

Dombrowszki Áron

Fikcionalizmus Berkeley és Hume filozófiájában¹

Vannak olyan hétköznapi vagy tudományos diskurzusok, amelyeket mindannyian hasznosnak tartunk és nem szívesen mondanánk le róluk. Mégis, ha alaposabb vizsgálat alá vetjük őket, kiderül, hogy olyan elköteleződésekhez vezethetnek, amelyeket nem feltétlenül vállalnánk. Ilyen diskurzus például a matematika: egyikünk sem tudna boldogulni nélküle, ám sokan ódzkodunk attól, hogy a számokat létező entitásoknak tartsuk, ami viszont sok filozófus szerint használatuk elengedhetetlen feltétele lenne (Colyvan 2019).

Ilyen helyzetekben a feszültség feloldására többféle metateoretikus álláspont közül választhatunk. Az utóbbi időben talán a *fikcionalizmus* a legnépszerűbb azon alternatívák közül, amelyek nem fogadják el, hogy az adott diskurzus tényállító. A fikcionalisták a szóban forgó elmélet(ek)re olyan hasznos fikcióként tekintenek, amelynek mondatai ugyan rendelkeznek igazságértékkel, ám az állítások igazsága vagy hamissága nem releváns a diskurzus céljaira nézve. A matematika hasznos számunkra a mindennapok során – állítják –, például ki tudjuk számolni, hogy mennyit kell fizetnünk a kasszánál, emellett a kutatóknak is óriási segítséget nyújt elméleteik precíz megfogalmazásában. Az pedig, hogy ezek a mondatok esetleg a számok létezése híján szó szerint hamisak, nem von le semmit a beszédmód értékéből.

A modern fikcionalizmus megjelenését 1980-ra datálhatjuk, ekkor jelentek meg Hartry Field (1980) *Science Without Numbers* és Bas van Fraassen (1980) *The Scientific Image* című művei, amelyek már tartalmazták az álláspont legfontosabb jegyeit (Brock – Kroon – McKeown-Green 2019. 4–5; Kalderon 2005. 1; Sainsbury 2010. 152). Bár a témához szinte kizárólag problémacentrikusan szokás közelíteni, gyümölcsöző lehet megvizsgálni a fikcionalizmus történeti gyökereit is. Az ezzel kapcsolatban elérhető – nem túl terjedelmes – szakirodalomban a következő tipikus hivatkozási pontokat találhatjuk meg mint potenciális fikcionalista elődöket: a pürrhonistákat, az ókori filozófusok asztronómiai szövegeit (Ptolemaiosz, Proklosz, Simplicius),

¹ Köszönöm Faragó-Szabó Istvánnak, Schmal Dánielnek, Tózsér Jánosnak, az Eötvös Collegium Filozófia Műhelyének, és a *Magyar Filozófiai Szemle* anonim bírálójának a kézirat korábbi változatához fűzött hasznos megjegyzéseket, illetve Bartha Dávidnak és Demeter Tamásnak a szakirodalmi ajánlásokat. A tanulmány az MTA Lendület Értékek és Tudomány Kutatócsoport; valamint az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-20-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

a reneszánsz asztronómusokat (Osiander, Nicholas Ursus), Blaise Pascalt, George Berkeley-t, David Hume-ot, Jeremy Bentham-et, Friedrich Nietzschét és Bertrand Russell-t (Eklund 2019). Ez a lista korántsem teljes, ám diverzitásából már következtethetünk arra, hogy a fikcionalizmus története nem írható le egységes szellemtörténeti ív mentén, legfeljebb heurisztikusan, bizonyos gondolkodóknál lelhetünk fel olyan témákat, amelyekkel kapcsolatban elmondható, hogy valamilyen laza értelemben megfelelnek a fikcionalizmus követelményeinek.

Tanulmányomban azt vizsgálom, hogy Berkeley és Hume bizonyos témák kapcsán tekinthető-e fikcionalistának. Esetükben ugyanis a hozzáférhető szakirodalom nagyobb mennyisége miatt világosan kimutatható, hogy milyen buktatókkal járhat az, ha az analitikus filozófiában aktuálisan népszerű elméletek előfutárainak keresése közben túlzásokba esünk. Vizsgálódásaim során arra a negatív következtetésre fogok jutni, hogy Berkeley legfeljebb az oksággal kapcsolatos beszédmód tekintetében, Hume pedig csak az egyházi tanok kapcsán képviselhette a fikcionalizmus egy korai változatát. Ehhez az 1. részben felvázolom a proto-fikcionalizmus és a modern fikcionalizmus fogalmait, mindegyiket egy-egy példával illusztrálva. A 2. szakaszban Berkeley-val foglalkozom a fizikai tárgyokról, a matematikai állításokról és az okságról szóló diskurzus kapcsán, a 3. szakaszban pedig Hume-nak a fizikai tárgyokról, okságról és morálról szóló beszédmódra vonatkozó nézeteit vizsgálom. A tárgyalás közben igyekszem arra is rávilágítani, hogy miért gondolhatták egyes kutatók azt, hogy érdemes ezekkel a szerzőkkel mint lehetséges fikcionalistákkal számot vetni.

1. A fikcionalizmusról általában

Ha a modern fogalmaink szerint értelmezett fikcionalizmust próbáljuk felkutatni a régmúlt filozófusai között, igyekezetünk kudarcra lesz ítélve. Ennek fő oka az, hogy a fikcionalizmus által megkívánt – manapság bevett és elterjedtnek számító – teoretikus eszközök, mint amilyen a Quine-iánus metaontológia vagy a formális logika, nem voltak elérhetők a XX. század közepe

előtt.^{2,3} Célunk elérése érdekében ezért meg kell különböztetnünk egy olyan fikcionalizmus-fogalmat, amely a ma elterjedt jelentésénél kezdetlegesebb, ám tartalmazza azokat a jegyeket, amelyek a koncepció lényegét jelentik. E „leegyszerűsített” álláspontot fogom *proto-fikcionalizmus*nak nevezni. De ahhoz, hogy eljussunk idáig, nézzük meg először az álláspont kortárs meghatározását.

Erről azonban megoszlanak a nézetek: nagyjából mindenki egyetért egy elnagyolt meghatározásban, azonban a részletek vitatottak – így bármilyen definíciót fogadunk el, az szükségképpen önkényes lesz. Ez hatással lehet jelen tanulmány következtetéseire is, amelyek így csak az elfogadott definíció keretein belül szolgálhatnak érvényes következtetésekkel. Az alábbiakban a Frederick Kroon, Stuart Brock és Jonathan McKeown-Green (2019) által alkotott fikcionalizmus-fogalomra támaszkodva fogok bemutatni egy olyan meghatározást, amely meglátásom szerint a korábbiaknál precízebben határozza meg a szóban forgó álláspontot.

Egy diskurzusról szóló metaelméletnek három feltételnek kell megfelelnie ahhoz, hogy fikcionalistának tarthassuk. Először, eleget kell tennie a *faktualitás* feltételének, amely szerint a diskurzus mondatai propozíciókat fejeznek ki, vagyis jelentésük és igazságértékük van, alkalmasak arra, hogy a körülményeket reprezentálják. Másodszor, ahogy arra már a bevezetőben is utaltam, a fikcionalista számára a *hasznosság* kulcsfontosságú, a diskurzus igazsága vagy hamissága emellett már olyan szempont, amelytől nyugodtan eltekinthetünk. Ez választja el a fikcionalistát a realistától, az utóbbi számára ugyanis az elméletek igazságánál nincs fontosabb teoretikus erény. Végezetül, a *kvázi-fikcionalitás* feltétele adja a modern fikcionalizmus alapját: minden fikcionalista álláspont úgy tekint a szóban forgó diskurzusra, mintha az például a *Sherlock Holmes*-hoz hasonló kitalált történet volna. Bár mondhatjuk azt, hogy bizonyos

² Ugyanakkor fontos fikcionalista előzménynek szokás tartani Hans Vaihinger (1924) ún. *als-ob philosophie*-jét, amely szerint a világról fiktív modelleket alkotunk, majd, mivel ez hasznos számunkra, úgy teszünk, mintha ezek a modellek igazak lennének. Vaihinger a fentebb említett filozófiai névumok előtt alkotott a modern fikcionalizmushoz lényegét tekintve hasonló álláspontot, ám a logikai pozitivizmus térnyerése miatt álláspontja nem vált különösebben népszerűvé.

³ Egy alternatív hipotézis szerint a kortárs fikcionalizmus-fogalmat nem azért hiábavaló a korábbi gondolkodók szövegeiben keresni, mert, úgymond, nem álltak a megfelelő „filozófiai-technikai” fejlettségi szinten, hanem azért, mert éppen az analitikus filozófiában megjelent újabb metaontológiai elköteleződések által állított kihívások jelentették a motivációt a fikcionalizmus kidolgozására. Például, ha Arisztotelész nyomán úgy gondoljuk, hogy „a létezés sokféleképpen állíthatjuk”, akkor nem biztos, hogy rá leszünk szorulva arra, hogy a matematikai diskurzust fikcionálisnak tartsuk. Köszönöm ezt a meglátást Kovács Dániel Attilának.

állítások *a történeten belül* igazak (például: „Sherlock Holmes a Baker Street 221B szám alatt lakik.”), ám *a történeten kívül*, vagyis a „valóságban” ezek vagy hamisak, vagy nem ismerjük az igazságértéküket. Például, a matematikai fikcionalizmus egyik változata szerint, amikor azt mondjuk, hogy „ $2+2=4$ ”, akkor pusztán lerövidítettük azt a mondatot, hogy „Az aritmetika fikciója szerint $2+2=4$,” amely kétségkívül igaz, de az ún. *fikciós operátort* nélkülöző eredetileg elhangzott mondatunkról ez már nem mondható el.

A kvázi-fikcionalitás feltételéhez érdemes három megjegyzést fűzni. Egyrészt, a „kvázi” jelző jelentőséggel bír, ugyanis nem arról van szó, hogy szigorú értelemben azt állítanánk, hogy a matematika egy fikció, pusztán analógiákat állítunk a fikciók és a matematika beszédmódja között. Másrészt, a fikcionalista a diskurzus mondataihoz nem a hívés propozicionális attitűdjével viszonyul: feltehetően valamilyen gyakorlati célt szem előtt tartva pusztán úgy tesz, mintha azok igazak lennének, ám valójában nem köteleződik el mellettük.⁴ Végezetül, maradt egy elvarratlan szál azzal kapcsolatban, hogy a fikcionalista szó szerint hamisnak gondolja-e az elméletben szereplő mondatokat, vagy agnosztikus-e azokkal kapcsolatban. Ez attól függ, hogy az illetőt mi motiválta arra, hogy fikcionalista legyen. Ha célja elsősorban a nemkívánatos ontológiai elköteleződésektől való mentesülés volt, akkor tagadja azt, hogy az elmélet által posztulált entitások léteznének, így a róluk szóló kijelentéseket szó szerint hamisnak tartja. Vannak azonban olyanok is, akiket episztemikus kételyek vezérelnek: például nem tudják, hogy léteznek-e számok vagy sem, ezért felfüggesztik a matematikai állításokkal kapcsolatos hiteiket és inkább fikcionalista módon viszonyulnak a diskurzushoz – ők agnosztikusak maradnak. Mindkét megoldás kompatibilis a fikcionalizmus modern változatával.

Miután röviden meghatároztuk, hogy mit jelent fikcionalistának lenni és hogy milyen motivációkból érdemes ezt az álláspontot választani, már csak a fikcionalizmus módjával kapcsolatos különbségtevés maradt hátra: ezt az álláspontot ugyanis megfogalmazhatjuk deskriptív vagy preskriptív módon is. A *hermeneutikai fikcionalisták* szerint a diskurzus résztvevői, akár tudtukon kívül is, de valójában egy fiktív párbeszédet folytatnak – céljuk nem más, mint ezt explicitté tenni. Ezzel szemben szemben a *preskriptív fikcionalisták* elismerik,

⁴ Az építőmérnök például munkája során elfogadhatja a newtoni mechanikát, amely alapján egyszerű számításokat végezhet, még akkor is, ha tudja azt, hogy az elmélet hamis.

hogyan az elmélet eredetileg a valóságot leíró és az igazságot célzó diskurzus volt, képviselői pedig ebben a szellemben használják. Ám – állítja a preskriptív fikcionalista – egyszerűen helyesebben járnának el akkor, ha elkezdenének fikcióként tekinteni rá. Végezetül, a *propagandizmus* képviselői egyrészt, hasonlóan a hermeneutikai fikcionalistákhoz, azt gondolják, hogy a szóban forgó elmélet pusztán fikció, ám velük szemben ezt mégsem kívánják mindenki számára explicitté tenni, mivel meglátásuk szerint a kérdéses diskurzus csak akkor töltheti be pragmatikus funkcióját, ha a nyelvhasználó közösség egyfajta „boldog tudatlanság” állapotában marad anélkül, hogy tisztában lenne tévedésével. Például, gondolhatja azt egy filozófus, hogy a morális felelősség semmilyen esetben nem alapozható meg, de a társadalom csak akkor maradhat működőképes, ha a döntő többség mégis hisz abban, hogy morális ítéleteinknek van alapja.

Mindez még csak a felszíne annak, amit egy kortárs fikcionalista álláspont esetén meg kell határoznunk, ám a legfontosabb tulajdonságok már ebből a rövid ismertetésből is láthatók. Az elmúlt években ha valaki fikcionalista álláspontot igyekezett kidolgozni, a fenti szempontok tisztázása már alapkövetelménynek számított. Viszont ha korábbi elméleteket nézünk – különösképpen ha a jelen tanulmány szempontjából releváns XX. század előtt fellelhető fikcionalizmusokat kutatjuk – még arra sem fogunk példát találni, hogy saját álláspontját bárki a „fikcionalizmus” címkével jelölje. Nézzünk meg egy konkrét példát a múltból, amellyel kapcsolatban általában egyetértés van abban, hogy a fikcionalizmus egy korai megnyilvánulásáról lehet szó.

A késő reneszánszban megjelent egy új attitűd az asztronómiai elméletekkel kapcsolatban, amelyet legmarkánsabban Kopernikusz *De revolutionibus orbium coelestium* című 1543-as könyvének előszavában érhetünk tetten:

Már széles körben beszámoltak e munka újszerű hipotéziseiről, amelyek kimondják, hogy a Föld mozog, míg a Nap nyugalomban van az univerzum közepén. Ezen bizonyos kutatók kétségtelenül mélységesen megsértődtek. [...] Mivel [az asztronómus] semmilyen módon nem képes elérni a valódi okokat, elfogad bármilyen feltételezést, amely lehetővé teszi a mozgások helyes kiszámítását a geometria alapelveiből a jövőre és a múltra nézve is. [...] Ezek a hipotézisek nem feltétlen igazak, sőt, még csak nem is valószínűek. Éppen ellenkezőleg, ha a megfigyelésekkel konzisztens számításokat eredményeznek, akkor ez önmagában elegendő (Copernicus 1995).

Az előszót nem maga Kopernikusz írta, és feltehetően nem is az ő álláspontját tükrözte, feltételezések szerint tudomásán kívül szerkesztette hozzá Andreas Osiander. Pierre Duhem (1969) álláspontja szerint ezt követően rövid időn belül általánosan elterjedt vélekedésnek számított a reneszánsz asztronómusok köreiből, hogy az elméletek célja pusztán a jelenségek lehető legpontosabb leírása és előrejelzése.

Gideon Rosen (2005. 36) azonban felhívja rá a figyelmet, hogy Duhem következtetése még további vizsgálatot érdemel, mert egyrészt nem tűnik valószínűnek, hogy valóban olyan széles körben képviselték Osiander álláspontját, mint azt Duhem gondolta, másrészt nem is biztos, hogy a szöveg valóban fikcionalista álláspontot tükröz – lehetséges, hogy inkább *szkeptikus realizmussal* van dolgunk: az álláspont szerint bár az asztronómia elsődleges célja a valóság megismerése, a korábbi sikertelenségek tükrében célszerű visszafogottabbnak lenni és éppen aktuális formájában csak a számításokat megkönnyítő segédeszközként tekinteni rá. A szkeptikus realisták elkötelezettek az igazság feltárásában, ám bizonytalanok abban, hogy valaha is elérik a kitűzött célt.

Rosen az utóbbi kérdést illetően Peter Barker és Bernard Goldstein (1998) közös tanulmányára hivatkozik, amelyben a szerzők – Duhemmel szemben – azt az álláspontot védik, hogy Osiander valójában szkeptikus realista volt. Emellett fő érvük az, hogy más diszciplínákban, például a mechanikában vagy az optikában egyértelműen realista attitűd uralkodott, és nehezen tartják elgondolhatónak azt az elképzelést, hogy az asztronómusok fikcionalisták lettek volna, míg körülöttük mindenki más realista. Ez azonban már első pillantásra nem tűnik meggyőzőnek, Rosen pedig meg is ragadja az alkalmat, hogy vitába szálljon. Semmi akadálya ugyanis annak, hogy valaki egy adott diskurzussal kapcsolatban realista, egy másikkal kapcsolatban pedig fikcionalista lehessen – az asztronómiának meglehetek a maga speciális problémái (például bizonyos tárgyak nagy távolsága, amelyeket ebben az időszakban – optikai eszközök híján – rendkívül nehéz volt megfigyelni) ami indokot szolgáltatott arra, hogy más elméletekkel szemben alacsonyabb elvárásokat támasszanak a kitűzött célok tekintetében.

Érdemes kiemelni továbbá, hogy Osiander szoros kapcsolatot ápolt a wittenbergi humanista értelmiségi körrel, akik vagy elvetették Kopernikusz heliocentrizmusát, vagy legalábbis szemel

hunytak felette. Az álláspont mellett azonban technikai okokból – annak matematikai egyszerűsége miatt – mégis elkötelezettek maradtak, annak ellenére is, hogy legfontosabb innovációit elutasították. Osiander előszava pedig már önmagában sokatmondó, hiszen még ha kompatibilis is a szkeptikus realizmussal a jelenségek leírására és előrejelzésére szorítókozó pragmatista célkitűzés, azok a kijelentések viszont már sokkal inkább a fikcionalizmus felé húznak, miszerint az asztronómus „bármilyen feltevést elfogad, amely a mozgások pontos kiszámítását lehetővé teszi” (Copernicus 1995, idézi Rosen 2005. 37), ha pedig empirikusan ekvivalens rendszerekkel szembeesül, akkor egyéb szempontokat figyelmen kívül hagyva azt fogadja el, amelyiket „könnyebb megragadni” (Copernicus 1995, idézi Rosen 2005. 38). Rosen szerint tehát Osianderről joggal feltételezhetjük, hogy nem szkeptikus realista, hanem inkább fikcionalista volt.

De valóban elterjedt álláspont volt a fikcionalizmus a reneszánsz asztronómusok körében? Ugyan találunk még olyan gondolkodókat, akik ezt az álláspontot képviselték, például Nicholas Ursust, arra pedig vannak jelek, hogy legalábbis széles körben *ismert* volt a pozíció, viszont koránt sem volt domináns olyan mértékben, ahogyan azt Duhem állítja. Hovatovább, Kepler és Galileo feltűnésével a reneszánsz fikcionalizmus gyors hanyatlásnak indult. Descartes idejében az asztronómiai realizmus már egyeduralkodónak tekinthető álláspont volt.

Több dolgot is érdemes kiemelni Rosen elemzésében. Mindenekelőtt, azzal kapcsolatban jobbra egyetértés uralkodik, hogy a reneszánsz asztronómia egyike azon kevés területeknek, ahol legitim módon beszélhetünk egyfajta fikcionalizmusról. Ám már látható, hogy a reneszánsz asztronómusok által képviselt álláspont meglehetősen különbözik attól, amit fentebb a fikcionalizmus modern formájaként jellemeztem. Fikciós operátornak vagy egyéb nyelvfilozófiai megoldásnak, ami a diskurzust pragmatikailag vagy szemantikailag elválasztaná a többitől nincs nyoma, ahogy az sincs meghatározva, hogy hermeneutikai vagy preskriptív fikcionalizmusra gondoltak-e a szerzők. De attól még, hogy e részletek nincsenek kidolgozva, megvizsgálhatjuk azt, hogy megfelel-e annak a három feltételnek, amit fentebb megállapítottunk. Ami a faktualitást illeti, annak ellenére, hogy nincs expliciten tisztázva, következtethetünk arra, hogy az asztronómusok jelentést tulajdonítottak Kopernikusz rendszerének, valamint azt gondolták, hogy mondatai lehetnek igazak vagy hamisak is. Ami a hasznosságot illeti, nincs nehéz dolgunk, e

tekintetben ugyanis expliciten fogalmazzuk: nem az igazság, hanem a hasznosság volt döntő számukra. A kvázi-fikcionalitás azonban olyan feltétel, amelynek valószínűleg csak a fikcionalizmus modern formái képesek megfelelni,⁵ erre vonatkozó szövegrészletet nem is találhatunk a reneszánsz szövegekben. Vizsgálódásunk céljaival összhangban járunk el emiatt akkor, ha a harmadik feltételtől eltekintünk, és amikor a fikcionalizmus elődeit kutatjuk, pusztán a faktualitás és az igazságértékek relevanciáját nélkülöző hasznosság tulajdonságait igyekszünk fellelni.

2. Fikcionalizmus Berkeley filozófiájában

Berkeley esetében a fizikai tárgyak mibenléte, valamint a matematika tárgyainak létezése kapcsán ébredhet fel egyesekben a gyanú, hogy – kimondatlanul is –, de a fikcionalizmus korai formáját vázolta fel a *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről* (továbbiakban *Alapelvek*) című munkájában. Nézzük meg röviden, hogy mi Berkeley vállalkozása és hogy miért gondolhatjuk róla azt, hogy filozófiája a proto-fikcionalizmus egy változata.

Az *Alapelvek* bevezetésének célja az, hogy megmutassa az absztrakt ideák lehetetlenségét – a vizsgálódás tétje pedig nagyobb, mint azt első látásra gondolnánk, ugyanis végül az ideáktól függetlenül létező fizikai tárgyakkal kapcsolatos antirealizmusba torkollik. A szerző mindenekelőtt fontolóra veszi azokat a motivációkat, melyeket az absztrakt ideák létezése mellett szokás felhozni és megmutatja, hogy az absztrakt ideák nem segítik elérni azokat a célokat, amikre korábban bevezették őket (§6–21). Berkeley szerint azt szokás gondolni, hogy az elme képes absztrakt ideákat létrehozni azáltal, hogy elvonatkoztat a dolgok egyedi sajátosságaitól és csak azokat tartja meg, ami közös bennük. Ám ilyen ideákat lehetetlen alkotni, azoknak ugyanis inkonzisztens tulajdonságokkal kéne bírniuk. Vegyük például a háromszög absztrakt ideáját és tegyük fel a kérdést: rendelkezhetünk-e egy olyan ideával, „amely sem nem ferdeszögű, sem egyenlő oldalú, sem egyenlő szárú, sem pedig egyenlőtlen oldalú, hanem egyidejűleg mindegyik és egyik sem (§13)?” Berkeley szerint a válasz triviális: nincs ilyen ideánk, inkább arról van szó,

⁵ Leszámítva a Stephen Yablo (2001) által képviselt figuralizmust, amely amellet, hogy nem tartalmaz fikciókra történő explicit hivatkozást, a szóban forgó diskurzus mondatait sem szószerinti, hanem metaforikus kijelentéseknek tartja. Emiatt vitatott az is, hogy a figuralizmus valóban fikcionalista álláspont-e, vagy inkább csak a fikcionalizmussal rokon elképzelés.

hogy egy egyedi ideát használunk arra, hogy a hasonló fajtájú ideák helyett álljon, ez az, amit általános ideának nevezhetünk.

A bevezetést követően kisebb gondolati ugrás következik, itt Berkeley először felhívja rá a figyelmet, hogy a gondolatokkal, érzetekkel, ideákkal, indulatokkal vagy képzelettel kapcsolatban senki nem vonja kétségbe azt, hogy ezek csak az elmében léteznek. Ám a szerző szerint a megfigyelőtől függetlenül létező fizikai tárgyak is beilleszthetők ebbe a sorba, létezésük feltételezése ugyanis az absztrakt ideák doktrínáján nyugszik – tehát végsősoron nem léteznek.

Ezen a ponton érkezünk el Berkeley talán leghíresebb téziséhez, amely szerint csak az létezik, amiről tapasztalatunk van, másképpen: „lenni (esse) és észlelni (percipi) számunkra ugyanaz” (§3). Ideákon kívül azonban semmit nem tudunk észlelni: ha az előttem lévő asztalt veszem szemügyre, akkor láthatom annak formáját, színét, érezhetem a keménységét, megkopogtatva hallgatom a hangját – ám ezeken az egyedi észleleteken kívül nem tudom tapasztalni a „mögötte meghúzódó” fizikai tárgyat – a materiális szubsztancia értelmében véve –, amely így nem is létezik.⁶ Továbbá, az elmefüggetlen anyag vagy fizikai tárgy fogalma egyenesen ellentmondásos: próbáljunk elgondolni minden észlelőtől függetlenül létező tárgyakat – igyekezetünk eleve kudarcra lesz ítélve, hiszen legalább egy észlelő (mi magunk) mindenképpen elgondolja azt, vagyis nem lesz elmefüggetlen. Végezetül érdemes megemlíteni, hogy oldja meg Berkeley a tárgyak folyamatos létezésének problémáját: az eddigiek alapján ugyanis úgy tűnik, hogy amint hátat fordítottam az asztalomnak, az – észlelő híján – megszűnt létezni. Ez nem tűnik valószínűnek. Szerencsére azonban ez nem következik az elméletből, ugyanis a szerző szerint Isten mindent észlel minden pillanatban, így a fizikai tárgyak megőrizhetik a létezésüket akkor is, amikor az individuális létezők tapasztalataiban azok nem jelennek meg.

Berkeley több kapcsolódó problémát is tárgyal, mint a szubsztancia mibenléte vagy az elsődleges és másodlagos tulajdonságok locke-i megkülönböztetése, majd rátér a lehetséges ellenvetések megválaszolására, melynek során tovább pontosítja saját nézeteit is. Itt érkezünk el

⁶ Kortárs terminológiát használva mondhatjuk azt, hogy Berkeley volt a *nyalábelmélet* egyik első, klasszikus képviselője. Az álláspont szerint „(1) Nem léteznek szubsztrátumok, nincsen semmi, ami a tulajdonságokat hordozná. (2) Egy fizikai tárgy nem más, nem több, mint tulajdonságainak együttese vagy nyalábjá (Tözsér 2009. 69–70).”

az §51–52. szakaszokhoz, amelyek több, a fikcionalizmus történetét kutató filozófus figyelmét is felkeltették (például Kroon – Brock – McKeown-Green 2019; Sainsbury 2009; Varzi 2013). Berkeley e bekezdésekben reflektált arra a körülményre, hogy bár hétköznapi beszélgetéseink során lépten-nyomon használunk fizikai tárgyakra utaló állításokat, ezek – feltéve, hogy a fentiekben nem tévedett – hamisak. Gondolhatnánk azt, hogy itt a szerző a hétköznapi diskurzus radikális reformját sürgeti, ám Berkeley egy másik úton indul el:

Ezeknek az elveknek az alapján nem azt kell többé mondanunk, hogy a tűz melegít vagy a víz hűsít, hanem azt, hogy a szellem melegít és így tovább. Vajon nem méltán nevetnék-e ki az olyan embert, aki így beszél? De bizony, válaszolom; e dolgok felől *tanult emberek módjára kell gondolkodnunk, és a tanulatlanok módjára kell beszélnünk*. Mert azok is, akiket a bizonyítás meggyőzött a kopernikuszi rendszer igazságairól, ennek ellenére úgy beszélnek, hogy a Nap felkel, lenyugszik vagy delelőre áll; és ha ezzel ellentétes stílust erőltetnének a köznap beszédben, az kétségkívül nevetségesnek tünne. Elég egy kicsit is elgondolkodni a mondottakon, és nyilvánvalóvá lesz, hogy a közönséges nyelvhasználat semmiféle zavart vagy változást nem szenvedne tanaink elfogadásával (§51, kiemelés az eredetiben).

Majd valamivel általánosabban így folytatja az §52-ban:

Az élet köznapi dolgait illetően minden kifejezés megtartható – bármilyen hamis legyen is egyébként szigorú elméleti értelemben – addig, amíg megfelelő érzéseket vagy hajlandóságot kelt bennünk arra, hogy úgy cselekedjünk, ahogyan jólétünkhöz szükséges. Sőt ez elkerülhetetlen, mert a kifejezések helyes használatát a szokás szabályozza, tehát a nyelv a közkeletű véleményekhez igazodik, ezek pedig nem mindig a legigazabbak. Ennélfogva még a legszigorúbb filozófiai okfejtések során is lehetetlen olyannyira megváltoztatnunk az általunk beszélt nyelv hajlamát és szellemét, hogy semmi fogódzót ne adjunk a kákán is csomót keresőknek, akik mindenütt nehézségeket és következetlenségeket látnak. A tárgyilagos és éles elméjű olvasó azonban egy fejtegetés tárgyából, összefüggéseiből és hangvételeiből ki fogja tudni hámozni az értelmét, szemet hunyva eközben ama pontatlan beszédmódok felett, amelyeket a szokás elkerülhetlenné tett.

Első pillantásra talán valóban úgy tűnhet, hogy az idézett szöveghelyeken Berkeley a fikcionalizmus egy korai változatát fogalmazza meg: a valóság igaz természetét, miszerint nem léteznek észlelőtől független fizikai tárgyak, már az előző oldalakon bemutatta, ugyanakkor a róluk szóló beszédet mégsem kívánja elvetni, hiszen az haszonnal jár számunkra. Ezzel a proto-

fikcionalizmus egyik kritériumát már teljesítette is. Úgy tűnik, hogy a faktualitás feltételét szintén kielégíti, hiszen Berkeley sehol nem tesz utalást arra, hogy a hétköznapi beszédmód értelmetlen volna, vagy ne tudnánk eldönteni, hogy e mondatok igazak-e vagy sem.

De levonhatjuk-e ezek után a konklúziót, hogy Berkeley a fizikai tárgyakra szóló diskurzust illetően fikcionalista volt? Az 1. szakaszban már a reneszánsz asztronómiával kapcsolatban láthattunk példát arra, hogy az ilyen következtetések elhamarkodottak lehetnek: bár végül hamisnak bizonyult a feltételezés, de akár a szkeptikus realizmus egyik változatáról is lehetett volna szó. Ezúttal is érdemes körültekintőnek lenni, mert alaposabb vizsgálat után hipotézisünk elvetésére kényszerülünk.

Berkeley ugyanis nem gondolta azt, hogy filozófiai álláspontja szembehelyezkedik hétköznapi vélekedéseinkkel. A hétköznapi beszédmódból nem következik semmi a tárgyak ontológiájára vonatkozóan, így Berkeley szellemében is szó szerint igaznak tarthatjuk azt asztalokról, székekről vagy hegyekről szóló állításokat, hidat képezve ezáltal a filozófiai és a hétköznapi diskurzus között. A szerző szerint csak olyan alkalmakkor kerülünk konfliktusba az elméletével, amikor a filozófusok használnak olyan kifejezéseket mint az „anyag” vagy „szubsztancia”, ami valamilyen tapasztalatunktól függetlenül létező dolog létezését implikálja.

Ahhoz azonban, hogy Berkeley-t legalább valamilyen kezdetleges fikcionalizmushoz lehessen kötni, elképzeléseinek legalább a következő feltételeket kellene kielégítenie (Sainsbury 2009. 156). Egyrészt azt, hogy a mindennapok során fizikai tárgyakra tett kijelentéseink azt implikálják, hogy léteznek elmefüggetlen entitások – ez, mint láttuk, szerinte nem így van. Másrészt, hogy a beszélők ennek következtében hamis kijelentéseket tesznek – ezzel kapcsolatban Berkeley némileg ambivalens, hiszen a fenti idézetből is kitűnik, hogy meglátása szerint ezek „nem mindig a legigazabbak” (§52). De nem sokkal később, az §54. pontban már így ír:

Bizonyos értelemben persze valóban elmondható, hogy az emberek hisznek az anyag létezésében: tudniillik valóban úgy cselekszenek, mintha érzeteik közvetlen oka, amely minden pillanatban hat rájuk és oly megfoghatóan jelen van számukra, valamiféle érzéketlen, nem gondolkodó létező volna. Azt azonban el sem tudom képzelni, hogy e szavak alapján bármiféle jelentést világosan felfognának, és határozott elméleti véleményt formálnának róla.

Az idézett szövegrészlet minden valószínűség szerint nem a hétköznapi nyelv szemantikájáról szól – vagyis nem tartalmaz arra vonatkozó információt, hogy Berkeley igaznak vagy hamisnak tartja-e a diskurzust –, inkább egy feltételezés a beszélők nyelvhasználati gyakorlatairól: azok az ontológiailag reflektálatlan nem-filozófusok, akik az anyagról tesznek mindennapi kontextusokban állításokat, a témáról való ismereteik hiányában nem rendelkezhetnek olyan jól-definiált fogalmakkal, amelyek ontológiailag is elkötelezőek lennének; egyszerűen csak követik a nyelvhasználati szokásokat.

Mivel Berkeley szerint a fizikai tárgyakra szóló hétköznapi beszédmód teljes mértékben elfogadható, és azt sem állítja egyértelműen, hogy használói téves hitekkel rendelkeznek vagy hamis állításokat tesznek, így nem jelenthetjük ki azt, hogy fikcionalista lenne a diskurzus vonatkozásában. Ehhez legalább annyit el kellene ismernie, hogy a hétköznapiak során használt mondataink szó szerint véve hamisak, a beszélők pedig hibát követnek el akkor, amikor ezeket a világról tett igaz állításoknak gondolják – ám vonakodik attól, hogy ilyen messzire menjen. Ehelyett Berkeley felmenti a hétköznapi beszélőt, az általuk tett kijelentéseket pedig szemantikailag nyitottnak gondolja, amely semmiféle metafizikai elköteleződést nem tartalmaz a létezők természetére vonatkozóan, vitája ezért csak a filozófusokkal van, akik rendre téves interpretációját nyújtják annak, amit a laikusok mondanak. Jegyezzük meg, hogy Berkeley-nak valószínűleg nincs igaza abban, hogy a hétköznapi beszélők ennyire „ártatlanul” használnák a nyelvet, és a legtöbben valószínűleg vissza is utasítanák a szerző idealista interpretációját, a filozófusokkal egyetértésben. Ám annak eldöntése során, hogy egy történeti álláspont tekinthető-e fikcionalista elődnek metodológiai elvként azt tartom követendőnek, hogy az elméletet abban a formájában ítéljük meg, ahogyan azt a szerző előterjesztette.⁷ A Berkeley szándékai szerinti olvasatban pedig elmélete nem felel meg azoknak a kritériumoknak, amelyeket a fikcionalizmussal szemben támasztottunk.

Bár a fizikai tárgyakkal kapcsolatban nem nevezhetjük annak, a matematikai beszédmód esetében még mindenképpen vizsgálatra méltó Berkeley pozíciója. A szerző az *Alapelvek* §118.

⁷ Azok, akik vitatják ezt az elvet, a következőképp okoskodhatnak: a hétköznapi nyelvhasználat igenis elkötelezi a beszélőt az anyag létezésére, ami Berkeley szerint hiba, javaslata alapján pedig az a legjobb, amit tehetünk, ha használat miatt ennek ellenére is megtartjuk a beszédmódot, ám nem tekintjük tényleirónak, hiszen az pusztán egy fikció. Az *Alapelvek* ilyen értelmezése valóban arra vezethet minket, hogy Berkeley elmélete fikcionalista, ám ez expliciten ellentmond annak, amit a szerző állít, ezért kérdéses, hogy mit nyerünk ezzel az eredménnyel.

szakaszától lát hozzá a kérdés vizsgálatának, és már a téma felvezetésében is jelzi, hogy bírálni fogja a beszédmódot, mert annak alapelveiben egy rejtett hibát találhatunk. Ez pedig nem más, mint a számok létezésének elfogadása, ezeket ugyanis Berkeley absztrakt ideáknak tekinti, amelyek létezését már a bevezetésben elvetette: „Feltehetjük tehát, hogy az aritmetikai elméleteknek, ha elvonatkoztatjuk őket a számjegyeiktől és nevektől, mindenfajta gyakorlati felhasználhatóságtól, valamint az egyes megszámlált dolgoktól, egyáltalán nincs semmiféle tárgyuk (§120).” Berkeley nem vonja kétségbe, hogy a matematika a hétköznapiak során hasznos, sőt, nélkülözhetetlen segédeszközt jelent, de csak addig van értelme, amíg a gyakorlati céljaink eléréséhez közelebb visz, vagy szemantikai értelemben: amíg a számnevek partikuláris tárgyakat helyettesítenek. „Pusztán önmagukért tanulmányozni [a számokat] épp annyira volna bölcs és célszerű dolog, mintha valaki a nyelv eredeti szándékát és hasznát figyelmen kívül hagyva, szavak meddő kritikájára vagy teljességgel verbális okoskodásokra és vitákra vesztegetné az idejét (§122).” A szerző az aritmetikához hasonló álláspontra helyezkedik a geometria kapcsán is. Eközben expliciten bírálja a geometria tisztán teoretikus részeit, amelyek nem alapozhatók meg *a posteriori*, mint például a végtelen oszthatóság.

Abból a néhány szakaszból, amit a kérdésnek szentel (§118–133), úgy tűnik, hogy Berkeley a matematika és geometria kapcsán sem tekinthető fikcionalistának. Egyrészt, ahogy azt fentebb láthattuk, ha a matematikát vagy a geometriát pusztán önmagáért tanulmányozzuk, és például számelméleti fejtegetéseket vagy a végtelennel kapcsolatos téziseket kívánunk felállítani, a szerző szerint tévúton járunk: ezekben a régiókban nem folytathatunk tényállító diskurzusokat. Bár ez ígéretes első lépés lehetne egy fikcionalista álláspont felé, Berkeley nem kívánja megőrizni a beszédmódot, mert azt egyszerűen nem tartja hasznosnak. Másrészt, a matematika vagy geometria alkalmazott területeivel kapcsolatban realista, álláspontja szerint a számnevek egyszerűen egyedi dolgokat jelölnek (ld. §118), például ahogy egy adott szituációban az ötös szám öt darab almát helyettesít. A matematikát tehát Berkeley szerint konkrét esetekben van értelme *alkalmazni*, ilyenkor pedig nem is merülnek fel a vonatkozó filozófiai problémák.

Van azonban még egy utolsó téma, amellyel érdemes lehet foglalkozni, ez pedig az okságról szóló hétköznapi beszédmód. Ennek kapcsán P. J. E. Kail (2011) feltételezi azt, hogy Berkeley valamiféle fikcionalista pozíciót képviselhetett. Kail vizsgálódásait szintén az §51–52.

szakaszokra történő hivatkozással kezd, ám ezek tartalmát egyből be is ágyazza Berkeley tágabban vett nyelvfilozófiai elképzeléseibe.⁸ E tekintetben ugyanis mindeképp kiemelendő, hogy Berkeley szerint az észlelt tárgyak közti viszonyok elsősorban *szemantikaiak*. „A természeti világ Isten nyelvén konstituálódik, a kutatók feladata pedig ennek interpretálása (Kail 2011. 35).” Ha pedig szemantikai viszonyokról van szó, akkor tipikusan a jel és jelölet kapcsolatának vizsgálatára szokás fókuszálni. Ezen a ponton általában különbséget tesznek természetes és konvencionális jelek között. A füst például természetes módon jelöli a tüzet, míg a „macska” címkével konvencionális módon jelölünk egy állatfajtát. Berkeley filozófiájában azonban nincsenek természetes jelek: mivel tagadja, hogy az ideák között léteznének oksági viszonyok, így minden jel és jelölet közti kapcsolatot esetlegesnek, konvencionálisnak tekint.

Fontos emellett azt is kiemelni, hogy az *Alapelvek* bevezetésében – némileg megelőlegezve a beszédaktus-elmélet fő tézisét – a szerző leszögezi, hogy a nyelvhasználat céljai közül a reprezentáció csak egy, ráadásul nem is a legalapvetőbb, hiszen „vannak más célok is: ha például valamilyen indulatot akarunk felkelteni, valakit egy cselekedetre ösztönözni vagy attól elriasztani (§20)” szintén a nyelvet használjuk. Mivel a természetben lejátszódó események nyelviek, így azok célja sem kizárólag bizonyos információk közlése, Isten ugyanis szem előtt tartja az emberek jólétét: gyakran olyan cselekedeteket igyekszik elősegíteni, amelyek a jó elérését célozzák. Az erős hőérzetet például értelmezhetjük úgy, távolodjunk el annak forrásától, mert fájdalomérzetet *okozhat*. Ahhoz pedig, hogy ilyen módon megérthessük Isten üzeneteit, óhatatlanul is be kell kapcsolódnunk az okság-diskurzusba, még akkor is, ha éppenséggel tudjuk, hogy az hamis.

A fentiek miatt azt gondolom, hogy Berkeley az oksággal kapcsolatban megalapozottan nevezhető preskriptív fikcionalistának: a beszédmód ugyan reprezentációs, teljesítve ezzel a faktualitás követelményét, valójában inkább gyakorlati célok motiválnak bennünket akkor, amikor oksági viszonyokról beszélünk. Bár Berkeley tagadja azt, hogy az ideák közt lennének

⁸ A filozófiatörténész Kail vizsgálódásait érdemes lehet összevetni a fentebb vázolt analitikus filozófusok munkamódszerével. Míg Sainsbury, Varzi vagy Kroon, Brock és McKeown-Green konkrét szöveghelyek elemzésére szorítkozott, addig Kail Berkeley egész filozófiájának kontextusába ágyazta a releváns szövegeket, távolabbi kapcsolódási pontokat tárt fel, elmélyültebb megközelítése révén pedig képes volt olyan eredményre jutni, amire a problémacentrikus vizsgálódásokhoz szokott analitikusok nem voltak képesek. Meglátásom szerint ezért a jövőben az ilyen jellegű vizsgálódásokhoz célszerű lehet olyan történészek bevonása, akik az adott korszakban vagy gondolkodóban jártasak.

oksági viszonyok, a róluk szóló diskurzust mégis hasznosnak tekinti, hiszen számunkra hasznos cselekvéseket és pszichológiai állapotokat indíthatnak bennünk.

3. Fikcionalizmus Hume filozófiájában

Térjünk rá ezek után Hume szövegeinek vizsgálatára, akinél valószínű, hogy sikerrel járhatunk, hiszen filozófiájáról ismert, hogy kiterjedt szerepet játszanak benne a különböző fikciók: Selby-Bigge az *Értekezés az emberi természetről* című műhöz szerkesztett indexében a „fikció” kifejezés 17 előfordulását listázza (Hume 1973. 662). Attól azonban óvakodnunk kell, hogy ezekből Hume esetleges fikcionalista attitűdjére vonatkozóan bármiféle elhamarkodott következtetést vonjunk le. Nem triviális ugyanis az, hogy a szerző milyen értelemben használja a kifejezést: a hume-i fikciók valamilyen téves vagy hamis dologra vonatkoznak? Vagy egyáltalán nem megy szembe a fikció az igazsággal? Egyet jelent-e Hume-nál valaminek a fiktív voltát állítani azzal, hogy a kérdéses entitás nem létezik?

A kortárs filozófiai szövegekben a fikció fogalmához óhatatlanul ontológiai konnotációk társulnak, bizonyos előfordulásoknál ez Hume esetében sincs másként; a kifejezés néha a „képzeletbeli” szinonímájaként szerepel, vagyis azokat a tárgyakat jelöli, amelyeket pusztán elképzelünk. Például az *Értekezés* I. könyv III. részének 9. szakaszában Hume megkülönbözteti az értelem és a képzelőerő működését, utóbbi tárgyaira a képzelőerő pusztán *fikcióiként* is hivatkozik (Traiger 1987, vö. Hume 1976. 159) – ezeknek a tárgyaknak természetesen nem tulajdoníthatunk objektív létezését Hume szerint, ám ez nem kapcsolódik az általunk keresett fikcionalista attitűdhöz.

Emellett Hume egy speciális jelentéssel is használja a „fiktív” vagy „fikció” szavakat több jelenségre vonatkozóan: a szín, a mozgás, az egyenlőség és az időtartam ideái kapcsán. Utóbbi az *Értekezésben* az első – és egyúttal legjobban kidolgozott – előfordulása a hume-i fikcióknak. Ezt az ideát a laikusok és a filozófusok egyaránt alkalmazzák nem változó tárgyakra, ám Hume szerint ez tévedés: az időtartam ideáját mindig csak változó tárgyakból meríthetjük. „Ideáink mindig azokat a tárgyakat vagy benyomásokat adják vissza, amelyekből származnak, és sohasem jelenítenek meg más tárgyakat, sohasem lehet átvinni őket más tárgyakra, hacsak nem valamilyen fikció révén (Hume 1976. 67–68).” Vagyis csak arra alkalmazhatjuk az ideát, amiből

azt valamilyen módon ki is tudjuk nyerni. Az idézetben a „fikció” kifejezés szinte biztosan nem képzeletet jelent. Itt, és a fentebb felsorolt hasonló előfordulásoknál, Hume olyan fikciókról beszél, amelyekben a közös az, hogy az ideát nem nyerhetjük ki abból a tárgyból, amire alkalmaztuk. Olyan speciális ideákról van tehát szó, amelyeket hibás alkalmazásból merítünk, legjobban talán a „pontatlan” vagy „helytelen” kifejezéssel lehetne visszaadni a szerző szándékát (Traiger 1987. 392), vagyis önmagában a „fikció” szó előfordulásából elhamarkodott volna bármiféle fikcionalista állásfoglalásra következtetni.

Hume – Berkeley-hoz hasonlóan – különbséget tesz a laikusok és filozófusok fiktív nyelvhasználatai között: míg előbbit ártalmatlan tévedésnek tartja, amely természetes velejárója a nyelvhasználatnak, a filozófusok fikcióit elítéli, ők ugyanis tovább haladva a fikciók mentén további téves következtetésekre jutnak (Traiger 1987. 395, 397). Hume attitűdje azonban a laikusok fikcióival szemben sem éppen pozitív, egyszerűen arról van szó, hogy ezektől nem tudunk megszabadulni. Ahhoz azonban, hogy Hume-ot fikcionalistának tarthassuk az időtartam, a szín, a mozgás vagy az egyenlőség kapcsán, szükséges volna legalább annak elismerése, hogy ezek hasznos fikciók.

Vannak azonban ennél tipikusabb területek is, amelyeknél fel szokott vetődni Hume esetleges fikcionalizmusa: (i) az okság, az azonosság és egység; (ii) a fizikai tárgyak; (iii) valamint a moralitás és vallás. Az alábbiakban ezeket a lehetőségeket is megvizsgálom.

Achille C. Varzi (2013) mutatja be Hume-ot az (i) témakör kapcsán úgy, mintha fikcionalista lett volna. Hume álláspontját az okságról talán nem kell bemutatni: a szerző szerint tapasztalatunk csak a tárgyak egymást követő téridőbeli érintkezéséről lehet, ám az okságnak nem tulajdoníthatunk objektív realitást, hiszen az események közti szükségszerű kapcsolatot semmilyen tapasztalatból nem meríthetjük. Ennek következtében pedig az okságnak az iménti empirista meghatározáson kívül – ti. két dolog szabályszerű téridőbeli együttjárása – más értelmes fogalmát nem konstruálhatjuk meg. Mégis, hajlamaink miatt úgy teszünk, mintha valós metafizikai relációról lenne szó, enélkül ugyanis nem tudnánk rendezetté tenni a tapasztalatunkat. Hasonló a helyzet az azonosság-problémával is: a tárgyak szemmel láthatóan változáson mennek át az idő elteltével: a gyümölcskosárban hagyott barackok rothadásnak indulnak, otthonunk felújítás híján amortizálódik, bőrünkön ráncok jelennek meg miközben

testünk összes sejtje kicserélődik – milyen alapon mondhatjuk ezekről a tárgyokról vagy saját magunkról, hogy e változások ellenére időben megőrizték azonosságukat? Hume szerint erre nincs semmilyen alapunk, kizárólag változatlan dolgok esetén lehet azonosságról beszélni, ilyen, teljes mértékben konstans objektumok azonban legfeljebb a képzeletünkben létezhetnek (Varzi 2013. 141). Hasonlóan áll a helyzet a személyes azonosság speciális esetével is:

Az emberi szellemnek is merőben fiktív azonosságot tulajdoníthatunk, ugyanúgy, ahogy a növényi és állati testeknek. Ennélfogva az eredete sem lehet más szellemünk azonosságának, hanem ennek is abból kell származnia, hogy képzelőerőnk hasonló módon foglalatoskodik hasonló tárgyakkal (Hume 1976. 348; idézi: Varzi 2013. 141).

Végül, az egység és sokaság kérdését illetően Hume szintén fikciókra hivatkozik, álláspontja szerint ugyanis bár a sokaságoknak – például három sakkfigurának a táblán – hajlamosak vagyunk objektív létezését tulajdonítani, valójában kizárólag azok az egyedi dolgok léteznek, amelyek e sokaságot konstituálják:

Nyilvánvaló, hogy az önmagában vett létezés csak az egységet illeti meg, és hogy a számos egységből összetett sokaságról kizárólag az összetevő egységekre való tekintettel lehet kimondani, hogy önmagában véve létezik. [...] Hiába válaszolják erre, hogy voltaképpen a kiterjedés bármely meghatározott mennyisége is egység, mert ez olyan egység volna, mely végtelenül sok törtrésze bontható, és nem lehet felosztás útján kimeríteni. Ezen az alapon akár a húsz embert is *egységnek tekinthetnénk*. Sőt, az egész földteke vagy az egész világegyetem is *lehetne egység*. Az egység szó merőben fiktív megnevezéssé válik, s a szellem az általa összegyűjtött tárgyak bármilyen mennyiségére alkalmazhatja; az ilyen egység éppúgy nem létezhet, mint a sokaság, hiszen valójában maga is sokaság (Hume 1976. 59).

Varzi ezek után röviden meghatározza, hogy meglátása szerint Hume milyen értelemben nevezhető fikcionalistának a fenti tárgykörök vonatkozásában, szembeállítva Berkeley-val, akit szintén fikcionalistának tart. Varzi (2013. 142) szerint míg a Berkeley-féle fikcionalizmus „alapvetően ontológiai, szigorú quine-i értelemben véve”, addig Hume-nál a fikció nem tárgyakra vonatkozik, hanem bizonyos elvekre, amelyek összefogják az ideáinkat egységes tapasztalatokká: olyan mentális mechanizmusokra, amelyek végén az okság, azonosság vagy egység ideája keletkezik képzeletünkben. Szemben a Berkeley-nak tulajdonított

fikcionalizmussal, Varzi szerint a hangsúlyok Hume-nál inkább ott vannak, hogy milyen hibákat vagy zavarokat követünk el a tapasztalat megalkotása során, a metafizikai kérdés pedig (ti. hogy mi létezik?) sokkal kevésbé releváns (Varzi 2013. 142–143).

Meglátásom szerint Varzi két hibát követ el: egyrészt, túl tágra szabja a fikcionalizmus határait, aminek következtében arra a téves következtetésre jut, hogy Berkeley fikcionalista. Hume esetében ugyanígy meglehetősen elhamarkodott ilyen következtetéseket levonni, kiváltképp az idézett szövegekre alapozva. Azokban ugyanis Hume – Berkeley-val ellentétben – nem beszél diskurzusokról, érdeklődésének homlokterében sokkal inkább a kognitív mechanizmusok, mint a nyelvhasználat és ennek ontológiai vonzatai állnak. Másrészt, az utilitás kapcsán is meglehetősen szűkszavú: bár tény az, hogy a képzelet segít bennünket az egységes tapasztalat megalkotásában, ennyiben tehát hasznos, a szerző azonban nem annyira a pozitív szempontokat emeli ki, mint inkább kritikai attitűddel viseltetik irántuk. Varzi leginkább arra alapozza ítéletét, hogy az idézett szövegrészekben a „képzelet” vagy „fikció” kifejezések szerepelnek, ám nem vet számot azzal a problémával, hogy a fikció esetleg mást is jelenthet Hume-nál, mint ahogy ma a hétköznapiak során értjük. A szakasz elején azonban láthattuk, hogy Hume speciális jelentéssel használja a kifejezést, így annak előfordulásából nem következtethetünk a metateoretikus fikcionalizmus attitűdjére. Mivel azonban Hume rendkívül szűkszavú saját álláspontját illetően, mérsékelt javaslatom szerint célszerű agnosztikusnak maradni azzal kapcsolatban, hogy az okság, azonosság és egység terén tekinthető-e fikcionalistának. (Hasonlóan vélekedik Brock – Kroon – McKeown-Green 2019. 104 is.)

Berkeley hatást gyakorolt Hume filozófiájára a fizikai tárgyak létezésével kapcsolatban, az erről szóló szöveghelyekben – hasonlóan az iménti témákhoz – hivatkozik arra, hogy a tárgyak pusztán a képzeletünk fiktív termékei. Nem állíthatjuk azt, hogy ideákon kívül léteznének fizikai tárgyak is. Ám ahogy azt már láthattuk, Hume a fikciót nem ugyanabban a jelentésben használja, mint manapság a hétköznapi diskurzusokban vagy akár a fikcionalistáknál elő szokott fordulni: nála inkább arról van szó, hogy amikor az elménk az egyes ideákból tárgyakat konstruál, e tárgy-ideáknak nincs megfelelőjük a valóságban, így érdemes szkeptikusnak lennünk a létezésükkel kapcsolatban. Ám Hume nem a fizikai tárgyakat nevezi fikciónak, hanem azt a gondolkodási folyamatot, amely során előállnak a róluk alkotott összetett ideáink (Sainsbury 2009. 157).

Hume-ot abban az esetben tarthatnánk fikcionalistának a fizikai tárgyakra vonatkozó beszédmóddal kapcsolatban, ha a hit helyett valamilyen más attitűddel viszonyulna a diskurzushoz, feloldva ezzel a feszültséget aközött, hogy részt vesz a diskurzusban és ezzel együtt nem ismeri el annak igazságát, vagy legalábbis nem gondolja azt, hogy az állításokban szereplő kifejezések ténylegesen referálnának tárgyakra (uo.). Hume azonban meglehetősen explicit azzal kapcsolatban, hogy ezt a feszültséget nem képes vagy nem kívánja feloldani: „ámde ilyenkor nemcsak *kiagyaljuk* ezt a folyamatosan létező valamit, hanem *elhisszük* is, hogy van ilyen” (Hume 1976. 285); majd egy későbbi szakaszban: „közvetlen és teljes ellentét van eszünk és érzékeink között, vagy pontosabban szólva, az okokból és okozatokból levont következtetéseink és ama következtetéseink között, amelyek a testek folyamatos és független létezéséről győznek meg bennünket” (Hume 1976. 313). Hume ugyan ennek ellenére még gondolhatta volna azt is, hogy bár deskriptív értelemben tényleg szó szerint, igaz módon értjük a fizikai tárgyakra szóló beszédet, normatív értelemben nem így kéne eljárunk – ám erre vonatkozó passzusokat a szövegben nem találunk. A legbiztosabb állásfoglalás az, ha ez esetben is inkább agnosztikusak maradunk Hume pozícióját illetően.

Végezetül, a vallással kapcsolatban is érdemes megvizsgálnunk Hume esetleges fikcionalizmusát, főként olyan szöveghelyek alapján, amelyeket a *Tanulmány az emberi értelemről* című munkájában találhatunk. Ez a vizsgálódási irány az eddigiektől eltérően nem a „fikció” vagy „képzelet” kifejezések előfordulására alapoz, hanem Hume attitűdjére a diskurzussal kapcsolatban, ami miatt valószínűbb, hogy pozitív eredményre juthatunk. A szerző nem ismeri el természetfeletti entitások létezését, így a csodákkal és isten létezésével kapcsolatban is szkeptikus, aminek egyenes következménye, hogy tagadja az egyház által hirdetett vallási tanokat. Hume szerint a teológusok saját ügyüket nehezítik azzal, hogy a vallást episztemikus vállalkozásnak tekintik,⁹ Isten létezését pedig racionális alapon próbálják bebizonyítani: „a vallásfilozófusok [...] azzal próbálkoznak, hogy mennyiben tudnák a vallást észokokra helyezni, s ezáltal az ilyenfajta szorgos és tüzetes vizsgálatokból magától értetődően eredő kételyeket nemhogy eloszlatnák, hanem még inkább fokozzák (Hume 1995. 129).”

⁹ Az episztemikus vállalkozás fogalmához lásd Tözsér 2018.

Ám még ha a teológiára mint igazságigénnyel fellépő diskurzusra elutasítóan is tekint, Hume megfontolja annak a lehetőségét, hogy vajon tágabb társadalmi kontextusban hozhat-e morális hasznót a vallás megléte – ezzel a kérdéssel kapcsolatban pedig már nem olyan egyértelmű az álláspontja (Demeter 2015. 196). Hume a *Tanulmány* XI. fejezetének elején több helyen is azt állítja, hogy az erényes élethez nincs szükség arra, hogy Isten létezését elfogadjuk, ugyanakkor egy későbbi szakaszban rávilágít az álláspont gyengeségére és úgy tűnik, változtat a pozícióján:

Te arra következtetsz, hogy a vallásos tanoknak és érveléseknek nem lehet hatásuk az életre, mert nem volna szabad, hogy hatással legyenek rá. De nem veszed figyelembe, hogy az emberek másként gondolkodnak, mint te, az Isten létezésébe vetett hitből számos következtetést vonnak le, s feltételezik, hogy az Istenség nagyobb büntetéssel sújtja a vétket, és nagyobb jutalmakat oszt az erénynek, mint amit a természet megszokott folyamatában tapasztalunk. Hogy ez a feltevésük helyes-e vagy sem, az nem számít. Az életükre és magatartásukra tett hatása ettől még ugyanaz marad. És akik megpróbálják ezekből az előítéletekből kijózanítani az embereket, lehetnek felőlem jó bölcselkedők, de jó polgároknak és politikusoknak nem tarthatom őket, hisz a szenvedélyek egyik béklyójától megszabadítják az embereket, ám ugyanakkor a társadalmi törvények megszegését egy szempontból könnyebbé és biztonságosabbá teszik (Hume 1995. 141).

Bár korábbi feltételezéseink Hume esetleges fikcionalizmusával kapcsolatban nem bizonyultak alátámaszthatónak, a fenti passzusról már megalapozottabban állíthatjuk azt, hogy a vallási fikcionalizmus egy korai változatával van dolgunk: bár a hittételeket nem vagyunk képesek racionálisan igazolni, emiatt a szkepticizmus volna a kívánatos attitűd, ám a vallásnak mégis van más – nem episztemikus – haszna a társadalomban, nevezetesen a büntől való elrettentő ereje, ami végső soron kívánatossá teszi a diskurzus megőrzését (Demeter 2015. 198; ld. még Demeter 2021). Ráadásul Hume itt a fikcionalizmusnak egy igen ritka változatát, a propagandisztikus fikcionalizmust vázolja fel, hiszen a vallás a kívánt hatást csak akkor éri el, ha az emberek őszintén hisznek benne.

4. Összefoglalás

A fikcionalizmust kutató filozófusok a problémacentrikus vizsgálódások mellett egyre inkább érdeklődnek az elmélet kialakulásának történeti előzményei iránt. Az előfutárok közt vannak

ugyan ígéretes jelöltek – mint amilyen például a reneszánsz asztronómusok attitűdje –, de még ezekben az esetekben sem tudunk szisztematikus gondolati ívet húzni a kortárs fikcionalizmus és az elődök között: Harthy Field és Bas van Fraassen feltehetően olyan eredeti eredményeket prezentáltak saját korai fikcionalizmusuk megalkotásakor, amelyre a történeti elődök nem voltak számottevő hatással (Rosen 2005. 56–57). Amikor a múlt gondolkodóihoz igyekszünk társítani proto-fikcionalista attitűdöt, inkább független, elszigetelt esetekről beszélhetünk, amelyek a legkülönbözőbb okokból alakulhattak ki, a legtöbb esetben ráadásul a feltételezett fikcionalizmus még csak nem is helytálló – ahogy azt a jelen tanulmányból is láthattuk.

A fentiekben igyekeztem rámutatni, hogy Varzi feltételezésével szemben Berkeley nem tekinthető fikcionalistának sem a fizikai tárgyak, sem a matematikai diskurzus kapcsán, ahogyan Hume esetén is elhamarkodott lenne arra következtetnünk, hogy az okság, azonosság és egység vagy a fizikai tárgyak vonatkozásában fikcionalista lett volna, annak ellenére, hogy e témák tárgyalása során expliciten hivatkozik fikciókra. Ám Kaillel egyetértésben úgy gondolom, hogy Berkeley az okságról szóló diskurzus tekintetében lehetett fikcionalista, Demeter feltételezését pedig – miszerint Hume a vallás tekintetében képviselhette az álláspontot – azzal egészítettem ki, hogy ez esetben a fikcionalizmus egy ritka formájával, az úgynevezett propagandisztikus fikcionalizmussal találkozhattunk.

A kezdeti feltételezések tükrében mindez talán csekély eredménynek tűnhet, ám ez nem jelenti azt, hogy hiábavaló lett volna vizsgálódásunk. A modern fikcionalizmus ugyanis még olyannyira új jelenség, hogy taxonómiája, definíciói gyakran változnak. E meghatározások precízebbé tételében is segíthetnek a retrospektív vállalkozások, tanulmányom így reményeim szerint nemcsak a történeti, hanem a kortárs kutatásokhoz is tartalmaz hozzájárulást.

Irodalom

- Barker, Peter – Goldstein, Bernard 1998. Realism and Instrumentalism in Sixteenth Century Astronomy: A Reappraisal. *Perspectives on Science*, 6/3. 232–257.
- Berkeley, George 1985. Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről. Ford.: Fehér Márta. In: uő.: *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Budapest, Gondolat Kiadó. 147–272.

- Colyvan, Mark 2019. Indispensability Arguments in the Philosophy of Mathematics. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/mathphil-indis/>
- Copernicus, Nicholas 1995. *On the Revolutions of the Heavenly Spheres*. Ford.: Charles Glenn Wallis. Prometheus Books.
- Demeter Tamás 2015. Natural Theology as Superstition: David Hume and the Changing Ideology of Natural Inquiry. In: Demeter T. – Murphy K. – Zittel C. (szerk.) *Conflicting Values of Inquiry: Ideologies of Epistemology in Early Modern Europe*. Boston, Brill Academic Publishers. 176–199.
- Demeter Tamás 2021. Fodor's Guide to the Humean Mind. *Synthese*. <https://doi.org/10.1007/s11229-021-03028-4>
- Duhem, Pierre 1969. *To Save the Phenomena: An Essay on the Idea of Physical Theory from Plato to Galileo*. Ford.: E. Donald – C. Maschler. Chicago, Chicago University Press.
- Eklund, Matti 2019. Fictionalism. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition). <https://plato.stanford.edu/entries/fictionalism/>
- Field, Harthy 1980. *Science without Numbers*. Princeton, Princeton University Press.
- Hume, David 1973. *A Treatise of Human Nature*. Oxford, Oxford University Press.
- Hume, David 1976. *Értekezés az emberi természetről*. Ford.: Bence György. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Hume, David 1995. *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford.: Vámosi Pál. Budapest, Nippon Kiadó.
- Kail, P. J. E. 2011. Causation, Fictionalism and Non-Cognitivism: Berkeley and Hume. In: Silvia Parigi (szerk.) *George Berkeley: Religion and Science in the Age of Enlightenment*. Dordrecht, Springer. 31–40.
- Kalderon, Mark Eli 2005. *Fictionalism in Metaphysics*. Oxford, Clarendon Press.
- Kroon, Frederick – Brock, Stuart – McKeown-Green, Jonathan 2019. *A Critical Introduction to Fictionalism*. London, Bloomsbury.
- Rosen, Gideon 2005. Problems in the History of Fictionalism. In: Mark Eli Kalderon (szerk.) *Fictionalism in Metaphysics*. Oxford, Clarendon Press. 14–64.
- Sainsbury, R. Mark 2009. *Fiction and Fictionalism*. London, Routledge.
- Sainsbury, R. Mark 2010. Fiction and Acceptance-Relative Truth, Belief, and Assertion. In: Frank Lihoreau (szerk.) *Truth in Fiction*. Frankfurt, Ontos Verlag. 137–152.
- Tózsér János 2009. *Metafizika*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Tózsér János 2018. *Az igazság pillanatai*. Budapest, Kalligram.
- Traiger, Saul 1987. Impressions, Ideas, and Fiction. *Hume Studies*, 13/2. 381–399.
- Vaihinger, Hans 1924. *The Philosophy of „As If”: A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*. Ford.: Charles K. Ogden. England, Routledge.
- Van Fraassen, Bas 1980. *The Scientific Image*. Oxford, Oxford University Press.
- Varzi, Achille C. 2013. Fictionalism in Ontology. In: C. Barbero – M. Ferraris – A. Voltolini (szerk.) *From Fictionalism to Realism*. Cambridge, Cambridge Scholars Publishing. 133–151.
- Yablo, Stephen 2001. Go Figure: A Path Through Fictionalism. *Midwest Studies in Philosophy*, 25/1. 72–102. <https://doi.org/10.1111/1475-4975.00040>