

# **Filozófia! 1.**

## ***Bevezetés a filozófiai gondolkodás módjába – Thomas Nagel segítségével***

*A filozófia mint a világ dolgairól való következetes, szisztematikus és tudatos gondolkodás mai tudásunk szerint hozzávetőleg két és félezer évvel ezelőtt alakult ki az antik görög világban. Az ókorban indult története során a rendszeres gondolkodás többek között a tudományok kialakulásához és fejlődéséhez, a fizikai világ egyre tágabb és mélyebb feltárásához, a modern technológiákhoz, az új típusú gyógyítási módokhoz és a modern demokráciákhoz vezetett, mely utóbbi a benne élő milliárdnyi embernek az emberiség történetében példátlan mértékben és módon biztosított békét, biztonságot, emberi méltóságot és jólétet. Az emberi gondolkodás történetének tanulmányozása és továbbadása által a nyugati demokráciák saját magas fejlettségű kultúrájuk és civilizációjuk kialakulását, a demokratikus emberi világ „kognitív” eredetét és saját fennmaradásuk egyik feltételét kutatják és tanítják.*

### **Filozófia!**

**A** filozófia gondolkodás, története pedig a gondolkodás története. A világ dolgairól és magáról a világról azt kérdezi, hogy „mi az?” és „miért az?”, illetve „miért van?” és „miért így van?”. Felteszi azt a kérdést is, hogy mi a gondolkodás és mi a filozófia. Miért vagyunk, miért vagyunk itt, és miért inkább itt vagyunk most és nem itt máskor, ott most avagy ott máskor? Miért van a világ, és van-e értelme létezésének, és benne a mi ittlétünknek? Miért gondolkodunk, miért gondolkodunk a gondolkodásról, miről gondolkodunk, honnan tudjuk, hogy mi az, amiről gondolkodunk, és az, amiről gondolkodunk, valóban az-e, amiről úgy véljük, hogy gondolkodunk. Hogyan férünk hozzá a gondolatokhoz, saját gondolatainkhoz és másokéhoz? Láta valaki a gondolatokat vagy tapintotta azokat? Ha nem láttuk és nem tapintottuk gondolatainkat, akkor mi a biztosítékunk, hogy ténylegesen léteznek gondolatok, és mi magunk gondolkodunk? Mi a biztosítékunk, hogy más emberek gondolkodnak, és nem csak mi magunk, mindenki más pedig csak gondolattalanul működő gépezet? Mi a viszonya gondolkodásunknak a cselekvésekhez, a nyelvhez és a körülöttünk lévő világhoz? Mitől igazak gondolataink vagy nyelvi kifejezéseink? Mondhatjuk, hogy egy cselekedet jobb, mint egy másik? Van-e olyan, hogy „jószág”, avagy csak a cselekedetek és intézmények lehetnek jók vagy rosszak?

E kérdések és számtalan további hasonló vajon egyenrangúak, egymástól függetlenek, avagy egyes kérdések megválaszolása függ más kérdésekre adott válaszainktól? Vannak-e köztük értelmes és értelmetlen kérdések? Egyáltalán válaszolhatunk-e minden vizsgálódás és gondolkodás előtt az „értelmesség” vagy „értelmetlenség” kérdésre, és ha igen, milyen kritériumok szerint? Tudjuk-e eleve, hogy mitől értelmes egy kérdés, avagy először az itt felsorolt kérdésekre és még sok másra kell megkísérelnünk a válaszolást? Ha nem tudjuk eleve, hogy valami mitől értelmes, akkor hány és milyen típusú kérdés meg-

válaszolása után tudjuk majd megmondani? Ha eleve tudjuk, hogy egy kijelentés vagy kérdés értelmes, akkor honnan tudjuk eleve, minden megfontolás és vizsgálódás előtt?

Wilfrid Sellars amerikai filozófus mondta: a filozófia a legtágabb értelemben vett gondolkodás a legtágabb értelemben vett világ dolgairól. Akinek ez a meghatározás megfelel, annak már „csak” olyan kérdésekre kell választ adnia, hogy mit ért tágasságon, és mitől lesz valami legtágabb, azaz aminél nincs tágabb, továbbá mitől tág egy gondolkodás, ráadásul a világot hogy lehet a legtágabban venni, és mit jelentene a világot tágan venni, de mégsem a legtágabban. Természetesen Sellars sem vélhette úgy, hogy ezzel meghatározta volna, hogy „mi a filozófia”, hiszen akkor számos művét nem írta volna meg.

A filozófiát napjainkban ugyanúgy nem kívánja senki sem meghatározni, mint ahogy a modern korban általában is felhagytunk azzal, hogy meghatározzuk egyes dolgok „lényegét” vagy „definiáljuk” azokat. Talán annyit mondhatunk kiindulásképpen, hogy a filozófia az elme önmagára is reflektáló szüntelen tevékenysége. Mindenki gondolkodik, de a filozófiai módon gondolkodik tudja, folytonosan tudatosítja, hogy gondolkodik, foglalkozik azzal a ténnyel, hogy gondolkodik, és hogy gondolkodik gondolkodásán, továbbá gondolkodik gondolkodásának a világhoz, a többi emberhez, a társadalomhoz, saját viselkedéséhez való viszonyáról, miközben azt is tudatosítja, hogy ez a viszony éppen a tudatosítással maga is változik, és ezáltal a filozófus világ-viszonya és önmagához való viszonya különbözik a reflektálatlan viszonytól.

*Óriások vállán álló törpék vagyunk, mondják időnként, utalva arra, hogy a filozófiai gondolkodás nem lehetséges saját története, saját történetének ismerete nélkül. A filozófia hosszú történeti folyamatban alakult ki, és enélkül filozófia sem lenne mai értelemben. Ha nem ismerenénk a filozófia történetét, akkor legfeljebb kortárs tudósok lehetnénk, de nem filozófusok. A kortárs tudomány is elképzelhetetlen a filozófia, vagyis a gondolkodás története nélkül, de egy tudósnak nem kell ismernie sem tudománya, sem a filozófia történetét.*

A filozófia gondolkodás, és bár újra meg újra felröppen a filozófia végének vagy halálának híre, miután az ember nem hagy föl a gondolkodással, önmaga és a világ megértésére való törekvésével, így a filozófia sem fog soha véget érni. A filozófia végével a gondolkodás és vele az ember érne véget, legalábbis az az ember, amelyet a nyugati kultúrában, kultúra által, azt alakítva megismertünk.

Óriások vállán álló törpék vagyunk, mondják időnként, utalva arra, hogy a filozófiai gondolkodás nem lehetséges saját története, saját történetének ismerete nélkül. A filozófia hosszú történeti folyamatban alakult ki, és enélkül filozófia sem lenne mai értelemben. Ha nem ismerenénk a filozófia történetét, akkor legfeljebb kortárs tudósok lehetnénk, de nem filozófusok. A kortárs tudomány is elképzelhetetlen a filozófia, vagyis a gondolkodás története nélkül, de egy tudósnak nem kell ismernie sem tudománya, sem a filozófia történetét. Egy kémikusnak elegendő a kémiai anyagok tulajdonságait, egymásra hatását, az atomok kapcsolódási lehetőségeit, a folyamatok hatásmechanizmusait ismerni ahhoz, hogy akár jó vegyész is legyen belőle. Ezzel szemben a filozófust az különbözteti meg minden más gondolkodótól és a természettudóstól, hogy kutatja a filozófia történetét is, tudni szeretné azt is, hogy a múltban milyen kérdéseket fogalmaztak meg, és milyen módon milyen válaszokat adtak rájuk. Ez ugyanis segíti többek közt abban, hogy ne menjen be zsákutcának bizonyult gondolatvezetési síkatorokba.

A gondolkodás történetét ismerő gondolkodó számára az is nyilvánvaló, hogy magának a filozófiának a fogalma ugyanúgy változott az évszázadok során, mint az általa vizsgált problémák jellege is. A Szókratész előtti görögöket a változás és változatlanság, a mozgás kérdése érdekelte, az, hogy milyen anyagból áll a világ. A kisázsiai Milétoszban az i.e. 6. században élő Thalészt tartják az első filozófiai gondolkodónak. Platón híradása szerint „amikor Thalész a csillagokat figyelte és közben a kútba esett, egy trák szolgálólány gúnyolódott vele: tudni akarja, mi van az égen, és nem veszi észre, ami a lába előtt van”. A filozófus a kútban meglepőnek tűnő helyzet, de Platón komolyan veszi, mikor azt mondja, „ugyanaz a gúny illethet mindenkit, akik a filozófiában élnek. Mert egy ilyennek a mellette lévő és szomszédja rejtve marad, nem csak abban, amit tesz, hanem szinte abban is, hogy azt sem tudja, hogy az ember, vagy valami más élőlény [...] Ha a bíróság előtt vagy bárhol arról kell beszélnie, hogy mi van a szeme előtt, nevetést vált ki, nem csak a trák nőknél, hanem másoknál is; tapasztalatlanságból esik a kútba és mindenféle zavarba; ügyetlensége visszataszító és az együgyűség látszatát kelti.” De aztán Platón nem hagyja ennyiben, hiszen maga is filozófus, aki az emberi tevékenységek legmagasabbjának tartja a filozófiai gondolkodást, ezért így folytatja: „Azt keresi, hogy mi az ember, mit kell tennie és elszenvednie”. Thalészt azért tartja már Platón és Arisztotelész az első filozófusnak, mert nála már nem a dolgok, hanem a dolgok lényegének megismeréséről van szó. Nem a konkrét hegyek, vizek, növények érdeklík, hanem azt kérdezi, mi van, milyen eredet és elv van mindezek mögött. Mi mindennek a lényege, honnan jön, miből ered? Mi annak az elve, hogy valami keletkezik, van, fennmarad és elpusztul? Válasza meglepőnek tűnhet, hiszen azt mondja, „a víz mindennek az eredete”. Ezt az állítást nem a mai fizikai tudományok szemszögéből kell megítélni, hanem azt kell látnunk, hogy a világ egyetlen őselvét kereste, és valami olyanban feltételezte, amely látható, és mindenben benne van; úgy találta, hogy a víz minden eredete, de a mód, ahogy mindenben benne van, nem látható. A filozófia Thalésztől kezdve a látható mögötti nem-láthatót kereste, azt, ami a láthatóhoz vezetett, ahhoz, ami itt van előttünk. A víz nem őanyag, hanem az eredet mitikus hatalma, amely isteni eredetű. Ezt fejezi ki egy másik mondata, mely szerint „minden tele van istenekkel”. A világ nem egymás melletti dolgokból áll, hanem egységes elv működik benne, isteni hatalom. Ez a gondolkodásmód kivezet a mítoszok világából: a világnak mélysége van, az istenek valójában a valóság mélységére utalnak.

A filozófia Szókratész előtti kezdeteinél megjelenik a létezés és a valamivé válás el- lentéte, melyhez való gondolati viszonyulás kétféle lehet, és ezt jól kifejezi a két ellentétes gondolkodásmódot megalapító Parmenidész (i.e. 6. sz., Elea, Dél-Itália) és Hérakleitosz (i.e. 6–5. sz., Epheszosz, Kis-Ázsia). Parmenidész szerint a filozófiai igazság szemben áll azzal, ahogy a világot a hétköznapiakban látjuk. Először is azt hiszik az emberek, hogy az egyes dolog az igazán valós, és nem figyelnek az egészre, amelyben az egyes létező tud. Továbbá a világ tele van ellentmondásokkal, és az emberek elfelejtik, hogy minden ellentmondásban egység van, amelyben egyáltalán kialakulhat az ellentmondás. Harmadszor a hétköznapiakban az elmúltot tartjuk a tulajdonképpeni létezőnek, pedig abban a nemlétezés is megjelenik. Az egyes azért egyes, mert nem más. Az ellentmondásban tagadják egymást a dolgok. Az elmúlt egyszer nem volt, és egyszer nem lesz. Ezáltal a hétköznapi tekintet egyszerre lát a létre és a nemlétre, önmagában szétszakadt és kettős. Ezáltal az, amit létezőnek tart, nem lehet a valóság, hanem csak látszat. A filozófusnak kell ezen a látszaton átlátnia, és a valódi igazságot megtalálnia. A filozófus a létet keresi. „A lét létezik.” – állítja. Ezzel azt mondja, hogy létezik egy valódi valóság, amelyből minden ered és ami mindent fenntart. Aki a valóságot meg akarja érteni, annak az örökre és a mindig létezőre kell tekintenie.

Parmenidésszel szemben lép föl Hérakleitosz, aki látván a világ ellentmondásait (éj–nap, nyár–tél, háború–béke, jólét–éhezés, halandó–halhatatlan), hangsúlyozza, hogy ez a valóság valódi lényege. Az ellentmondásosságot a tengervíz képével fejezi ki. A ten-

gervíz a legtisztább és a legszennyezettebb, a halak számára iható és éltető, az ember számára ihatatlan és elveszejtő. A folyó ugyancsak az ellentmondásosság képe: „Azokkal, akik a folyóba lépnek, mindig más víz folyik szemben.” A valóság mélyén ellentmondás van, „A háború mindennek az atyja, mindennek a királya.” A világ szétszakított világ. Az ellentmondás tagjai egymásra vonatkoznak, az élő ember a halottat érinti, az ébrenlévő az alvót. Az ellentmondások összekapcsolják a dolgokat, és az ellentétes dolgok egymásba átalakulnak. „A hideg felmelegszik, a meleg lehül”, vagy „a halhatatlanok halandók, a halandók halhatatlanok, egymásnak élük halálukat, és egymásnak halják életüket”. Az egész világ egyetlen körforgás. Ugyanakkor a változások mögött mélyebb harmónia van. „A láthatatlan harmónia erősebb, mint a látható”, „Az egymástól távolodó egyesül, a különbözőkből létrejön a legszebb harmónia”.

Platón a biztos megismerést, a megismerés világkapcsolatát és a világ szerkezetének megismerhetőségét a téren és időn kívüli ideákkal látta biztosíthatónak. Arisztotelész a természettel foglalkozó tanulmányokat is a filozófia részének tartotta, és ez a nézet egészen az újkorig tartott. A filozófusok saját koruk által fölvetett kérdéseken és problémákon gondolkodva természetesen másként gondolkodtak, mint elődeik. Minden korszaknak más a gondolkodásmódja, és a gondolkodásról, tehát a filozófiáról való felfogása is. A huszadik század első felében a tudományosság kérdése állt a középpontban, míg ma a gondolatok és a nyelv részletes vizsgálata, az agy-tudat probléma vagy az új technológiák által fölvetett etikai kérdések jelentik a filozófia érdeklődésének középpontját.

A filozófia olyan kérdéseket tárgyalt története során, hogy létezik-e Isten, mikor és mitől igaz egy kijelentés, mit jelent egy tárgyat megismerni, továbbá hogyan kell felfogni a tudat és az agy kapcsolatát, szabad-e az emberi lény, és elgondolható-e megvalósíthatóan a társadalmi igazságosság.

Nyilvánvalóvá vált, hogy Isten létezése bebizonyítható azoknak, akik hisznek létezésében, és hogy mindig hozhatók olyan érvek, amelyek ezzel szemben meggyőzik azokat, akik nem hisznek benne. Kérdés lett, hogy mi a hit és a tudás kapcsolata. Kézenfekvő, hogy a tudás nem pusztán hit, hiszen régen azt hitték, a föld lapos, hitük tehát hamis volt. De előfordulhat, hogy valaki hisz valamit, és az véletlenül igaz, például: azt hiszi minden további evidencia nélkül, hogy fia fog születni,; ha tényleg fia lesz, nem jelenti, hogy ez a korábbi hite egyben tudás is volt. Felmerül tehát a kérdés, mi különbözteti meg az igaz hitet a tudástól, továbbá, ha eldöntjük, mit tekintünk tudásnak, vajon valaha rendelkezett-e vagy rendelkezhet-e vele. A filozófusok egy része az agyat és a tudatot azonosnak tekintik, mások két különböző valaminek.

További kérdés a szabadság. Ha genetikai szerkezetünk és felnövekvésünk környezete meghatároz bennünket, akkor hol a helye a szabadságnak? Bizonyos cselekedeteket megteszünk, másoktól tartózkodunk. Ténylegesen mi határozzuk meg cselekedeteink irányát, avagy biológiai és társadalmi értelemben teljesen determináltak vagyunk? Vannak általános kritériumaink, hogy mely cselekedetek jók, és melyek rosszak, avagy mindenki szabadon dönthet, hogy mit cselekszik? A szabadság a jó választás feltétele és lehetősége, avagy a szabadság azt jelenti, hogy bármit cselekedhetünk? Léteznek etikai tények, amelyek a gondolkodótól és cselekvőtől függetlenül fennállnak mint jók vagy rosszak?

A kérdések tárgyalásainak természetesen van néhány jellemzője, ami filozófiává teszi azokat. Az egyik, hogy a filozófia a racionális igazolás által támogatott kijelentéseket fogadja el. A világról, önmagunkról, jóról és rosszról, Istenről mindenkinek lehet véleménye, ám egy filozófus csak azokat a kijelentéseket fogadja el, amelyeket érveléssel alá tud támasztani. A másik jellemző, hogy a filozófia állításai általánosak. A filozófus nem konkrét tudást keres, nem azt kérdezi, hogy mikor jött létre a világegyetem, hanem azt, hogy mit jelent egyáltalán tudni valamit. A filozófus továbbá fölteszi a kérdést, mit jelent, hogy valami tárgyként jelenik meg számunkra, és vajon a tárgyak egyáltalán léteznek-e rajtunk kívül. A filozófia továbbá tisztázza a fogalmakat. Mit jelent egy fogalom,

mikor mondhatjuk, hogy egy fogalom önmagán kívül valami másra vonatkozik, és hogyan történik ez. Továbbá, mikor lehet egy fogalmat használni és mikor nem, milyen jelentéstartalmai vannak egy fogalomnak, és hogyan változik az a szövegösszefüggések függvényében. Habár ez utóbbi kérdések átvezetnek már az irodalmi vagy nyelvtani szövegértelmezés kérdéseihez.

A filozófiai gondolkodás módjának megismeréséhez és elsajátításához vezető egyik lehetséges út, hogy végigtekintünk a gondolkodás történetének legfontosabb problémáin, melyek a gondolkodók szerint minden embert a legjobban kell foglalkoztassanak, hiszen azzal kapcsolatosak, hogy mik és kik vagyunk, miért vagyunk itt, és milyen képességekkel rendelkezünk, hogy ilyen kérdéseket egyáltalán fölteszünk, és milyen válaszokra vagyunk képesek.

### A gondolkodástörténet „nagy” kérdései

A szaktudományok olyan kérdéseket tesznek föl, olyan problémákat fogalmaznak meg, amelyek nemigen jutnak eszébe azoknak, akik nem jártasak az adott tudomány területén. Nem valószínű, hogy túlságosan sok embert foglalkoztatna, melyek a szubatomi részecskék és milyen fizikai tulajdonságaik vannak. Az egysejtűek anyagcseréje vagy a mesterséges intelligencia problémái sem merülnek föl spontán az emberek legtöbbször gondolkodásában, de még csak a tudomány metodológiai problémái sem. Ezzel szemben vannak bizonyos alapkérdések, amelyeket minden ember fölvet. Többek közt ezekkel a kérdésekkel foglalkozik a filozófia; kérdésekkel, amelyek nem egy-egy szaktudomány tárgyköréhez tartoznak, hanem amelyek valamilyen módon minden embert érinthetnek. Mondhatnánk, a filozófia az ember sorskérdéseit tematizálja két és félezer éve kialakult és azóta történetileg és szisztematikusan alakuló nyelven, nemritkán magának e nyelvnek a megkérdőjelezésével is.

Az ember ifjú korától föltesz olyan kérdéseket, hogy mi végre vagyunk a világon, mit tudhatunk, mi az anyag, mi a tér és mi az idő, mi a szám, mit tudhatunk a világegyetem, a lét és létezés eredetéről, mi a tudat, és van-e a mi tudatunkon kívül más tudat is, mik a helyes cselekvés kritériumai, mi az igazságosság és általánosan megfogalmazható-e, hogy mi igazságtalan, van-e élet a halál után, mi a nyelv, és a nyelv szerkezete befolyásolja-e gondolkodásunkat, vagy akár az éppen itt említett kérdéseket, mi az ember, és helyes-e egyáltalán így a kérdéseket fölteni. (1)

Ezek a kérdések a tudatos és szisztematikus gondolkodás kiindulópontjai, és ahhoz, hogy a nagy filozófiai problémákat megértsük, ezeket a kérdéseket magunknak kell fölvetnünk, át kell éreznünk eme kérdések számunkra való közvetlen, életbevágó fontosságát, drámaiságát. Általában azok a diákok kezdenek el egyetemi tanulmányaik során szisztematikusan is filozófiával foglalkozni, akik ezeket a kérdéseket annyira fontosnak tartják, hogy minden egyéb előtt és helyett ezekre akarják figyelmüket összpontosítani.

A filozófia tanulmányozásának csupán akkor van az egyes ember számára értelme, ha először maga fölteszi ezeket a kérdéseket, sőt saját egyéni drámájaként élte át azokat. Ha úgy érezte, nem tud továbbmenni, nem tud továbbgondolnod mindaddig, amíg ezeket meg nem oldotta. E tanulmányok alapja a problémák közvetlen megfogalmazása: ez minden filozófia, minden filozófiai megértés forrása.

A későbbiekben következik a filozófia történetének tanulmányozása, hogy megismerjük, miként tették föl előttünk ezeket a kérdéseket, és milyen megoldási javaslatokat dolgoztak ki rájuk. Ésszerű tehát a filozófia történetét és ehhez kapcsolódóan a jelenkor filozófiáját tanulmányoznunk. Megtudhatjuk, hogy nem csak mi teszünk föl kérdéseket, nemcsak mi problematizáljuk életvilágunkat, hanem ezt teszik már néhány ezer éve. A kérdések talán korábban másként hangzottak, más nyelven fogalmazódtak meg. Ahhoz, hogy megértsük a korábbi filozófiai problémafelvetést, meg kell ismernünk korábbi korok nyelvét, kultúráját, történetét, tudományát.

A problémamegoldási javaslatok sokféleségéből rájöhethetünk, hogy korántsem adhatók könnyedén kézenfekvő és mindenki számára elfogadható válaszok. Ebből a felismerés-

ből újabb és újabb kérdések generálódhatnak: miért nem adható végérvényes válasz a filozófiai kérdésekre, vagy legalábbis a filozófiatörténet tanúsága szerint eddig miért nem adtak mindenkit kielégítő válaszokat? A kérdés föltevésének módjában van a hiba, a nyelvben, amelyen a kérdést megfogalmazzuk, avagy talán nem is kaphatunk vagy találhatunk semmiféle értelmes választ kérdéseinkre?

Gondolkodásunknak a filozófia történetéhez és a jelenkor filozófiájához való viszonya külön filozófiai téma. Nem gondolkodhatunk úgy, mintha előttünk és velünk párhuzamosan mások nem gondolkodnának ezeken a kérdéseken, vagyis a filozófiatörténet és a kortárs filozófia ismerete nélkül. De ha csak ezeket ismerjük, és nem kezdünk magunk is gondolkodni, akkor fennáll a veszélye, hogy a nagy gondolkodók gondolati súlya maga alá temeti saját gondolkodásunkat és kezdeményezéseinket. Nem lehet filozófiát művelni csak a filozófiatörténet művelésével, ugyanakkor nem lehet filozófiát művelni filozófiatörténet nélkül sem.

Amikor a következőkben néhány alapvető filozófiai kérdést vizsgálunk meg Thomas Nagel segítségével, pusztán a kérdések tartalmi oldalát tekintjük, és nem részletezzük a filozófiatörténeti megoldási javaslatokat. Az érdekel bennünket, ahogy ezek a kérdések ma fölmerülnek. A problémák legnagyobb részét az emberiség mind a mai napig nem tudta megoldani. Ez azonban nem riaszthat el bennünket, hogy tematizáljuk, megismerjük és megoldási javaslatokat keressünk rájuk. Ha ugyanis ezt nem tesszük meg, akkor egyfajta szellemi kiskorúságban maradunk és mások fognak ezekkel a kérdésekkel foglalkozni, helyettünk is. Ha pedig foglalkoznak vele, miközben mi amatőrök maradunk ebben, a maguk megoldási javaslatait fogják nekünk tálalni, és bármikor fennállhat a veszélye, hogy egy óvatlan történelmi pillanatban ránk fogják kényszeríteni a válaszaikat úgy, hogy mi ezt észre sem vesszük. Ha nem foglalkozunk mi magunk személy szerint saját gondolatainkkal, akkor nemcsak nem lesznek saját gondolataink, de mások saját gondolatai fogják a mi saját gondolkodásunkat és tetteinket irányítani. Vagyis gondolati és cselekvési értelemben is szolgálkává válunk. A felszabadító tudatot az adja, hogy szolgorsba is csak mi magunk dönthetjük magunkat, azzal a restséggel, mellyel már a felvilágosodás filozófusai is vádolták kortársaikat. Ugyanígy csak mi, saját magunk, egyenként és személyre szabottan vívhatjuk ki saját gondolati és cselekvési szabadságunkat. Senki nem fogja ezt helyettünk megtenni, és nem is leszünk filozófiai, sőt valójában „humánus” értelemben saját gondolatát gondoló, szabad cselekvő lények, ha mi magunk személy szerint nem vívjuk meg gondolati szabadságharcunkat. Ezt mindenkinek egyénié kell megvívnia, természetesen a filozófusok nagy nemzetközi közösségében, a többi filozófussal való együttműködésben.

A filozófia így bizonyos értelemben nemcsak a tudásra való emberi törekvés megnyilvánulása, kérdések fölvetése és problémák megoldási javaslata, hanem önvédelem is. A kognitív küzdelem színtere, ahol a felnőtté váló ember saját eszét használva maga vizsgálja meg saját társadalmi, politikai, kulturális, kognitív és pszichológiai létezése körülményeit, összetevőit, struktúráját – és ennek a tudásnak figyelembevételével határozza meg saját életmódját és dolgozza ki cselekvései alternatíváit.

Olyan kérdéseket tárgyalunk, melyek így vagy úgy a legtöbb ember gondolkodásában fölvetődnek. A kérdések tagolásáról lesz itt szó, de nem a megoldásukról. A gondolkodás eddigi története láttán jó okunk van feltételezni, hogy a filozófiai kérdések és problémák nem oldhatók meg végérvényesen, de lehetőségünk van, hogy pontosabban fogalmazzunk, a problémát közelebbről megismerjük, az értelmetlen kérdéseket kiszűrjük. Bizonyos értelemben a filozófiai gondolkodás önmaga célja, ahogy az ember is és a demokrácia is önmaga célja: nincs fölötte érték, a filozófia, az ember és a demokrácia szétválaszthatatlanul együtt vannak, egymás feltételei.

Kérdéseink:

1. Miként lehetséges tudás egy olyan világról, amelyik rajtunk kívül van?
2. Miként tudhatjuk, hogy létezik a mi saját tudatunkon kívül más tudat is?
3. Milyen a tudat és az agy közti kapcsolat?
4. Mi az, hogy nyelv, és milyen kapcsolatban van a gondolkodással, a kultúrával, a tudománnyal?
5. Szabad-e az akarat?
6. Van-e moralitás?
7. Mi igazságos és mi igazságtalan?
8. Mít jelenthet a halál az ember számára?
9. Van-e az életnek értelme? (vesd össze: Nagel, 1990, 7.)

### Miként lehetséges tudás egy rajtunk kívül levő világról?

A kérdés első pillanatra, mint minden filozófiai kérdés, meghökkentő. Mindannyiunk számára nyilvánvalónak tűnik, hogy tudunk valamit a világról, és tudásunk egy része helyes és úgy írja le a világot, ahogy az ténylegesen van. Tudjuk, hogy megszülettünk, vannak emberek körülöttünk, iskolába járunk, könyveket olvasunk, érzelmeink vannak, bizonyos embereket szeretünk, egyes külső tárgyak életünkhöz tartoznak stb. Ezek a dolgok rajtunk kívül vannak és mi kapcsolatba kerülünk velük, tudunk rólok.

A filozófia azonban nem elégedhet meg a közvetlen evidenciákkal és fölteszi a kérdést, vajon tényleg olyan nyilvánvaló-e, ami annak tűnik. Fölmerül ugyanis, hogy „hol” van mindaz, amiről számunkra úgy tűnik, hogy rajtunk kívül van. A bennünket körülvevő emberekről, tárgyakról tudomásunk van. Azaz, számunkra helyük a tudatunkban van. Minden, amiről tudunk, arról a tudatban tudunk, hiszen az minden tudásunk helye – legalábbis mai tudásunk szerint ezt így gondoljuk. Ha ugyanis nem lennének tudatában, hogy vannak emberek és tárgyak körülöttünk, akkor nem is tudnánk, hogy ott vannak, nem tudnánk ezen gondolkodni. Azaz akkor akár ott lennének, akár nem, számunkra – tudatosan – nem léteznének. Ha viszont minden külvilágról való tudás a tudatunkban jelenik meg, akkor honnan tudjuk, hogy az, ami itt bent megjelenik, annak ott kívül is megfelel valami? Milyen módon tudjuk igazolni, hogy van valami kívül, ami kapcsolatban van azzal, ami itt bent tudatunkban van, és ami tudatunkban van, az olyannak ismeri meg a külső dolgot, amiként az kívül van?

Ha igazolni akarjuk, hogy a tudatban levő és a külső dolog közt megfelelés van, akkor valamilyen módszert kell kitalálnunk erre: de ne felejtjük, ez a módszer ismét csak a tudatban van. Azaz a tudat nem lép ki önmagából, hanem maga hoz létre egy eljárást, aminek segítségével megbizonyosodik, hogy magán kívül is van valami. Azonban mindez mindig a tudatban történik. Lehetséges azt állítani, hogy minden a tudatban történik, és a külvilág csupán az én tudatomnak a terméke, és minden, amit látok, hallok, nem más mint folyamatok a saját tudatunkban. Bármiféle igazolás, amely a külső világ létrehozására vonatkozik, kudarcot vall, mivel maga a külső világ is a tudatunkban van, sőt tudatunk terméke.

Továbbmehetünk: ugyan miként tudnánk megcáfolni, hogy közvetlenül az előző pillanatban „születtünk” ide, valami lény most teremtet, és úgy teremtet, hogy a külvilágot magunk hozzuk létre, de nemcsak a jelenkori külső teret, de a történeti időt és benne saját múlt időnket is? Azaz a tudatunkban, bár most jöttünk létre, azonnal úgy tűnik, hogy egy emberi történelem van a valóságban mögöttünk, és a megismerésben előtünk, saját történetünk is így van, mintha lettünk volna kisgyermekek, mintha jártunk volna iskolába, mintha ma reggel fölkeltek volna.

Bármiféle racionális érvelésre, amely a külvilág létét igazolni akarja, mondhatjuk, hogy mindez a tudat terméke, és semmi nem létezik ezen kívül. – Ha azonban valaki nem akarja ezt az abszurditást elfogadni, általában azt mondja: „nem hiszem”, hogy így lenne. Majd a továbbiakban ezt a hitét próbálja igazolni. Mint Nagel (1990, 16.) megjegyzi, hitünk a külvilágban hatalmas és ösztönös – és racionális, tehetnének hozzá. Úgy élünk, gondolkozunk és cselekszünk, hogy mindezt az a hitünk kíséri, hogy a külvilág létezik. A külvilág létébe vetett hitünk mellett szól, hogy abból, amit tudatunkkal tudunk és megismerünk, semmi nem utal arra, hogy a külvilág, amelyet megismerünk, ne létezne. Az ismeretelmélet valójában nem más, mint hiteink igazolása.

Ésszerű feltételeznünk, hogy van rajtunk kívüli világ, és azt valamilyen módon megismerjük, hiszen a külvilág tagadása több problémát vet föl, mint amennyit megold. Egyrészt ha mi magunk teremtenénk világunkat a tudatban, akkor saját tudatunkat isteni hatalommal és elvekkkel kellene fölruháznunk, valódi világteremtő erővel (még ha ez csak a mi világunk is), amelyről azonban egyáltalán nincs tudomásunk. Azaz úgy lennének egy világ létrehozói, hogy erről nem tudunk, sőt erre a legkisebb jelet sem találjuk világunkban. Miféle istenei lennének saját világunknak, ha nem tudnánk erről, és semmi evidencia nem bizonyítaná számunkra, hogy önmagunk tudásának és világának abszolút feltételei

vagyunk? Egy öntudatlan, saját hatalmát nem ismerő isten nem isten. Kérdéses ráadásul, hogy öntudatlan erővel lehetséges-e egy ilyen, mégiscsak struktúrával, összefüggéssel, különösséggel teli világot teremteni – amellyel még ráadásul igen sok ránk leselkedő veszély közepette meg is kell küzdenünk, és amely el is tud pusztítani bennünket.

Másrészt a külvilág létének tagadása esetén saját tudatunk eredetének problémája előtt is értetlenül állnánk: ez a tudat, amely öntudatlanul teremt, hogyan jött létre, mik a létrejöttének elvei, valaki létrehozta-e, vagy magától jött-e létre? Ha valaki hozta létre, ki ez a valaki, amennyiben magától jött létre, akkor miből jött létre, mi hozta, milyen erők és törvények hozták létre? Ráadásul ez a létrehozó erő mindörökké megismerhetetlen maradna e szubjektum számára, ha az általa tudott világot maga teremti saját kognitív-belső világában. Azaz tételezni kellene egy olyan külső világot, amelyben ez a tudat létrejött vagy létrehozta magát, amelybe időben és eredetben bele van ágyazva, és amelyben létezte gondolja és teremti a belső világot.

Egy pozitív érv eredt a szolipszizmussal szembeni megfontolásokból: ha elfogadnánk is,

*Ésszerű feltételeznünk, hogy van rajtunk kívüli világ, és azt valamilyen módon megismerjük, hiszen a külvilág tagadása több problémát vet föl, mint amennyit megold. Egyrészt ha mi magunk teremtenénk világot a tudatban, akkor saját tudatunkat isteni hatalommal és elvekkkel kellene fölrüháznunk, valódi világteremtő erővel (még ha ez csak a mi világot is), amelyről azonban egyáltalán nincs tudásunk.*

hogy tudatunkból nem tudunk kilépni, nyelvünk, külvilággal való interakcióink, a világnak való kiszolgáltatottságaink (a világ egyáltalán nem tűnik egyéni tudatunk kényelmes teremtményének, hanem igenis meg kell vele küzdenünk) inkább arra utalnak, hogy létezik egy külvilág, és mi ezt próbáljuk valamiképpen megismerni. Törvényszerűségeknek való kiszolgáltatottságaink, tudatunk eredete és a valóság milyenségének megismerési nehézségei, melyekről a tudományok és a filozófia története tanúskodnak, egy külvilág létezésére utalnak. Miután minden arra vall (ha nem is racionális kényszerűséggel és bizonyító erővel), hogy létezik egy külvilág, és erről valamilyen módon tudomást tudunk venni, ezért értelmesnek látszik azon hitünk, hogy tételezzük a külvilág létét és ennek megfelelően éljünk, gondolkodjunk és cselekedjünk (ahogy eddig is tettük).

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a külvilágot pontosan olyannak ismerjük meg, amint az önmagában van. A világ számunkra mint tudó és megismerő lények számára nem önmagában van, hanem amilyenek számunkra megmutatkozik. Azaz csupán egy olyan világot ismerünk meg, amelyik számunkra megmutatkozik; ehhez a megmutatkozáshoz két „dolognak” kell aktívnak lennie: a világnak és a megismerőnek. A külvilág, amint megismerjük, mindig két tényező ismeretét ad, a megismerő és megismert interakciójának eredményét. Ily módon minden megismerés egyszerre ismertet meg a megismerővel és a megismerttel; tudásunk a világbal való teljes beágyazottságunk és tőle való elválaszthatatlanságunk közegének része.

### Más tudatok

A következő probléma annak kérdése, hogy vajon az én saját tudatomon kívül létezik-e más tudat. A kérdés megint minden hétköznapi evidenciától elrugaskodik, de a filozófia éppen ilyenfajta kérdéseket tematizál.

Ha elfogadjuk, hogy van rajtunk kívül világ, akkor még mindig nem tudjuk, vajon vannak-e rajtunk kívül tudatos lények. Ugyanis a tudatról más módon szerzünk tudomást, mint bármi másról. Nevezzük a kétféle tudomásulvételt belső és külső tudásnak. Külső tudomásulvétellel értesülünk a tőlünk független



világról és részben saját testi valónkról. Látjuk a fákat, saját kezünket. Azonban saját tudatunkat, gondolkodó énünket, érzelmeinket és gondolatainkat senki nem „tapasztalja meg” azzal a közvetlen bensőséggel, mint saját magunkat. Saját éneket csak én tapasztalom meg és senki más, amiként én sem tudok más tudatába belebújni.

Fölvetődhet tehát a kérdés, hogy honnan tudom, hogy mások is az enyémhez hasonló tudattal rendelkeznek. Természetesen rengeteg kapcsolódási pont van a tudatok közt: a nyelv, a gesztusok, az ember érzelmi megnyilvánulásai, mozgása, külső megjelenése, cselekedetei stb. Azonban mindez nem igazolja közvetlenül, hogy a többi ember is hasonló tudattal rendelkezik, mint én.

Elvileg elképzelhető, hogy rajtam kívül csak tudattalan robotszerű bábuk mozognak, és nem rendelkeznek olyanfajta én-tudattal, mint én.

Ismeretes Alain Touring kísérlete, aki kérdéslisát állított össze egy elgondolt számítógépnek, és az ugyanúgy válaszolt a kérdésekre, mint egy ember. Ha nem látom az embert, csak a kérdésemre adott válaszokat kapom meg, nem tudom megállapítani, hogy egy számítógép vagy egy ember adta-e azokat. Honnan tudom, hogy az összes többi ember nem egy tudat nélküli robot?

Nem érvelhetünk itt azzal, hogy agykutatók már sok agyat megvizsgáltak, és hasonlóknak találtak azokat, tehát ha az egyik ember tudattal és belső perspektívával rendelkezik, akkor a hasonló agyszerkezet miatt a többi is. Egyrészt: az én saját agyamat még nem látta senki, tehát azt sem tudom, hogy nekem is olyan agyam van-e, mint a többi embernek. Másrészt más ember agya lehet egy öntudatlan struktúra is, amelyeknek nincs én-tudata, bár képesíti, hogy hasonlóan viselkedjék, mint én.

Az persze könnyebben elképzelhető, hogy a többi ember másként veszi tudomásul a világot: mást lát zöldnek (azaz ugyanarra a színre mondja, hogy zöld, mint én, de ő belülről mást lát): de hogy így van-e, mivel soha nem tudunk tudatába költözni, nem tudjuk eldönteni. Lehet, hogy más belső érzékelése van, ha hideget vagy fájdalmat érez, de mégis hasonló módon lép a környezetével interakcióba, mint én, amikor fájdalomról és hidegről beszél. Más ember hideg- és fájdalomérzetét csak ő tudja érezni, ezt senki nem érezheti helyette, de nincs okunk feltételezni, hogy valamilyen módon ne hasonlóan érzékelné, mint mi.

Ismét egy racionálisan képviselhető hithez tudunk fordulni. Rossz érzésünk támadna, ha másokat robotoknak gondolnánk. A másik ember szeme mögött látást gondolunk, füle mögött hallást, beszéde mögött tudomásulvételt és szándékot. Saját tudatunkhoz kapcsolódó kifejezőmódok, cselekvések és működések, mint a nyelv, a beszéd és kommunikáció, az érzelmek, gondolatok hasonló reakciókat váltanak ki a többi emberből, mint belőlünk – a nyilvánvaló különbségek mellett is. Azaz ésszerű föltételeznünk, hogy mindenki hasonló jellegű tudattal rendelkezik, mint saját magunk.

Maga az a tény, hogy tudatunk van, egyelőre megmagyarázhatatlannak tűnik, és ez egyáltalán nem természettudományos megmagyarázhatatlanság. Immanuel Kant azt javasolta, hogy ne is foglalkozunk tudatunk eredetével, mert azt soha nem fogjuk tudni feltárni. A nehézség ennek megismerésében az, hogy a tudat által vagy a tudatban egy anyagi szerkezet (az agy) megnyílik a világra, látja azt és bensővé teszi. A látás és főként a fogalmi gondolkodás, a hozzájuk tartozó tudati belső perspektíva, éntudat nem magyarázható maradéktalanul az oksági alapú természettudományokkal. A fogalmak és elemi értelmes képződményeik, a hitek nem az okság, hanem a logika törvényeinek engedelmeskednek, és abban minden filozófus, logikus, pszichológus és természettudós egyetért, hogy a logika és a racionalitás törvényei nem redukálhatók a kauzalitásra.

### **Tudat és agy (lélek és test) problémája**

Továbbhaladva a megoldatlan problémák sorában, az emberi tudatnak a testhez, az anyagi világhoz való kapcsolatát tematizálhatjuk. Itt is különféle elképzelések hadakoznak egymással a filozófia történetében anélkül, hogy bármelyikük is perdöntő és mindörökre érvényes argumentumokat vagy bizonyítékokat tudott volna szolgáltatni saját álláspontja mellett.

A tudat és az agy/test viszonya azért problematikus, mert egyrészt általában elfogadjuk, hogy testi lények vagyunk, másrészt van tudatunk, ami nem minden további nélkül rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyekkel a testek rendelkeznek.

Az anyagi világban a testek bizonyos külsőleg megismerhető jegyekkel bírnak, színük van, áthatolhatatlanok, összetartó erők formákba rendezik őket. Fizikai érzékszerveinkkel tudomást szerezhethetünk róluk, vagy közvetlenül (például az asztal színéről), vagy áttételesen, kísérleti-mérési módszerekkel (melyek végső soron szintén a gondolkodáshoz és az érzékeléshez kapcsolódnak, amennyiben a mérőműszereket gondolkodással tervezzük meg, és bárminemű skálát vagy kísérleti eredményt az érzékelésen keresztül állapítunk meg). Saját testünket és mások fizikai valóját is külsőleg érzékeljük.

A másik érzékelési mód belső, amellyel saját tudatunkat, érzékelésünket, testünket vesszük közvetlenül tudomásul. Ez a fajta közvetlen belső megismerés minden ember számára csak egy emberrel, saját magával kapcsolatban adatott meg.

A külső és a belső érzékelés és tudomásulvétel egymással összefüggésben vannak. Például a másik ember érzékelésén keresztül, észelve annak arcjátékát, figyelve mosolyát vagy éppen elborult tekintetét, következtethetünk belső világára. És viszont, a másik tekintete időnként, úgy érezzük, belénk hatol, átalakítja érzelmeinket, mozgásainkat, környezetünkhöz való viszonyunkat. Ugyanakkor a megismerés közvetlen világában külső és belső mégis különböznek egymástól. A fizikai folyamatokat „interszubjektív” és objektívistikus igényrel vesszük tudomásul – úgy tűnik, hogy meg tudunk egyezni bizonyos külső tapasztalatok azonosságában, például abban, hogy az ég kék vagy a növények zöldek.

Ezzel szemben a belső érzékelés nem tehető sem interszubjektívvé, sem objektívvá. Ha a belső tapasztalatot valamilyen módon közvetíteni akarjuk, akkor objektívnunk kell, azaz olyan külső formára kell hoznunk – és ez a kommunikáció, a közlés, a másikkal való közöseteremtés révén, amely mások számára érzékelhető, elérhető és felfogható. Mosolygunk, gesztikulálunk, avagy hangokat adunk ki, beszélünk, esetleg leírjuk gondolatainkat. A belső, a szubjektum önmagának való jelenléte közvetlenül soha nem közvetíthető senki másnak. Ez mindenkinek közvetíthetetlenül sajátja. Ebben az összefüggésben is olvashatjuk Boethius személy-definícióját, mely szerint a személy egyedi, megismételhetetlen és közölhetetlen: kommunikálhatatlan. A közölhetetlenség itt arra a belső közvetlen öntudatra és éntudatra, önmagának való jelenlétre vonatkozik, amelyből mindenki számára csak egy áll rendelkezésre: a sajátja.

Nagel a csokoládé íz-érezkelését hozza példának. Agykutatók megmérhetik, hogy milyen folyamatok játszódnak az agyban, amikor csokoládéba harapunk, de magának a csokoládénak az ízét, ahogy én ízlelem, nem tudják rekonstruálni. Azt az abszurditást is felhossa Nagel, hogy ha valaki csokoládéévéz közben megnyalná agyunkat, és csokoládéízt érezne, ezzel is csak ezt a külső tényt állapítaná meg, de nem érezné azt a csokoládéízt, amit mi érzünk. Ugyanez elmondható a fájdalomérzésről, amelyet ugyan fiziológiailag meg lehet magyarázni, de az én fájdalomérzetemhez semmiféle műszerrel nem lehet hozzáférni, mert ez belső, egyedi, közvetlen tapasztalat.

Derrida írás-filozófiája például, amely a filozófia leírt voltát hangsúlyozza, éppen azzal a „jelenséggel” számol, hogy az ember belső világa nem közölhető, így a leírt filozófiai gondolatokban már nincs ott a közvetlenül-közölhetetlenül gondolkodó és önmagának jelenlévő szubjektum, hanem csupán csak annak attól eltávolodott és tárgyiasult, szövegszerűsödött formája. Ez azonban már az önmagának való jelenlét igazságának csupán külső és bensőségétől elszakított objektívációja. Ez az objektíváció, az írás, a textualitás viszont már egy olyan mezőben helyezkedik el, amely a nyelv és az írás mezeje, a textualitás közege, és mint ilyen, képtelen a szubjektum közvetlen átélte belső és evidens érzelmét vagy gondolatát közvetíteni, amely eredetében ráadásul részben önmaga számára is közvetítetlen a nyelv és az írás által. Amikor pedig az én számára ez közvetítődik, akkor azonnal egy első távolságra kerül saját maga eredeti gondolatától és érzelmétől, amennyiben a nyelv szükségszerűen objektívál, és hozza magával mindazt a tartalmat, amely nem tartozna ide, de ami nélkül nincs nyelv és nincs maga a gondolkodás, gondolat és a közvetlen élmény vagy érzelem sem. A szöveg történelemben, kulturális közegebe, időbe-térbe, távollétbe ágyazza azt az objektívációt, ami egy ez előtti közvetlen jelenlétet akarna közvetíteni. A szöveg maga továbbá, történelemben helyezten, egyrészt hordozza az objektívált szubjektum történetileg differenciálódó megérthetőségét (történeti szubjektumok textualizációinak rétegei később ismerődnek föl a történelemben és a nyelv történetében), másrészt maga is hordoz, éppen történetiségénél fogva, olyan hordalékokat és tartalmakat, amelyek az eredeti szubjektum objektívációját átalakítják, történelmiesítik, sőt talán eredetileg egyáltalán lehetővé teszik. Ezért minden filozófiai és egyéb szövegben a belső, a szubjektum és igazságának távollétét tételezhetjük, és valójában csupán a saját igazságunkat kereshetjük a szövegben, saját jelenlétünknek megfelelő kifejezéseket és szövegeket, amelyekről azonban soha nem állíthatjuk bizonyossággal és bizonyítható evidenciával, hogy valamiféle korábbi belső tudat igazságai lennének.

Ehhez hasonló problémák vezettek arra, hogy úgy gondolták, külön entitásként kell tételeznünk azt, ami belső és külön, ami külső. Azaz az ember testből és lélekből állna, vagy másként fogalmazva, az agy és a tudat különböző létezők lennének. Az a szemlélet, amely test-lélek különbözőségét és ebben az életben való összekapcsolódását képviseli, dualizmusnak nevezhető. Az ezzel szembenálló monizmusnak két válfaja közül az egyik a fizikalista (vagy materialista) monizmus, amely szerint kizárólag a test létezik, és a tudat ennek csupán egyfajta kifinomult működése, amely az anyag bizonyos bonyolódási és strukturálódási fokán megjelent. A spirituális monizmus pedig azt hangoztatja, hogy valójában minden lélek, és az anyagi világ pusztán a lélek kifejeződése.

Egyik klasszikus felfogás sem vallja a lehető legegyszerűbb magyarázat elvét. Olyasmi mellett kardoskodnak, ami nem igazolható. Természetesen a filozófiai nézetek általában hit kérdései, azonban ezeket a hiteket racionálisan prezentálni és argumentatívummal bemutatni is tudni kell.

A klasszikus nézetekkel szemben Kant fölvetette, hogy semmiféle teoretikus úton nem lehet választani köztük, mivel nincs tapasztalatunk, amelyre támaszkodhatnánk. Semmiféle empiriával nem tudjuk szétválasztani az emberi tudatot az agytól. Mikor meghal az ember, már csak egy halott anyag van jelen, ami semmit sem árul el arról a belső tapasztalásról és tudatról, amely élő korában azé az emberé volt, illetve ami az az ember volt. A belső tudathoz életében sem tudunk hozzáférni és semmit nem tudunk arról, hogy mi történik vele halála pillanatában és utána. A másik ember halála a belső események olyan határpontja, amelyhez ugyanúgy nem tudunk közel férkőzni, mint a másik ember csokoládéíz-érzékeléséhez vagy fájdalomérzetéhez. Ily módon semmiféle tapasztalatunk sincs arra, hogy elszakad-e a lélek a testtől, avagy elpusztul a testtel együtt mint vele azonos. Minden ezirányú tételezés hiten alapul.

A test-lélek problematika megoldására a legtakarékosabb megoldás az, amit Nagel ket-tősaspektus-elméletnek nevez, és amelynek akár a palimpszesztikus valóság elnevezést is adhatjuk. Anélkül, hogy itt a részletekbe bocsátkoznánk, ezen elgondolás szerint az embernek külső és belső világa van. A kettő nyilvánvalóan nem ugyanaz, de mi magunk e kettőt nem tudjuk szétválasztani. Semmiféle empirikus tapasztalatunk nincs a kettő szétválasztására vagy szétválaszthatóságára. Ezért feltételezhető, hogy a kettő számunkra ebben az életben (és mi csak ennek az életnek a keretei közt tudunk gondolkodni) szétválaszthatatlan, és egy palimpszesztikus valóságot alkot, ahol a belső világ a külsőbe és a külső a belsőbe van írva vagy ágyazva, két interdependens (egymással kölcsönös függőségben álló) világot alkotva.

A belső világ úgy van a külsőbe írva, hogy érzelmeink, gondolataink az anyagi világ keretei közt jelennek meg és fejeződnek ki, sőt gondolkodásunknak is feltétele agyműködésünk. A külső világ pedig úgy van a belsőbe írva, hogy a belső megismeri azt és a külső világ csupán a belső tudatosság és megismerés által lesz számunkra megismert. A külső világ számunkra csak a belsőtől keresztül létezik. A belső világ ontológiai értelemben függ a külsőtől: a külső világ alakította ki a belső világot, evolúciós mechanizmusok, processzusok által. A külső világ pedig ismeretelméleti értelemben függ a belsőtől: a belső világ alakította ki a tudományt, a technikát, a belső világ tárja föl a külső világot a logika, a nyelv és a tudomány segítségével.

Az interdependens és palimpszesztikus episztemológia és ontológia képviselője tehát elfogadja, hogy az ember fizikai és tudatos lény, aki külső és belső perspektívát tud megkülönböztetni, és aki a világot megismerő folyamatában, cselekvésében és életében a két perspektívát szétválaszthatatlanul használja.

### A nyelv

Az ember különböző perspektívái egyrészt tágabb közegben (társadalom, nyelv) alakultak ki, az embert a társadalom társadalmiasítja és a nyelv textualizálja, másrészt minden egyes ember is alakítja ezt a tágabb közeget.

Az emberek közti szinkron és diakrón kapcsolatot a nyelv biztosítja. A nyelv struktúrált közlörendszer, a külső világ olyan, bizonyos tagoltsági fokú elemhalmaza, amely lehetővé teszi, hogy emberek természeti, történeti és szociális világukkal kapcsolatba kerüljenek. A nyelv maga közöl és közöltet. Egyrészt közli a gondolatokat, de szabályozza is, hogy milyen gondolatok közölhetők. Az egyéni ember fejlődése során a tudat a nyelv közvetítésével alakul ki. Ily módon a nyelv a tudat kialakításának, az időhöz, térhez és történelemhez való kapcsolódásnak is közege.

Fölmerülhet a kérdés, hogy mi a nyelv, miként alakult ki és hogyan alakítja maga a nyelv kommunikációnkat, gondolkodásunkat. A következőkben azonban pusztán azt a kérdést tesszük föl Nagel nyomán, hogy miként lehetséges, hogy a szavak jelentenek valamit. Megállapítja, hogy nem hivatkozhatunk a szavak jelentésével kapcsolatban folytonosan definíciókra. Ha egy szó jelentését definícióval határozzuk meg, majd a definícióban szereplő szavakéit újabb definíciókkal, egyszercsak elfogynak a szavaink. Ezeket vagy definiálatlan szavaknak kell tekintenünk, vagy olyan szavakkal definiálhatjuk, amelyeket már korábban definiáltunk. Az első esetben a legutolsó szavaknak vagy nem tudjuk a jelentését, vagy valamiféle nyelv előtti intuíciót tételezünk, amelynek leírhatósága nagyon is kérdéses. A második esetben viszont körkörös definiálásokba jutunk, hiszen szavakat egymás által definiáltunk, azaz 'a' jelenti 'b'-t, 'b' pedig 'a'-t, amivel viszont a megértés szempontjából tovább nem vezető „hurokba” jutunk.

Nagel a megértési problematikát a dohány példájával tárgyalja. Fölteszi a kérdést, miként lehetséges, hogy a dohány szó valamennyiünk számára többé-kevésbé ugyanazt jelenti. A dohány szót mindenki valamilyen sajátos kontextusban ismeri meg. Valaki azáltal, hogy a családjában nagy dohányosok vannak, másvalakinek az apja dohánykereskedő, egy harmadik pedig az ifjúsági regényben olvassa, hogy a bennszülöttek valami különös szárított levelekből készült keveréket meggyújtanak és a füstjét szívják. Annak ellenére, hogy a legkülönbébb kontextusokban találkozhatunk a dohány fogalmával, mégis mindannyian többé-kevésbé ugyanazt értjük a későbbi kommunikációban a dohány fogalmán. Ha például egyszercsak azt halljuk, hogy a dohány vilápiaci árának fenntartása érdekében valahány tonna dohánnyt a tengerbe dobtak, akkor nem a dohánykereskedő apa bálái, nem az örökké füstölgő nagyapa, nem a bennszülött jelenik meg tudatunkban, hanem a dohány elvont fogalma. Hogyan keletkezik egy elvont fogalom, amely a legkülönbébb helyzetekben elkezd működni?

Ennek megfjtésére egyrészt pszicholingvisztikai kutatások irányulnak, másrészt e fogalmak kialakulásához a gyermekkor pszichológiája is bőséges irodalmat szolgáltat. Minket azonban itt a dolog filozófiai oldala érdekel. Mire vonatkozik, utal, referál a „dohány” szó? Egy elvont és gondolatainktól függetlenül létező ideális dologra, ideára, mint Platón gondolta, avagy semmire, csupán aktuális megvalósulásokra, netán egy általános és a tudatban kialakult és aktivizálható fogalomra? Ha bármelyikre ezek közül, akkor hogyan kapcsolódik a kimondott szó az adott „entitáshoz”?

A nyelvfilozófia egyik legfontosabb kérdése, hogy miként lehetséges, hogy a szavak jelentenek valamit, vonatkoznak valamire. A leírt szó és a kimondott szó önmagában pusztán fizikai jelenségek. De miként jelentenek valamit?

Hogyan lehetséges, hogy a dohány szó ugyan jelent cigarettát, növényt, bálákat, és kimondható a legkülönbébb nyelven, magyarul, angolul, kínaiul, mégis, ha a beszédben megjelenik, valami közösre utalunk és nem egy egyedi dologra? Ha azt mondanánk, hogy a szó általános eszmére, tudatban levő fogalomra vonatkozik, csak megnehezítenénk a válaszadást, hiszen akkor még azt is föl kellene vetnünk, hogy miként vonatkozik ezekre a fogalmakra, ideákra stb.

A jelentésben az a meglepő, hogy úgy tűnik, sehol sem lokalizált. Tény, hogy a nyelvet használjuk, és egész létünk a nyelven keresztül történik. A nyelvfilozófia problémafölvetése éppen ez: hogyan lehetséges, hogy fizikai jelek, jelenségek világokat, érzelmeket, irodalmat, köznapi jelentérendszerrel hoznak létre. A nyelvtudomány és a nyelvfilozófia mind a mai napig ezen kérdések különböző megoldási kísérleteivel foglalkozik.

### Az akarat szabadsága

Az akarat szabadságának problémája azt jelenti, hogy megkérdőjelezzük, vajon amikor egyénként döntünk, alternatívák közt az egyik utat választjuk, akkor függetleníteni tudjuk-e magunkat tudatosan egyéb tényezőktől, és valóban függetlenedünk-e, amikor azt hisszük, hogy függetlenedünk, és amikor ez a szándékunk, avagy döntéseinkkor mindig befolyásolnak-e bennünket tudatalatti vagy legalábbis nem-tudatos tényezők.

A kérdésre kétféle választ adhatunk. A determinizmus szerint az ember egyáltalán nem szabad. A világegyetem keletkezése óta szigorú oksági folyamatok zajlanak, az ember kialakulása és az individuumok megszületése, fejlődése mind megváltoztathatatlan oksági

sorban helyezkedik el. Ami most történik, az már be volt írva a világ szerkezetébe a kialakulásakor, csak éppen végig kellett játszódniuk az okok láncolatának. Az ember mint biológiai lény, egyfajta biológiai gépezet, szintén ki van téve az oksági viszonyrendszernek, és nem tud abból kilépni. Laplace úgy vélte, hogy egy mindentudó démon, amelyik a világegyetem fizikai állapotát teljes mértékben ismerte volna a kialakulás pillanatában, a világegyetem bármely későbbi pillanatát ki tudta volna számolni.

A determinizmus alapja az oksági törvény radikális felfogása: mindennek kell, hogy oka legyen, mert ha nem lenne oka, akkor a semmiből keletkezne, ami viszont lehetetlenség. Ezért minden, ami történik, beleértve az emberi cselekedeteket, előre „be van írva” a világegyetem szerkezetébe.

A szabad akarat tételezése azt jelenti, hogy az ember tudatos lényként áttekintheti az oksági összefüggéseket, azokat csoportosíthatja, megértheti, és bizonyos módon a különböző csoportosításokból más-más következményrendszert vázolhat föl. Az okok megértése nyomán az embernek lehetősége van szabadon, azaz minden oksági feltétel nélkül dönteni, hogy az okok csoportjai közül melyiket válassza ki, és annak megfelelően cselekedni.

A szabad akarat vagy hiánya működését magunkon is megfigyelhetjük, hiszen napon-ta számtalanszor választunk. Elmenjek-e este egy baráti összejövetelre, vagy inkább az esedékes dolgozatomon munkálkodjak? Főlsorolom a pro és kontra érveket, de mindezek ritkán elegendőek ilyen döntések meghozatalakor: „irracionális” érzelmek határoznak meg, valakivel találkozni akarok, fáradt vagyok, egy program nagyon érdekel, dolgoznom kellene stb. Az érvek-ellenérvek, érzelmek-ellenérzelmek, vágyak-ellenvágyak csoportosítása után a döntés maga mégis váratlan és nem mindig racionális. Mivel soha nincs teljesen átlátható döntési helyzet, általában teret engedünk intuíciónknak, pillanatnyi vágyainknak, avagy éppen szembe szállunk velük. Közvetlenül mindenki megtapasztalja azt a személyes vívódást és gondolkodást, amely esetenként egy döntést megelőz.

A legkülönbözőbb tudományágak kutatják jelenleg az emberi tudat működését, és többek közt a szabad akarat, illetve a cselekvés oksági rendszerének kérdését. Az ember biológiai szerkezete és összetevői ki vannak téve a fizikai törvényszerűségeknek. Másrészt azonban az embernek van egy belső perspektívája. Ebben közvetlenül érzékeljük lehetőségeinket, azt a szabadságot, hogy magunk döntjük el esetről esetre, hogy mit teszünk, és hogy bizonyos helyzetekben semmi külső vagy belső ok nem kényszerít bennünket, hogy az egyik és csakis az egyik alternatívát válasszuk.

Kant a moralitás feltételeként tételezi a szabad akaratot, az autonómiát, amely nála a kívüllétől, az okok világától való függetlenséget, illetve függetlenedni tudást jelenti. A szabad akarat elfogadásának vagy elvetésének kérdése az etikát és a jogrendszert is érinti és befolyásolja. Nyilvánvaló, hogy az emberek a szabad akarat bizonyos meglétét mindig is elfogadták, hiszen egyébként nem létezne semmiféle emberi felelősségvállalás, semmiféle emberi igazságos rend, megszűnne a felelősségre vonás lehetősége. Minden-

---

*Egy tolvajlás nemcsak az esernyőnktől foszt meg, de úgy érezzük, legmélyebb énünkben sértettek meg. Valaki nem respektálta, hogy én is ugyanolyan ember vagyok, mint ő, azaz magát fölém helyezte, olyannak deklarálta, mint aki értékesebb nálam, mint aki megérdemel valamit, amit én nem. A tolvajlás nemcsak anyagi javainktól foszt meg, de támadás saját személyiségünkkel szemben is. A társadalomban, ahol elburjánzanak az etikátlan cselekvések, lopások, hazugságok, gyilkosságok, ott minden egyes ember bensőjében, személyes valójában érzi magát megtámadottnak.*

---

ki „kénye-kedve” szerint cselekedhetne, és ezért nem vonhatnánk felelősségre: hiszen saját determináltságára hivatkozna, amely alól, úgymond, nem tud kibújni. A nevelésnek, az emberi akaratnak stb. sem lenne jelentősége.

A filozófia azonban mindezek ellenére nem tud végérvényes válaszokkal szolgálni. Fel kell mérnie az emberi adottságokat, és azokból kell következtetéseket levonnia, etikával, joggal, társadalommal kapcsolatban. Az emberiség történetének tapasztalata, egy bizonyos konszenzus arra utal, hogy az emberek a szabad akarat meglétét tételezték, ami nem jelenti természetesen a tiszta szabad akarat abszolút uralmát, hiszen figyelembe kell venni bizonyos oksági meghatározottságokat és kötődéseket is. Nagel szerint valószínűleg valahol ott lehet a megoldás, hogy „korlátozott” szabad akaratunk van, azaz nem tudunk bármit akarni, hanem a téridő-korlátoknak és feltételrendszereknek, a biológiai, nyelvi és társadalmi összefüggéshalmaznak megfelelően tudunk bizonyos cselekvési alternatívák közt választani.

A nem törvénytörő monizmus Donald Davidson által felállított tétele azt állítja, hogy ugyan nem tudjuk törvények segítségével meghatározni a tudati és a biológiai működések közti kapcsolódást, de állíthatjuk, hogy minden elméműködésnek, minden tudatos aktusnak megfelel egy fizikai folyamat.

### Az etika kérdése: helyes és helytelen

Az ember időnként olyan dilemmák előtt áll, hogy megtegyen-e egy cselekedetet, vagy sem. Az adott cselekedetet talán nem helyesli a társadalom, sőt magunk is érezzük, hogy nem kellene megtenni, mégis dönthetünk, hogy megtesszük-e vagy sem. Természetesen vannak semleges kérdések és döntési lehetőségek, például, hogy busszal vagy villamossal menjek-e egy kiválasztott helyre a városban. Feltételezve, hogy mindkét út azonos ideig tart, a jegyek azonos árúak stb., talán az egyetlen kritérium a választásban, hogy melyik érkezik előbb a megállóba.

Erezzük viszont: nem semleges kérdés, hogy valamit elemeljek-e a boltból, vagy valakinek a megőrzőben elhelyezett esernyőjét magammal vígyem-e. Akkor sem semleges kérdések ezek, ha netalántán nem kellene félnem, hogy rajtakapnak.

Föltehetjük a kérdést, mi alapján tekintünk valamit helyesnek vagy helytelennek, mely cselekedeteket kell vagy ajánlatos megtennünk, és melyeket kell kerülnünk. Nyilvánvaló, hogy a cselekedetek helyességét nem szabályokból eredeztetjük, hiszen egyrészt lehetnek szabályok, melyeket el kell utasítanunk, másrészt a szabályok kialakításának és fölülbírálásának éppen az lehetne az alapja, hogy mi helyes és mi nem. Azaz azt, hogy mi a helyes cselekedet és mi nem, nem tudjuk szabályokból levezetni: a helyes és etikailag jónak tartható szabályoknak éppen azon felfogásokból kell eredniük, amelyek valamilyen módon tudják, hogy melyek a helyes és melyek a helytelen cselekedetek.

Azok a cselekedetek, amelyekről itt szó van, amelyekről föltehetjük a kérdést, hogy helyes vagy helytelen, olyanok, amelyeknek bizonyos hatásai vannak: saját magunkra, más emberekre és környezetünkre. Ha valakinek az esernyőjét elemelem, az illető meg fogja érezni ezt, különösen, ha éppen esik az eső, vagy ha nagyon sokat kell dolgoznia, míg egy esernyő árát megkeresi. Persze lehetnek emberek, akik azt mondják, számukra előnyt jelent, ha lopnak, hazudnak vagy akár ölnek, de azt mindannyian érezzük, hogy ezek helytelen cselekedetek, attól függetlenül, hogy a tettet rajtakapják/rajtakapnák-e, nem szabad megtenni őket. Ugyanakkor vannak cselekedetek, amelyekről érezzük, hogy meg kell tennünk: például adott szavunk megtartása, utódaink fölnevelése, az idősekkel szemben való tisztelet, a rászoruló megsegítése, a fuldokló kimentése a vízből stb. Fölmerül azonban a kérdés, ezek a más emberekkel kapcsolatos cselekedetek miért lehetnek olyanok, hogy vagy meg kell tennem, vagy nem szabad megtennem.

Sok válaszlehetőség van erre a kérdésre. Az egyik szerint, függetlenül attól, hogy mely gaztetteket torolnak meg ezen a földön, Isten közölte az emberekkel, hogy melyek a helyes és helytelen cselekedetek, és halálunk után mindannyiunkat cselekedeteinknek megfelelően fog jutalmazni vagy büntetni. Ennél a félelemre alapozott változatnál igényesebbnek tekinthető az, amely a helyes cselekedet vagy a jó megtételének kötelességét az emberek vagy Isten iránti szeretettel indokolja.

Ugyanakkor több ellenvetés hozható azzal szemben, hogy a cselekedetek moralitását arra kellene alapozni, hogy Istennek tetszik-e vagy sem. Az Istenben nem hívó emberek is meg vannak győződve, hogy bizonyos cselekedetek helyesek, míg mások nem. Továbbá bizonyos tettek nem azáltal lesznek helyesek, hogy létezik Isten, aki meghatározza egyes cselekedetek értékét, hanem inkább úgy mondhatjuk, hogy a cselekedeteknek van bizonyos belső értéke, amely miatt Isten maga is megparancsolja azokat. A tetteknek belső értékük van, és nem azért nem ölhetünk meg egy másik embert, mert félünk a következményektől, akár egy túlvilági büntetéstől, hanem mert egy másik emberrel szemben követnénk el egy elfogadhatatlan gaztettet.

Az etika egyetlen alapja a másik ember iránti tisztelet, a másik embernek mint hozzánk hasonlóknak az elfogadása és az iránta való érdeklődés lehet. Annak elismerése, hogy a másik ember ugyanolyan értékes, mint mi saját magunk, és ezért minden embert ugyanaz a bánásmód illet meg, amit magunknak is szeretnénk.

Fölmerül azonban a kérdés, mi ezen állításnak az alapja, miként tudjuk igazolni, hogy minden ember felé elvileg egyenértékű (nem feltétlenül kifejezetten egyforma) jóakarattal kell viseltetnünk.

Nagel szerint általánosan elfogadható indoklást a következő kérdés segítségével kereshetünk: Tetszene-e neked, ha 'ezt' valaki veled tenné?

Például tetszene-e neked, ha ellopják az esernyődet. Természetesen mindannyian nemmel válaszolnánk. A tolvaj azonban érvelhet úgy is, hogy neki ugyan nem tetszene, ha ellopják az esernyőjét, de most éppen nem tőle lopják el, hanem ő lopja el valakiét. Az pedig egyáltalán nem érdeklő, hogy a másik ezzel kapcsolatban mit érez. Először is, aki ennyit mond, többet felel, mint amennyit kérdeztünk tőle. Kérdésünkre ugyanis már azzal megfelelt, hogy nem szeretné, ha esernyőjét ellopják. Amennyiben viszont a maga itt jelzett módján továbbmegy, akkor válasza két következetlenséget rejt magában. Egyrészt abból, hogy nem szeretné, hogy ernyőjét ellopják, nem következik, hogy ő másét ellophatja. Másrészt a tolvaj (és itt a tolvajt lehet egészen általánosan érteni, és nemcsak egy esernyő ellopásával kapcsolatban, hanem tágabb társadalmi kontextusokban) mindig rasszista, még ha megfogalmazatlan és bennfoglalt értelemben is, a következő értelemben: magát értékesnek, kiemelendőnek tartja, saját szempontjait érvényesítendőnek, szemben a másik emberrel, annak belső világával, igényeivel és törekvéseivel. (Ez korántsem jelenti azt, hogy a tolvaj tettének rasszista implikációit végiggondolná. Maga a rasszizmus-fogalom itt nem kiérlelt csoportmagatartásként, hanem csupán annak individuális tünetekeként értendő.) Amit a tolvajról elmondtunk, állítható minden tudatosan helytelenül cselekvő emberről, minden etikátlan cselekedetről.

Az etikai kérdés, „Tetszene-e neked...?”, mint Nagel megjegyzi, az ember belső világára, az ott megjelenő érzésre hivatkozik. Arra hív föl, hogy az ember elgondolkozzon azon, milyen érzése támad, ha valaki becsapja, ernyőjét ellopják stb. Ha valaki velünk szemben ilyen és ehhez hasonló etikátlan módon cselekszik, akkor mi a tettel fordulnánk szembe, sőt a tettel, a tolvajjal, a rablóval, a gyilkossal.

Egy tolvajlás nemcsak az esernyőnktől foszt meg, de úgy érezzük, legmélyebb éntünkben sértettek meg. Valaki nem respektálta, hogy én is ugyanolyan ember vagyok, mint ő, azaz magát fölé helyezte, olyannak deklarálta, mint aki értékesebb nálam, mint aki megérdemel valamit, amit én nem. A tolvajlás nemcsak anyagi javainktól foszt meg, de támadás saját személyiségünkkel szemben is. A társadalomban, ahol elburjánzanak az etikátlan cselekvések, lopások, hazugságok, gyilkosságok, ott minden egyes ember bensőjében, személyes valójában érzi magát megtámadottnak. Ahol az emberek megtámadva érzik magukat, ott nincs demokrácia és a demokrácia által garantált személyes biztonság. Ott nincs olyan demokrácia, melyet a polgárok saját, minden egyes polgártársuk érdekében, minden egyes polgártárs hatékony közreműködésével fenntartanak és folyamatosan erősítenek. A demokratikus jogállamiság éppen arra hivatott, hogy az individuumokat védje – azok külső biztonságát, ami egyet jelent belső világuk védelmével is. A társadalom tagjai nyilvánosan megegyeznek bizonyos tettek elfogadhatóságában vagy elfogadhatatlanságában, és ezek után szabályokkal (törvényekkel) előírják minden polgár számára, hogy milyen cselekedeteket szabad, és melyeket nem szabad megtenni, illetve elkövetni.

Ha elismerjük, hogy mi ellene lennénk, hogy ellopják esernyőnket, akkor azt is el kell ismernünk, hogy annak, aki ellopja, indoka van nem ellopnia. Ha viszont ezt is elfogadjuk, akkor föl kell tennünk a kérdést, hogy miben rejlik ez az indok. Ez nem lehet abban, hogy éppen csak tőlünk nem szabad esernyőt lopni. A másíknak nincs semmiféle különös indoka, hogy éppen a mi ernyőnket lopja el, és ne valaki másét. Nem rólunk személyesen van szó a tolvaj esetében. Ha viszont elfogadjuk, hogy a másíknak

indoka van, hogy ernyőnket ne lopja el, akkor nekünk is indokunk van, hogy ne tulajdonítsuk el mások vagyonát. Nagel szerint itt egyszerű következetességről van szó, de valójában ennél többről: arról, hogy magunkat nincs jogunk a másiknál értékesebbnek tartani.

Ha ugyanis saját etikátlan cselekedeteinket igazolni akarnánk, azaz cselekedeteket, amelyeket mi magunk nem szeretnénk elszenvedni, de másokon gyakorolni akarunk, akkor magunkat értékesebb, több, jobb, érdemesebb embernek tartanánk, akinek joga van lopni. Ez az antidemokrácia, mert valakit (a tolvajt) értékesebbnek tekint, mint a társadalom többi tagját, ez minden rasszizmus alapító tette: a magam (és közvetlen közösségem) értékesebbnek tartása a másiknál, és minden rasszizmus egyik alapítte a tolvajlás.

Az etikának eme belső „érzésre” való alapozása és az érzés általánosítása ellen lehetne érvelni, hogy valaki mondhatná, nem lennék ellene, ha ellopnák a javaimat, ha megölnének stb. De azért az ilyen embert inkább csökkent elmebeli képességűnek tartanánk, mint olyannak, akinek szavát érdemes lenne komolyan venni.

Az etika – azaz a helyes cselekedetek keresése, megfogalmazása és megtétele – minden egyes ember személyiségének respektálását jelenti. Annak elismerését, hogy mindannyian egyformán értékesek vagyunk, ugyanazzal az emberi természettel rendelkezünk, közösségben élünk, melyben egymásra vagyunk szorulva, és ebben az együttélésben kötelességeink vannak egymással szemben, amelynek keretében többé-kevésbé tudhatjuk, hogy mit tegyünk meg és mit nem. Az etikával kétségtelenül „betör” a fizikai világba egy nem-fizikai mozzanat, amennyiben egy etikai tett végrehajtásánál nem a természettörvények dominálnak, hanem annak mérlegelése, hogy az ember belső világgal, moralitással és ennek feltételével, szabadsággal rendelkező személy, és ezt a személyt minden egyéb fölött megkülönböztetett tisztelet illeti meg. Ez a felfogás vált az emberi jogok egyetemes nyilatkozatának alapjává, és a nyugati kultúra és demokráciák alapértékévé.

Az etika alapja az a felfogás, hogy cselekedetek „jó” vagy „rossz” jellege nem saját közvetlen érdekeinktől függ, hanem általánosabb gyökerű. Az embernek más emberekkel kapcsolatos cselekedetei során (és a legtöbb emberi cselekedet ilyen) mérlegelnie kell, hogy mi az, ami a másik embernek jó, azaz figyelembe kell vennie, hogy a másik ember ugyanolyan belső világgal rendelkező személyes individuum, mint ő saját maga.

Ez természetesen nagyon nagyvonalú, nem részletekbe menő megalapozása az etikának. Hiszen egyes esetekben alaposabban kellene megvizsgálni, hogy különböző cselekvési alternatívák közül melyek etikailag elfogadhatóak vagy jók, és melyek nem.

További kérdések lehetnek, hogy van-e az embereknek általunk való figyelembevétele során valamiféle sorrend. Távoli országok lakóira nyilván másként vagyok tekintettel, mint szomszédaimra vagy családom tagjaira. Nyilvánvaló, hogy a hozzánk közelállóakra sokkal nagyobb tekintettel kell lennem. Amikor azt mérlegelem, hogy gyermekemnek könyvet vegyek, amelyből tanulhat, vagy a könyv árát valamelyik fejlődő országnak vagy egy szegénységi alapba adjam, akkor igen összetetten kell gondolkodnom.

Ha az éhezőket segítem, akkor valakinek megkönnyítem egy étkezés erejéig az életét, talán meg is mentem azt. Ha a gyermekemnek könyvet veszek, abból tanulhat, az iskolatársaival megbeszéljük, nem lesz kirekesztett a társaságból, és gondolkodása, közösségi magatartása úgy fog alakulni, hogy később maga is megállja helyét a társadalomban. Ha viszont nem fordítok figyelmet képzésére, mert a pénzt a szegényeknek adom, lehet, hogy gyermekemből is szegény ember lesz, mivel nem fog tudni tanulni, munkahelyet kapni stb. A teljes önmagunkról való elfelejtkezés nyilvánvalóan nem célja az etikának, és a különböző cselekvési alternatívák közt újra meg újra felelős és érvelő módon kell prioritásokat keresni, azokat csoportosítani, köztük választani és választásunk nyomán cselekedni.

Az etika komoly kérdése, hogy mekkora pártatlanságra kell és lehet törekednünk az egyes helyzetekben. A pártatlanságban azt is figyelembe kell vennünk, hogy kívülről nézve mi magunk is ugyanolyan személyek vagyunk, mint bárki más. Milyen messzemenőleg kell ezt a szempontot érvényesítenünk? Más emberek szá-



munkra külsőként jelennek meg, amint mi is másoknak. Kívülről tekintve mi magunk sem vagyunk fontosabbak, mint bárki más.

Az etika megalapozása kétségtelenül kizárólag az ember belső perspektívája felől jöhet; ugyanakkor mindig figyelembe kell venni az ember saját külső jellegét, ahogy mindenki másnak megjelenik: mindannyian belsők és külsők vagyunk, két világban élünk, és az etikában minden más embert úgy kell tekintenünk, mint akinek belső világa is van, miközben nem szabad elfelejtenünk, hogy mi önmagunknak ugyan elsősorban belsőként és azon keresztül jelenünk meg, de másoknak elsősorban mint külső lények vagyunk jelen.

Fölmerül azonban a kérdés: az, hogy mit érzünk morálisnak, individuumból individuumba változik. Továbbá a különböző kortárs kultúrák, civilizációk és a történelmi kultúrák is esetenként eltérő etikai nézeteket vallottak. Lehetséges eme individuális és kulturális különbségek mellett az etika általános alapjairól beszélnünk?

A moralitás nem érzés kérdése, hanem gondolkodásé, érvelésé és ezek közösségi fölülvizsgálatáé. A moralitás tehát nagyrészt racionális módon, diszkussziókkal fölülvizsgálható. Etikai megfontolásoknak arra a képességünkre kell hivatkozni, hogy érzelmeiktől és közvetlen motivációs késztetésektől függetlenül is el tudjuk dönteni egy adott szituációban, hogy mi a helyes és mi nem.

A különböző kultúrák etikai szabályrendszerei gyakran különbözőknek tűnnek, de feltételezhető, hogy csupán az olyan etikai alapelvek társadalmak életképesek, amelyekben az individuumok valamilyen módon egymást védik és tiszteletben tartják, és az ígéret intézménye (az adott szó megtartása) alapozza meg az együttélés normáit és gyakorlatát. Ez utóbbi annyit jelent, hogy biztosított az együttélés hosszabb időbeli távon, hiszen a társadalom tagjai számítani tudnak arra, hogy mi történik a közösségben a közelebbi vagy távolabbi jövőben, és ehhez tudják mindennapi cselekvéseiket igazítani.

### Igazságosság

Igazságos, hogy egyes embereknek jobban megy a soruk, mint másoknak? Valaki lehet gazdag, a másik szegény, anélkül, hogy ezért bármit is tett volna. Ugyanígy az egyik ember egészséges, a másik beteg, akár születésénél fogva. Ezek a különbségek, melyekről az egyes emberek nem tehetnek, igazságtalannak tűnnek azokkal szemben, akik a „rosszabbik” oldalon állnak.

Vannak továbbá olyan igazságtalanságok, amelyeket az emberek tudatosan és mesterségesen okoznak, mint például a hátrányos megkülönböztetés: a népcsoport szerinti diszkrimináció vagy a nők hátrányos helyzetben tartása. Ez utóbbi igazságtalanságokkal szemben polgári engedetlenségi mozgalmakkal lehet és kell küzdeni, és a törvényhozásokat arra kényszeríteni, hogy megszüntessék ezeket a nem kívánt viszonyokat.

Mi a helyzet azonban azokkal az egyenlőtlenségekkel, amelyek a dolgok normálisnak tűnő menetéből adódnak? Ilyenek az anyagi és a tehetségbeli különbségek. Az emberek különböző életvitelűek, másként osztják be idejüket, más és más módon teremtenek egymással kapcsolatot, kötnek barátságokat, érdekszövetségeket. Vannak, akik munkájuk, szerencsájuk révén jelentősebb anyagi erőket tudnak kezükbe venni, például munkával, bizonyos helyzetek fölismerésével, vásárlásokkal, jobb állás megszerzésével. Természetes, hogy az emberek saját gyerekeiket próbálják előnyben részesíteni. Aki nagyobb anyagi javakat tudott fölhalmozni, jobb iskolába tudja járatni gyermekét, jobb kapcsolatokat tud a társadalomban kiépíteni, sőt házasságokkal még tovább lehet halmozni az előnyös pozíciókat. A gazdasági és politikai hatalom generációról generációra összegyűlhet. Másvalaki viszont éppen ellenkezőleg, szegény családba születik, nincs meg a lehetősége jó iskolákba járni, nem kap megfelelő egészségügyi ellátást, nem vezet be bizonyos befolyásos társaságokba.

Aki tehetségesebbnek születik, illetve az otthoni közeg is segíti tehetsége kibontakozását, annak, ha a társadalom elfogadja tehetségét, nagyobb lehetőségei lesznek az életében, hogy saját elképzeléseit megvalósítsa, hogy érdeklődésének megfelelően töltsse az idejét, hogy nagyobb anyagi vagyont halmozzon föl. Egyik festőt elismerik, képeit veszik, a másikat nem. Az egyik színészt fölfedezik, a másikat nem. Az egyik mérnök kifuttathatja kreatív tehetségét, a másikat nem. Ezekbe a folyamatokba gyakorlatilag nem lehet beavatkozni, és a dolgok menete által kialakulnak az egyenlőtlenségek.

Feltehetjük a kérdést: az egyenlőtlenségek mely okai igazságtalannak, illetve az egyenlőtlenség megszüntetésére mely módszerek tekinthetők legitimnek?

Az egyenlőtlenség két fajtáját említettük, az anyagi és a tehetségbeli egyenlőtlenséget. Az anyagi egyenlőtlenséget és az ebből adódó hátrányokat az állam adó- és szociális politikával mérsékelheti. Ez nem közvetlen beavatkozás, azaz hagyja a gazdaságot saját törvényei szerint működni, viszont a nyere-

ség egy részét elvonja az államkasszába, és olyan programokhoz nyújt támogatást, amelyek a szegényeket próbálják előnyökhöz juttatni, megfelelő lakáskörülményekhez, orvosi ellátáshoz és iskoláztatáshoz. Természetesen a különbségek soha nem védhetők ki teljesen, hiszen ha egy társadalom tágabb szabadságot enged tagjainak, hogy elképzeléseiket, életprogramjaikat és stratégiáikat megvalósítsák, akkor elkerülhetetlen, hogy sikeresek és kevésbé sikeresek legyenek, és hogy a sikeresek sikereik gyümölcsét gyermekeiknek is továbbadják.

Tehetséget természetesen nem lehet semmiféle törvényadással adni, és így az abból adódó előnyöket sem lehet társadalmi beavatkozással osztogatni.

Az állam szerkezetét, jellegét és működését a polgárok csak akkor fogadhatják el, ha a társadalom életét segíti, annak mintegy meghosszabbított kezeként, de nem az állampolgárok elnyomásával foglalkozik, és azok életének megnehezítésével. Az állam működéséhez olyan törvényeket kell hozni, hogy az adóztatási és újraelosztási (redisztribúciós) mechanizmusokkal kivédje, hogy jelentős számú ember létminimumon éljen, és semmiféle anyagi vagy kulturális kibontakozási lehetősége ne legyen. Ugyanakkor a törvényeknek a lehető legnagyobb szabadságot kell biztosítaniuk az egyéneknek, hogy saját életüket éljék és saját elképzeléseik szerint alakítsák életstratégiáikat. Különben elfogynak vagy elrejtődnek a társadalom éltető erői, és előbb-utóbb mindenki szegény lesz. A törvényhozásnak az állampolgárok számára szavatolnia kell a lehető legnagyobb szabadságot (egészen odáig menően, hogy mindent szabad, ami a másik embert és a közösségeket létükben vagy másokat nem zavaró és kényszerítő életmódjukban nem fenyegeti) mind gazdasági, politikai, mind kulturális és világnézeti értelemben, ugyanakkor garantálnia is kell minden polgárának a minimális anyagi szintet és biztonságot, továbbá lehetőségeket az oktatásban és az egészségügyben. A törvényhozásnak és az állam működtetésének az egyéni szabadság biztosítása és a közösségért vállalt felelősség közti egyensúlyozás művészetének kell lennie, ahol vigyázni kell, hogy az egyik a másikat soha ne tegye működésképtelenné.

### Az elmúlás

Az elmúlásról mind a mai napig nem sikerült egyetlen gondolkodó embernek sem olyasmit felismerni vagy mondani, amit általános érvényűnek fogadhatunk el. (Persze olyan állítás – bármiről is –, amelyet minden ember elfogad, még nem született. Ugyanakkor bizonyos közösségek elfogadnak bizonyos állításokat, fogalmi, módszertani és tradicionális megállapodások következtében.) Mindannyian meghalunk (legalábbis eddig meghalt mindenki, aki például 200 évvel ezelőtt, vagy korábban született). Mi „történik” akkor, és mi lesz velünk? Ezek a halállal kapcsolatos legfontosabb kérdések.

Az elmúlás esetében is külön kell választanunk a külső és belső perspektívát. Külső perspektívából láttuk mások elmúlását; ezek az emberek mind előttünk távoztak az életből. Belső perspektívában egyedül a saját halálunkkal találkozunk majd. A külső perspektíva szempontjából megállapíthatjuk a biológiai funkciók leállását, a test feloszlását. De mi történik a belső perspektívában?

A dualista felfogások test-lélek tételezése során általában úgy vélik, hogy a lélek elválik a testtől. Ezt azonban sokan azért vonják kétségbe, mert azt állítják, hogy nincs ezen elgondolás alátámasztására semmiféle tapasztalatunk. Ha minden korábbi filozófiatörténeti találgatást félreteszünk (itt nem beszélünk teológiai elméletekről, azok más kérdéskörhöz tartoznak), akkor valójában csak a belső perspektíva „sorsát” kell a továbbiakban elemeznünk.

Amennyiben és amennyire a belső perspektíva a külsőbe ágyazott és azzal összefügg, annyiban az elmúlás ennek a kapcsolatnak a végét jelenti. Olyannyira, hogy saját halálát mint testi eseményt és mint a belső perspektíva külsővel való kapcsolatának megszűnését senki nem tapasztalja meg, ugyanis a tapasztalat mindig a testi képességeket föltételezi. Amikor viszont leállnak a biológiai funkciók, többé nincs, ami megtapasztaljon. Ily

módon saját elmúlását abban a tapasztalati értelemben, ahogy most vesszük tudomásul a dolgokat, senki nem észleli, nem tudja megállapítani. Hiszen nem lesz mivel megállapítani, a test mint érzékelő és a tudomásulvétel feltétele többé nem működik.

A belső perspektíváról viszont nem tudunk semmit mondani, hiszen magát a belső perspektívát sem egészen értjük még, azt sem tudjuk, hogy miben és mennyiben ágyazódik bele a külsőbe, hogyan függ tőle és lehetséges-e külön-léte. Csak azt tapasztaljuk meg és tudjuk, hogy a belső perspektíva létének föltétele a külső perspektíva. Hogy a kettő külön is létezhet, illetve a belső perspektívának egyéb lehetőségei is lennének a létezésre, erről jelenlegi természettudományos tudásunk szerint és filozófiai módszerekkel nem tudunk semmit mondani.

Nagel szerint további kérdés a halállal kapcsolatban, hogy vajon milyen beállítódással várjuk saját elmúlásunkat. Amennyiben hiszünk (és itt csak vallásos hitről lehet szó) a lélek további életében, úgy az Istennek tetsző élet után minden okunk meglehet az optimizmusra.

A filozófia, tehát az emberi gondolkodás felől az elmúlásról semmit sem lehet mondani. Lehet elemezni a különböző beállítódásokat, azt, hogy valaki a nem-léttől, avagy az élet végétől fél-e, az életben való élmények végétől, a szeretett személyektől való búcsútól, stb. De végső soron nem tudunk ma sem többet mondani, mint Szókratész:

„De hogy valóban erősen remélhetjük, hogy a halál valami jó, azt megérthetjük a következőkből is. Mert két dolog közül egyvalami a halál: vagy abból áll, hogy a megholt semmivé lesz és egyáltalán semmit sem érzékel már, vagy pedig – ahogyan mondogatni szokták –, abból, hogy a lélek itteni helyét egy más hellyel váltja fel és máshová költözik. És ha semmi érzékelése sincs, hanem olyan, mint az álom, amelyben alvás közben még álmoképeket sem látni, hiszen akkor csodálatos nyereség a halál. Mert úgy hiszem, ha valakinek ki kellene választania azt az éjszakát, amelyben úgy aludt, hogy még álmoképet sem látott, azután élete többi éjszakáját és napját e mellé az éjszaka mellé állítva meg kellene fontolnia és meg kellene mondania, hány napot és éjt töltött már el életében kellemesebben és jobban, mint ezt az éjszakát – akkor, úgy gondolom, nemcsak valamely közönséges ember, hanem maga a nagy király is úgy találná, hogy a többihez képest nagyon könnyen meg lehet azokat a napokat és éjeket számlálni. Ha tehát ilyen a halál, én bizony nyereségnek mondom; mert így egész ideje nem tűnik többnek, mint egyetlen éjszakának. Ha pedig a halál valamiféle elköltözés innen egy másik helyre, és igaz, amit mondanak, hogy ott vannak mind a megholtak, akkor mi lehetne ennél nagyobb jó, bírák? Mert ha valaki Hadész országába ér, és megszabadulva az itteni állítólagos bíraktól, megtalálja majd ott az igazi bírakat, akikről azt tartják, hogy ott ítélkeznek, Minószot, Rhadamanthüszot, Aiakoszot, Triptolemoszt és mind a többi félistent, aki életében igazságos volt, vajon lehet-e rossz ez az átköltözés? Vagy azt, hogy együtt lehettek Orpheusszal, Muszaiósszal, Hésziodósszal meg Homéroszsal, ugyan mennyiért nem adnátok sokan? Én legalább még többször is szívesen meghalok, ha mindez igaz [...] ami még a legnagyobb lenne: úgy tölteni ott is az időmet, hogy megvizsgálom az ottaniakat, éppúgy, mint az itteniekkel tettem, ki bölcs köztűtük, és ki az, aki csak képzeli, hogy bölcs, de nem az. [...] Tehát nektek is, bírák, jó reménységgel kell lennetek, ami a halált illeti, és meg kell gondolnotok azt az egy bizonyos igazságot, hogy a jó emberrel nem történhetik rossz, sem életében, sem halálában, és nem is feledkeznek meg az istenek az ő ügyeiről; az én dolgaim sem maguktól jutottak ilyen fordulathoz, hanem világos előttem, hogy jobb most már ez nekem így: holttnak lennem s szabadnak a bajjuktól. [...] ezért is nem haragszom nagyon elítélőimre és vádlóimra. [...] Én halni indulok, ti élni; de hogy kettőnk közül melyik megy jobb sors elé, az mindenki előtt rejtve van, kivéve az istent.” (2)

Szókratészt a filozófusok „ösképenek” tartják, minden bölcs példaképének. Néhány karaktervonását érdemes tehát megnéznünk anélkül, hogy most azzal foglalkoznánk, hogy a Plátón által számunkra közvetített Szókratész-kép mennyire egyezik meg a történeti Szókratésszal. (3)

Kutatók kiemelik, hogy Szókratésszal kapcsolatban éppen halála a leginkább figyelemre méltó. Szókratészt 399-ben egy athéni bíróság filozófiai tevékenységéért halálra ítélte. Szókratész az a filozófus, aki meghal a filozófiáért. Ami Jézus halála a keresztények számára, az Szókratészé a filozófia számára. Szókratész halála mintegy szimbolikus halál, amely a filozófia „lényegét” mutatja meg, megalapozva és mértékkel látva el a későbbi filozófiai magatartást. (Akkor is, ha későbbi időkben nem mindig kellett meghalni a történelem folyamán, ha az ember saját megfontolt véleményét képviselte.)

A *Phaidón* című dialógusban (67e) a következő megjegyzést teszi Szókratész: „a helyesen filozofálóknak valóban gondosan készülnek a meghalásra, és minden ember közül számunkra a legkevésbé félelmetes a halál.” Ez annyit jelentene, hogy a filozófia a meghalás meg-

tanulása. Több helyütt is mond hasonlót Szókratész, például *Phaidón* 64a: „...– egy férfiú, aki valóban a bölcsesség szeretetében töltötte életét, bátran készül a halálra, és bizvást reméli, hogy odaát a legnagyobb jóban lesz része, miután meghalt. [...] azok, akik helyes módon foglalkoznak a filozófiával, nem készülnek semmi másra, csupán arra, hogy meghaljanak.” A filozófia tehát Platón Szókratész-interpretációja szerint a halál elsajátítása.

A *Phaidónban* olvashatjuk a lélek halhatatlanságának bizonyítékát és azt, hogy a halálban a lélek elválik a testtől. A filozófia ezzel kapcsolatban annak gyakorlása, hogy a lélek elkülönüljön a testtől, amelyet elsősorban az érzéki tapasztalatok és a szenvedélyek jelentenek. A testi valóság a változások és az egyedek világa. A filozófusnak el kell távolodni az egyedi és változó dolgoktól afelé, ami megmarad és nem változik. A nem-változó és általános azonban nem vehető tudomásul az érzékek segítségével. A megmaradó identitás és általánosság azok, amelyeket nem érzéki tapasztalatokkal, hanem gondolkodással veszünk tudomásul. Ez a gondolkodás az érzékektől, a tapasztalatoktól, azaz a

testtől való elszakadás. Meghalni tanulni tehát annyi, mint gondolkodni tanulni. A meghalás itt az érzéki, változó és egyedi világtól való elszakadást jelenti.

*Az állam szerkezetét, jellegét és működésmódját a polgárok csak akkor fogadhatják el, ha a társadalom életét segíti, annak mintegy meghosszabbított kezéként, de nem az állampolgárok elnyomásával foglalkozik, és azok életének megnehezítésével. Az állam működéséhez olyan törvényeket kell hozni, hogy az adóztatási és újraelosztási (redisztribúciós) mechanizmusokkal kivédje, hogy jelentős számú ember létminimumon éljen, és semmiféle anyagi vagy kulturális kibontakozási lehetősége ne legyen.*

### Az élet értelme

„Mi az élet értelme?” – teszi föl az ember ezt a kérdést gyakran ifjú korában, aztán értelmes válasz híján elfelejtkezik róla. Az élet problémái, tanulás, családalapítás, hivatás, annyira lekötik, hogy a felnőttkor évtizedeiben nincs ideje ilyen „gyerekségekkel” foglalkozni. Aztán eljön az idős kor, és akkor ismét föltevéődnek a kérdések, most már drámai erővel. Egyrészt addigra az ember vagy lát értelmet saját életútjában, azaz vagy azt mondja, hogy „érdemes volt”, vagy kiábrándult, tehetetlen és elkeseredett ember lesz élete utolsó harmadára.

A kérdést sokféleképpen fölítették és sokféleképpen elvetették már. A fő érv az elvetés mellett, hogy az 'értelem' kérdését nem tehetjük föl az élet egészével kapcsolatban. Nem tudjuk ugyanis, hogy mi az élet, honnan ered a világegyetem, egyáltalán „van-e lényege az életnek”, ered-e valahonnan a világegyetem. Lehet, hogy minden a vak véletlenek játékára vezethető vissza. Kérdés továbbá, hogy maga az „értelem” szó mit implikál ebben a kérdésben: okságot, lényegiséget, célszerűséget, eredetet? Alkalmazható az „értelem”, lényeg, eredet fogalma a világegyetem egészére, és benne a mi életünkre?

A filozófia kanti fordulata óta nem szokás a filozófiában ilyen jellegű kérdéseket föltenni. „Jól nevelt” filozófustársaságokban kinézik azt, aki ilyent kérdez. Kant szerint ugyanis teoretikus megközelítéssel csupán tudatunk és megismerő alkatunk formális elemeit térképezhetjük föl, továbbá olyan tudásra tehetünk szert, amelyek az érzékelésre támaszkodnak. Márpedig egy minden valóságon túlkérdező eredet-kérdés nyilvánvalóan nem válaszolható meg empirikus tapasztalatok alapján, hiszen az empiria mindig belül marad a világon, és nem képes azon túlmutatni. Minden egyéb fantáziálás, értelmünk „nyüzsgése”, eredményre soha nem vezető aktivitása.

A vallások a legkülönbözőbb módon adnak erre a kérdésre választ. A számunkra legközelebbi és ismert zsidó és keresztény vallás a mindenható és egy Isten tevékenységére vezet vissza a világ létét, és ez az Isten ad tevékenységünknek, életünknek és történelmünknek értelmet. (Bár hogy mindez milyen módon történik, az ezeken a vallásokon belül is különböző alakban és jelleggel képzelgetik el.) Ha valaki a vallás felől teszi föl a kérdéseket és válaszol filozófiai módon, azt teológiai aktivitásnak tekintjük. A teológia megoldásai természetesen elfogadhatók annak számára, aki elfogadta a kinyilatkoztatást, vagy elfogadta az adott vallást – amely elfogadás ugyan egy személyes gesztus és aktus, de ami soha nem csupán az értelem filozófiai tevékenysége. Ha viszont csupán filozófiai módszerekkel gondolkodunk, tiszteletben kell tartanunk a vallást, azonban csupán arra hagyatkozhatunk, amit saját eszünkkel kigondolunk – akkor is, ha ez bizonyos értelemben maguknak a filozófusoknak is esetenként módszertani és ebből következő ismeretelméleti korlátoknak tűnik.

Kereshetnénk az élet értelmét a műben, amit hátrahagyunk? Nincs olyan emberi mű, amelyet ebben a világban örök értékűnek tarthatnánk. Vigyük bár végbe a legnagyobb tetteket, írjunk irodalmi remekműveket, amelyeket évezredek múlva is olvasni fognak, egyszer vége lesz ennek a világnak, a nap ki fog hűlni, a világegyetem vagy hidegen elporlad, vagy izzón önmagába omlik. Akkor pedig bármit is tettünk, bármit is hagyunk magunk után, minden hiábavaló lesz. Halhatatlanságunk tehát, művekbe ágyazottan, nagyon is tisztavirág-életűnek tűnik, még ha ez „megkövült tisztavirág” is és néhány ezer évet jelent. Kétségtelennek tűnik tehát, mint Nagel kiemeli, hogy ha értelmet keresünk az életünk számára, ezt csak saját életünkben találhatjuk meg.

Életünk apró részleteiben természetesen találhatunk értelmet. Tetteinket megmagyarázhatjuk, hogy miért kelünk föl, miért olvasunk újságot, miért tanulunk, miért neveljük gyermekeinket, stb. De az egész életnek nem tudunk ilyen egyszerű értelem-magyarázatot adni. Kívülről tekintve valójában teljesen mindegy, hogy megszülettünk-e, vagy sem. Ha pedig egyszer meghalunk, nagyon hamar mindegy lesz az embereknek, hogy éltünk-e vagy sem. – Természetesen hozzátartozóinknak, barátainknak nem mindegy, hogy élünk-e. De az egésznek mint olyannak ez még nem magyarázza meg az értelmét.

Az emberek a legkülönbözőbb módokon próbálnak értelmet adni életüknek. Sokan az emberi közösségben betöltött szerepükre hivatkoznak. Ez valóban adhat a közösségen belül értelmet az életnek, de végső soron ez a közösség is el fog múlni, és évezredek vagy évmilliók múlva nyoma sem lesz. Hova tűnik akkor a közösséggért való tevékenységünk értelme? A másik lehetőség, hogy vallásos értelmet adjunk életünknek. Amennyiben valaki vallásos, úgy ez az értelmezés megoldást nyújthat. Ha viszont pusztán a gondolkodó ésszel tesszük föl kérdéseinket, akkor nehézségekbe ütközünk. Ugyanis maga Isten fogalma érthetetlen, fölfoghatatlan, tehát a vallásos magyarázat mindenképpen túlmutat gondolkodásunkon. Istenben való hit Nagel szerint azt a feltételezést foglalja magában, hogy a világegyetem érthető – de nem a mi számunkra. A világegyetem számunkra érthetetlen, de Isten fogalma és „léte” lehetőségét jelentene, hogy legalábbis érthetőnek higgyük a világot, életünket és sorsunkat.

Amennyiben a filozófiai magyarázaton belül maradunk, semmiféle értelmet nem tudunk az élet számára adni. Az embernek saját közösségéhez és önmagához kell fordulnia: ebben a mikroklímában kell „mikro-értelmessé” tenni életét. Az emberben késztetések, vágyak, erők működnek, élmények, emberi kapcsolatok, az élet gazdagsága, a „nagy” emberi pillanatok. Azt, hogy belső világunk, személyiségünk, életünk, közösségbe és történelemben ágyazottságunk, érzelmeink, szerelmeink, barátságaink, művészeti-esztétikai tevékenységeink, arcunkon a mosoly és a szomorúság, félelmeink és bátorságaink, elköteleződéseink és hiteink pusztán téridőbe zárt és elmúló „jelenségek”, avagy az ember „transzcendenciájáról” árulkodnak, minden embernek magának kell eldöntenie anélkül, hogy ezt a belső megértést és választást bárkire is kényszerítő erővel ráerőltetné.

A képzelőerő metafizikai korszakába léptünk, a felvilágosodás utáni olyan korba, amely úgy felvilágosodott, hogy tudja: a felvilágosodás módszeresen kritizálja gondolkodásunkat, de önmagát nem tudja (vagy legalábbis eddig nem tudta) kimerítően megérteni. Felvilágosodottak vagyunk, de fölszabadíthatjuk képzelőerőnket. Valóságunk, külső és belső világunk minden képzeletet kibír, mert megérthetősége minden képzelőerő képességein túl van. A felvilágosodás utáni filozófia (post-lumière, Postaufklärung) nem visszasüllyedés egy újfajta irracionlizmusba, hanem poszt- és hiperracionlizmus.

Tudomásulvéve eszünk erejét, magánéletünkben és tudatunkban továbbfolytatva a „tiszta ész kritikáját”, belső világunkban átadjuk magunkat képzeletünknek. A valóság túl van minden képzeletünkön.

### Jegyzet

(1) Vessd össze: Nagel, 1990, 5–6. Az itt következő megfontolások Nagel ezen könyvét követik. A fölvetett problémák és sorrendjük megegyezik Nagelével, akinek gondolatmenetét és érvelését követem. Ugyanakkor esetenként eltérek Nagel argumentációjától, és sajátoméival helyettesítem vagy egészítem ki azokat. Általában nem idézetekről, csak parafrázisról van szó. A megkülönböztethetőség érdekében a Nageltől átvett gondolatok jól elkülönülten, szélesebb margóval jelennek meg a nyomtatásban, anélkül, hogy az oldalszámokat jelezném. Ezzel szemben a teljes sorhosszúságú szövegek tőlem származnak. – Ez a filozófiai bevezető azzal a ténnyel számol, és helyezkedik szembe vele, hogy manapság a filozófiát nem problémáink fölvetéseként és megoldási kísérleteként kezelik, hanem elsősorban különböző szerzők mondásait elemzik és hasonlítják össze, a normál halandóktól és adófizetőktől éteri-akadémiai távolságban, általában csak kevesek által értett nyelven. Kétségtelen, ezt lehet úgy is értelmezni, hogy korunk filozófiai kultúrájának másodlagos (idéző, hivatkozó) jellegére utal. Azok az olvasók és gondolkodók azonban, akik ismét fölvetik a nagy vagy a régi kérdéseket, mert magukat újaknak tartják ebben a világban – és mely ember, mely generáció nem tartja magát annak? –, nem kezdenek a filozófiai gondolkodást pusztán régi szövegek mormolásával, hanem mindjárt a tanulmányok és a szisztematikus gondolkodás kezdetekor azt is tekinteni kell, hogy „hol is a probléma, és van-e probléma?” – a mi számunkra. Filozófiatörténész lehet valaki anélkül, hogy saját maga filozófiai kérdéseket tenne föl, vagy akár a filozófiát saját élete és sorsa értelmezésére is használni akarná. De filozófus csak az lehet, aki ma-

ga is megfogalmazza saját problémáit, amikkel a tarsolyában elkezd olvasni a filozófiatörténeti szövegeket. Mert ezek olvasása nélkül ugyanúgy nem válik valaki filozófussá, mint ha csak ezeket olvasná, saját problémák nélkül.

\*

Thomas Nagel 1937-ben született Belgrádban, 1939-ben ment szüleivel az Egyesült Államokba, New Yorkban nőtt föl. 1954–58-ban a Cornell Egyetemen tanult Ithakában. Gondolkodásában ekkor elsősorban John Rawls, Norman Malcolm, valamint a késői Wittgenstein-írások hatottak. Fulbright-ösztöndíjjal az oxfordi egyetemen tanult, és Austin, Grice hatottak gondolkodására. 1963-ban a Harvard Egyetemen doktorált filozófiából. Ekkor már S. Kripke és N. Chomsky befolyásolták gondolkodását. Ezután három évig a University of California, Berkeley tanára, majd tizennégy évig a Princeton Egyetemen tanít. 1980 óta a New York University filozófia- és jog-professzora. Mindig is több filozófiai diszciplína iránt érdeklődött, főként azonban a metafizika, ismeretelmélet, filozófiai pszichológia, etika és politikai filozófia foglalkoztatták. Számos könyv írója és kiadója, cikkek szerzője.

(2) Platon: *Szókratész védőbeszéde*, 40c–42a.

(3) Az itt következő gondolatmenetet Szókratészről és a filozófiáról Ruedi Imbach professzortól tanultam a fribourgi egyetemen.