Jacques-Alain (ed.): *Le séminaire de Jacques Lacan*, Paris, Seuil, 1975.

Larousse. *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Larousse, 1994.

Lehrer, K., *A Theory of Knowledge*, Boulder and San Francisco, Westview, 1990.

Lehrer, K., Előadás a Magyar Tudományos Akadémián, Fordította Nyíri Kristóf, *Magyar Tudomány*, 1997/7, 806–812.

Lévinas, E., *Teljeség és végtelen*, fordította Tarnay László, Pécs, Jelenkor, 1999.

Lewis, D., Causation, *Journal of Philosophy* 1973, 70:556–67. Újranyomatták, *Philosophical Papers*, vol. 2. Oxford, Oxford University Press, 1986.

Lewis, D., *Counterfactuals*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1973.

Lewis, D., Causation as influence, *Journal of Philosophy* 2000, 97:182–97.

Little, D., „Philosophy of History” (2007) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/history/>

Lumsden, C. and Wilson, E. O., *Genes, Mind and Culture*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1981.

M

Mackie, J., *The Cement of the Universe*, Oxford, Oxford University Press, 1974.

Mansfeld, J. (Hrsg.), *Die Vorsokratiker*, I-II., Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1983.

Marrou, H.-I., *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1954.

McDowell, J., *Mind and World*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1994.

Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

Mill, J. S., *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, London, Longmans, Green, 1865. (hivatkozás: L. Bonjour, id. mű).

Mohr, G., Willaschek, M., *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*. Klassiker Auslegen, Berlin, Akademie Verlag, 1998.

N

Nagel, Th., „What is it Like to be a Bat?“, *The Philosophical Review*, LXXXIII (1974), 435–450.

Nagel, Th., *Die Grenzen der Objektivität*, Stuttgart, Reclam, 1991.

Natterer, P., *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. Interdisziplinäre Bilanz der Kantforschung seit 1945*, Berlin, New York, NY, 2003.

Nietzsche, F., „Wir Philologen“, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1976. 6. Aufl.

Nietzsche, F., *Unzeitgemässe Betrachtungen*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1976. 6. Aufl.

Nietzsche, F., *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1976.

Nietzsche, F., *Menschliches, Allzumenschliches*, Stuttgart, Kröner, 1978 (8. Auflage).

Noë A., Thompson, E. T., eds, *Vision and Mind*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2002.

Noë, A., *Action in Perception*, Cambridge, MIT Press, 2004.

Nora, P., *L'avènement mondial de la mémoire*, <http://www.eurozine.com/articles/2002-04-19-nora-fr.html>, Magyar fordítás: Emlékeztető. Az emlékezés káráról és hasznáról

<http://www.eurozine.com/articles/2007-10-08-nora-hu.html>

Nyíri, K. (J. C.), „Kant and the New Way of Words”, *Inquiry*, 1970, Vol. 13. 321.

Nyíri K., Szécsi G. (szerk.), Írásbeliség és szóbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig, Nyíri Kristóf előszavával, Budapest, Áron, 1998.

Nyíri K., szerk., *Filozófia az ezredfordulón*, Budapest, Áron, 2000.

Nyíri K., A gondolkodás képelmélete (2000),

www.fil.hu/uniworld/nyiri/ELTE_2000_conf/tlk.htm

Nyíri K., Hagyomány és képi gondolkodás (2002). Székfoglaló előadás a Magyar Tudományos Akadémián, www.fil.hu/nyiri/szekfoglalo/tlk_wpd.htm

O

Ockham, W., *Ordinatio sive Scriptum in librum primum Sententiarum*, R. Imbach, *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, Stuttgart, Reclam, 1984.

Ong, W. J., *Orality and Literacy. The Technologizing of the World*, London and New York: Methuen, 1988.

Orbán J., „Írásaktusok – Derrida és Joyce”, *Tiszatáj*, 1998 november, 68–81.

P

Pléh, Cs., *Hagyomány és újítás a pszichológiában*, Budapest, Balassi, 1998.

Pinker, S., *How the Mind Works*, New York, Norton, 1997.

Putnam, H., „The Meaning of Meaning”, *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, 1975.

Putnam, H., *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1992 (első megjelenés: 1981).

Putnam, H., *Renewing Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

Putnam, H., *Replies*, *Philosophical Topics* 20.1, Spring 1992, 347–408.

Putnam, H., *The Threefold Cord: Mind, Body and the World*, New York, Columbia University Press, 1994.

Putnam, *Pragmatismus. Eine offene Frage*, Frankfurt – New York, Campus, 1995.

Putnam, H., „Miért nem naturalizálható az értelem?“, fordította Moldvay Tamás; Forrai Gábor, Szegedi Péter (szerk.), *Tudományfilozófia*, Budapest, Áron, 1999, 413–424.

Prüfer, T., „Stil. Michelle Obama am Wahlabend“, *Zeit Magazin*, Nr. 48. 20.11.2008, 54–55.

Q

Quine, W. v. O., *Word and Object*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1960.

R

Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971. Magyarul: *Az igazságosság elmélete*, fordította Krokóvay Zsolt, Budapest, Osiris, 1997.

Reid, R., *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785), Woosley, A. D. (ed.), London, Macmillan, 1941.

Rescher, N., (ed.), *Essays in Honor of Carl G. Hempel*, Dordrecht, D. Reidel, 1969.

Ricoeur, P., *Temps et récit*, I. Paris, Seuil, 1983.

Ridley, M., *Animal Behaviour* (2nd edn), Boston, Blackwell Science, 1995.

Rorty, R. (ed.), *The Linguistic Turn*, The University of Chicago Press 1967.

Rorty, R., "The Future of Philosophy", R.M.Rorty (ed.), *The Linguistic Turn*, Chicago, The University of Chicago Press 1967 43–53. Reprinted from *College of the Pacific Publications in Philosophy*, I (1932), 45–62.

Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979.

Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

Rorty, R., *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989. Magyarul: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*, fordította Boros János és Csordás Gábor, Pécs, Jelenkor, 1994.

Rorty, R., *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, 1991.

Rorty, R., *Truth and Progress*, Cambridge University Press, 1998.

Rorty, R., *Megismerés helyett remény*, Pécs, Jelenkor, 1998.

S

Sartre, J.-P., *L'imagination*, Paris, PUF, 1989 (1^{re} édition: 1936).

Sartre, J.-P., *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1996 (1^{re} édition 1940).

Sartre, J.-P., *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1960 (1^{re} édition 1957).

Schaffer, J., The Metaphysics of Causation, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/causation-metaphysics>

Schama, S., *Dead certainties: unwarranted speculations*, New York, Knopf, 1991.

Schneider, H. J., „Schwerpunkt: Wie real sind die Farben?“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 4/1998, , 583–639.

Schellenberg, S., „The Situation-Dependency of Perception“, *The Journal of Philosophy*, Vol CV, Nr. 2. February 2008, 55–84.

Schulte, J., „Nachwort“, Davidson, D., *Der Mythos des Subjektiven*, Übersetzt von J. Schulte, Stuttgart, Reclam, 1993.

Searle, J., *Intentionality*, Cambridge University Press, 1983.

Sellars, W., *Science, Perception and Reality*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963.

Singer, W., Ignorabimus? – Ignoramus. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 23. 09. 2000, Nr. 222/ S. 52.

Singer, W., Das Gehirn ist ein wunderbares Organ, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25. November 2004. Nr. 276., 40–41.

Sloterdijk, P., „Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortbrief über den Humanismus“ Frankfurt, Suhrkamp, 1999. Eredeti megjelenés: *Die Zeit*, 1999 szept. 16, 15–21. Magyar fordítás: „Az emberpark szabályai. Válasz Heidegger humanizmus-levelére“, fordította Boros János, *Jelenkor*, 2000. október, 1026–1040.

Snowdon, P., „Hinton and the Origins of Disjunctivism“, A. Haddock, F. Macpherson (eds.), *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

Sober, E. and Wilson, D. S., *Unto Others: The Evolution of Unselfish Behavior*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998.

Strawson, P. F., *Individuals*, London, Methuen, 1959.

Strawson, P. F., *The Bounds of Sense*, London, Methuen, 1966.

Strawson, P. F., „At home in the 'space of reasons'. How human beings are initiated into a culture“, *Times Literary Supplement*, November 25, 1994, 12k.

Strevens, M., Mackie's Theory of Causation Revivified: New Oil in Old Jars, 2003, <http://www.class.uidaho.edu/inpc/6th-2003/papers/Strevens-long.pdf>

T

Thadden, E. v., „Wer denkt für morgen“? *Die Zeit*, 2. April 2009, Nr. 15. 33–35.

V

Varela, Francisco, *Kognitionswissenschaft –Kognitionstechnik. Eine Skizze aktueller Perspektiven*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990.

Vico, G., *Az új tudomány*, fordította Dienes Gedeon és Szemere Samu, Budapest, Akadémiai, 1979.

Vizi E. Sz. – Altrichter F. – Nyíri K. – Pléh Cs., *Agy és tudat*. (BME Kognitív Tudományi Központ, Kognitív Szeminárium sorozat. Szerkeszti Pléh Csaba – Lukács Ágnes – Racsmány Mihály) Budapest, BIP, 2002.

W

White, H., *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press, 1973.

White, H., *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press, 1978.

Wilson, E. O., *On Human Nature*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1978.

Wilson, N., „Substances Without Substrata”, *Review of Metaphysics*, XII, 1959, 521–539.

Wittgenstein, Ludwig Wittgenstein Werkausgabe, Frankfurt, Suhrkamp, 1984. (8 Bde)

Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus*, Ludwig Wittgenstein Werkausgabe Frankfurt, Suhrkamp, 1984.

Wittgenstein, L. „Bemerkungen über die Farben”, Herausgegeben von G. E. M. Anscombe, *Über Gewissheit*, Ludwig Wittgenstein Werkausgabe, Frankfurt, Suhrkamp, 1984.

Wolf, Chr., *Kassandra*, Budapest, Európa-Világkönyvtár, 1986.

3200,- F

ÁRON KIADÓ

Budapest

Mit jelent megismerni, mit tudhatunk, vannak-e a tudásnak határai, a nyelv segít vagy akadályoz a világfeltárásban, honnan ered mondataink jelentése? Könyvében a szerző ilyen és ehhez hasonló kérdéseket feszeget, miközben állást foglal számos, az ismeretelmélet területén zajló kortárs hazai és nemzetközi szakmai vitában. Nem mellesleg: ezzel egyszersmind közelebb hozza e dinamikusan fejlődő filozófiai diszciplína problémáit a hazai olvasóhoz.

