

FILOZÓFIAI REALIZMUS – MA

Bevezetés

Nem is olyan régen még szinte elképzelhetetlennek tűnt, hogy belátható időn belül lesznek olyan filozófusok, akik ellentmondani merészelnek a múlt század nyolcvanas éveire hegemon pozícióba került posztmodern „antirealista világnézetnek”, amely szerint – mintegy Nietzsche ismert megjegyzését komolyan véve – immár végképp „nincsenek tények, csak interpretációk”. Pedig az utóbbi évtizedben alapvetően megváltozott a helyzet: mondhatni, szinte minden a visszájára fordult. Miként Mario De Caro, az újrealizmus egyik ismert protagonistája mondja: a filozófiai realizmus újjászületése globális intellektuális jelenség, amely ugyanúgy tetten érhető az analitikus filozófia uralta angolszász bölcséletben, mint az európai kontinentális filozófiában. Azonban hiba lenne az újrealizmust valamiféle nosztalgikus „retrofenoménnak” tekinteni, mivel ez a felfogás, a posztmodern relativizmussal együtt, jórészt elutasítja a hagyományos vagy „naiv realizmusokat” is.¹

Persze a kérdés rögvest adja magát: mitől „új” az újrealizmus? Mert, miként azt Felix Heidenreich szellemesen megfogalmazza: a filozófia történetére tekinthetünk úgy is, mint egy két és fél ezer éve tartó sakkjátszmára, ahol a táblán mindig ugyanazok a bábuk vannak, a *szellem* (király), *anyag* (vezér), *tapasztalat* (bástya), *tudat* (futó) stb., legfeljebb a bábuk kombinációja az, ami folyton változik. Éppen azért joggal állíthatjuk: az újrealizmusban „csak” annyi az új, hogy ere-

dendően „realista” választ kíván adni az olyan népszerű antirealista tézisekre, mint hogy a Galilei-féle heliocentrikus rendszer nem „jobb”, mint a Bellarmin és Ptolemaiosz által képviselt geocentrikus világszisztem. Mint meglehetősen köztudott, a relativista eszme olyan ismert képviselői, mint Feyera-bend és Kuhn a különböző „tudományos paradigmák” párhuzamos létezése mellett érvelnek, és egyúttal azt is állítják, hogy a „különböző értelemvilágokban élő tudósoknak – kiváltképpen a természettudósoknak – csak a „saját világuk” nevében van joguk beszélni, de nem a tőlük eltérő világok nevében.² Vagy megemlíthetnénk az úgyszintén relativista Richard Rorty nevét is, aki szerint az igazság mindig politikai érdekek konstrukciójaként áll elő.³ Csakhogy az efféle nézetek sokak nemtetszését váltották ki az utóbbi évtizedben. Ezek közé tartozik Maurizio Ferraris is, az újrealisták talán legismertebb képviselője, aki a posztmodern relativizmus veszélyei kapcsán gyakran megemlíti az úgynevezett „gátszakadás érvet”.⁴ Eszerint, ha a társadalmi normák és értékek kulturálisan kontextusfüggő mivoltát (ami természetesen nehezen vitatható tény) abszolutizáljuk, akkor ezzel a lépéssel hosszabb távon a teljes viszonylagosság előtt nyitunk kaput, amivel – többek között – az erkölcsi nihilizmus veszélyének tesszük ki magunkat. Ez pedig akár a kollektív cselekvés és általában véve mindenféle emberi kooperáció összeomlásához is elvezethet.

A jobb híján újrealizmusnak keresztelt – amúgy korántsem egységes – irányzatcsalád elutasítja az imént említett relativista vagy posztmodern ismeretelméletet és/vagy metafizikát, és megkísérli újra jogaiba helyezni az olyan – sokak által feledésre ítélt – fogalmakat, mint amilyen a *valóság*, az *igazság*, az *objektivitás* stb. Természetesen ezek a fogalmak a filozófiai kutatások úgyszólván min-

² I. m. 18.

³ Lásd Heidenreich, Felix: Politik der Wahrheit, Wahrheit der Politik – Was ist neu am „Neue Realismus”? *Philosophische Rundschau*, 2005/3. 226.

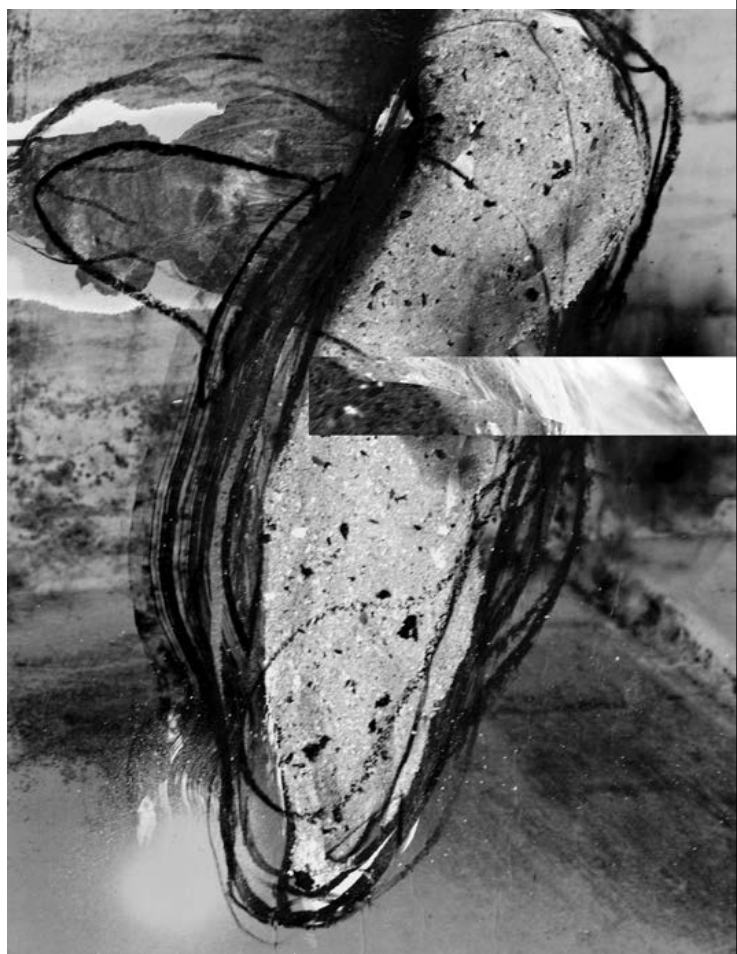
⁴ Tudomásom szerint az angol filozófiai nyelvben a „csúszós lejtő” (*Slippery Slope Argument*) fogalmával adják vissza a német gátszakadás-érvt (*Dambruch-Argument*) fogalmát.

¹ De Caro, Mario: Realismus heute. *cog/ito*, 2016/01. 17.

den területén megjelennek. Ugyanakkor nehezen tagadható az a „tény”, hogy a „valóság” objektíve adott vagy éppen konstruált létével kapcsolatos vitáknak van egy kitüntetett területük, mégpedig az, amely a szellem- és társadalomtudományok kategória- és fogalomképzésének lehetőségeit vizsgálja. A fő kérdés itt a következő: léteznek-e olyan kollektív entitások, mint például *társadalmi osztály, népszellem, multinacionális vállalat* stb.⁵ „Némely társadalomtudós (a realisták) azon az állásponton van, hogy a kollektív entitások *valóságosan* léteznek, míg mások (az anti-realisták) vitatják ezt a feltevést, mert ők csak az individuumok létezésében hisznek. Ebből az elméleti alternatívából aztán különböző beállítódások vezethetők le az olyan konkrét és releváns problémákkal kapcsolatban is, mint amilyen a *'corporate responsibility'*: a kollektív entitások felelőssége a gazdasági és pénzügyi élet területein (...).”⁶

De ezzel együtt Mario De Caro azt is állítja, hogy a filozófiatörténetben nagyon nehéz olyan gondolkodót találni, akit egyértelműen be lehetne sorolni az egyik vagy éppen másik táborba. Vegyük a hagyományosan „kőkemény realisták” közé sorolt Arisztotelészt, Marxot vagy Meinongot. Arisztotelész realista volt a platóni ideatannal kapcsolatban, Marx Isten létével kapcsolatban, Alexius Meinong pedig az olyan kontradiktórikus entitásokkal kapcsolatban, mint amilyen a kerek négyzet. Vagy megemlíthető Berkeley püspök, aki antirealista volt az anyagi világgal kapcsolatban, de meggyőződéses realista volt a szellemi világ létezését illetően.

Újabb kihívást jelent a realisták számára annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy lehetséges-e realista érveket felsorakoztatni a manapság divatos multikulturalista, poszt-kolonialista és újfeminista diskurzusok igaz-



ságot relativizáló álláspontjaival szemben. Az itt felmerülő dilemma lényege a következőképpen foglalható össze: ha minden kultúrát a saját belső értékrendje szerint kell megítélnünk, miként ezt a multikulturalizmus elkötelezettjei gyakran állítják, vagyis nem létezik egy tisztán értékmentes és előfeltevések nélküli, úgynevezett *objektív nézőpont*, akkor bármikor bárkinek bármiben igaza lehet. Többek között azoknak is, akik éppen a saját kulturális hagyományaikra hivatkozva utasítják el a más kultúrákkal szemben érvényesítendő korlátlan toleranciát.⁷

A valóban létező realizmus–antirealizmus oppozíciót nem tagadva – és Antonio De Caro felfogásához csatlakozva –, annyit mindenképpen el kell ismernünk, hogy a filozófusok többsége mindig is ingadozott a hipo-

5 A kollektív entitások természetesen léteznek, mondja Jocelyn Benoist is. Ugyanis „a társadalmi valóság *nem kevésbé* valóságos, mint a természeti realitás. Legfeljebb *másképpen reális*. Mindazonáltal a köztük lévő *műfaji különbséget* nem kell *kategoriális különbségnek* tekinteni. A természet és a kultúra a valóság két fajtája, de ezzel együtt is ugyanahhoz a kategóriához tartoznak: a realitáshoz.” Benoist, Jocelyn: *L'adresse du réel*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2017. 76.

6 De Caro, i. m. 19. Továbbá uő: *Zwei Spielarten des Realismus*. In: Gabriel, Markus (Hg.): *Der Neue Realismus*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2014. 19–32.

7 „Az én kultúráim lényege az intolerancia, tehát akkor vagyok hűséges a saját tradícióm által megkövetelt értékrendhez, ha minden más kultúrával szemben intoleráns vagyok, te viszont akkor vagy hűséges a saját tradícióddhoz, ha minden esetben toleránsan viszonyulsz hozzám” – mondja némely radikális iszlamista.

tetikusan „tiszta realizmus” és a hipotetikusan „tiszta antirealizmus” között. Az újrealizmus „legitimitását” voltaképpen az adja meg, hogy – miként fentebb már említettem – az utóbbi évtizedekben „mértéktelenül” megerősödő posztmodern irányzatok talán „véggépp elveszítették a mértéket”, és a „szemétdombra” kívánták dobni a tradicionális metafizikákat. Csakhogy a „relativisták” radikális metafizikaellenes beállítottságukból fakadóan túl messzire mentek, és letiltottak minden, a realitás létezésére vonatkozó elméleti diszkussziót, s ezzel a tettükkel a fogalmi bázisa lényeges részétől fosztották meg a filozófiát. A relativisták célja ahhoz hasonlatos, mint ha valaki – a fenti (sakkra vonatkozó) példához visszatérve – úgy szeretne játszani, hogy az ő kedvéért a saktábláról egyszer s mindenkorra tüntessék el a bástyát és a futót, illetve önmaga számára biztosítani szeretné annak lehetőségét is, hogy a táblán megmaradt bábukkal bármilyen irányba léphessen.

Természetesen jelen írásban nincs lehetőségem arra, hogy részleteiben is bemutassam az újrealizmus által vizsgált problémakörök mindegyikét, ezért elsősorban az irányzat két ismert képviselőjét, a francia Jocelyn Benoist-t, illetve a német Markus Gabrielt szeretném bemutatni az olvasónak, hogy ezt követően megfogalmazzak néhány gondolatot a tengerentúli újrealizmushoz kapcsolódóan is.

Jocelyn Benoist: védőbeszéd a realizmus mellett

Jocelyn Benoist a 2011-ben megjelent *A realista filozófia elemei* című könyvének bevezetőjében határozottan kijelenti, hogy az általa képviselt realizmust nem lehet „metafizikai” vagy „akontextuális” realizmusnak tekinteni, amely a jelek kontextuális használatától függetlenül szeretne „fogalmi igazságokat” kimondani.⁸ Ilyenformán nem arról van szó, mondja Benoist, hogy az újrealizmus a realitás pontos definíciójával szolgálna, s főképpen nem áll szándékában egy általános valóság-

vagy realitáselméletet kidolgozni, hanem elsősorban az olyan kérdések izgatják, mint hogy milyen esetekben beszélünk „realitásról” (*réalité*) egyáltalán, illetve: milyen szerepet játszanak életünkben a realitáshoz kapcsolódó eszmék. „Az, amit »realitásnak« nevezünk, az pusztán csak szellemünk meghatározott jellemvonásaként tárul fel. Eme önmagához viszonyuló jellemvonáson keresztül, azaz csak bizonyos attitűdök és tartalmak révén képes a szellem értelemmel rendelkezni. Ez egyszerűen azt jelenti: a szellem csak ebből a jellemvonásból kiindulva képes értelmet kölcsönözni meghatározásainak. Ezzel persze azt is mondjuk, hogy vizsgálódásaink nem lépnek ki teljesen a szellemfilozófia regiszteréből.”⁹ Könyve egyik kulcsfejezetében (*La perception*) azt mondja Benoist, hogy az újrealizmus azzal az állásponttal is konfrontálódik, amely szerint maga a szellem úgymond valamiféle prioritással rendelkezne azzal szemben, ami számára mint „elgondolni való” jelenik meg. Csakhogy a szellem előfeltételezi magát az „elgondolat” (*pensée*). Ebben az értelemben a szellem filozófiáját sohasem tekinthetjük csak a „szellem filozófiájának”, mert egy ponton szükségszerűen megjelenik a *realitás* fogalma is, amely rákényszerít bennünket a fenti értelmezés felülvizsgálatára. Általában véve hajlamosak vagyunk annak az előfeltevésnek az elfogadására (s nem melleleg a husserli fenomenológia álláspontja is ezt sugallja), hogy a realitás (más néven *valóság*) valamiféle *adottként* jelenik meg számunkra, amellyel állandóan kontaktusban vagyunk, illetve amelyre intencionális aktusaink irányulnak. „De – teszi fel a kérdést Benoist – voltaképpen mi a természete ennek a »reálissal való kontaktusnak»? Hogyan jelenik meg számunkra a realitás *adottként*, kérdezhetnénk joggal, ha – miként azt sugallni próbáltuk – annak már eleve »adottnak« kell lennie ahhoz, hogy reprezentálni, megtapasztalni, »elgondolni« tudjuk?”¹⁰ A helyzet úgy néz ki, hogy léteznie kell a dolgokhoz való pre-reprezentációs kapcsolatnak is, amely aztán a percepcióban

8 Benoist, Jocelyn: *Éléments de philosophie réaliste*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2011. 8.

9 I. m. 9.
10 I. m. 90.

nyilvánul meg, mintegy közvetlenül „elénk tárva a dolgokat”, mégpedig anélkül, hogy szükségünk lenne a hozzáférés mikéntjére való rákérdezésre.

A probléma magva abban rejlik, hogy már maga a *valósággal való kontaktus* szintagma is félrevezető, hiszen nagyon gyakran egyáltalán nem vagyunk kontaktusban a *valósággal*, hanem egyszerűen csak benne vagyunk a valóságban, illetve mi magunk is *valóságból vagyunk*. A reális (*le réel*) tehát az, amivel az „előzetesen adott” értelmében rendelkezünk, éppen ezért nincs sok értelme annak, hogy értelmezni próbáljuk azt, hogy „miként lehet ez adva”. Vagyis nem vezet megoldásra, ha „úgy teszünk, mintha a reálisnak először számunkra »adottnak« kellene lennie ahhoz, hogy rendelkezünk vele (...)”¹¹ Nem jó ötlet az a feltételezés, hogy az „adottra” úgy tekintünk, mintha ennek révén tudnánk kezelni a reálissal való kontaktusunkat, mintha éppen ez tenné lehetővé azt, hogy aztán újjólag distanciával viszonyuljunk a reálishoz. Tudniillik a reálishoz való viszonyunkban nem úgy keletkezik rend vagy értelmezési keret, hogy először distanciáljuk magunkat attól a reálistól, amit reprezentációink és konstrukcióink segítségével magunkban már megteremtettünk. Nem, hanem annak révén, hogy a reálist úgy kezeljük, mintha ez már magában véve is – azaz a reálisban belsőleg, benne foglalt módon – „distanciálva” lenne tőlünk, és mintha előzetesen létezne számunkra valamilyen kerülő út ahhoz is, hogy ez az adottá-levés (*être-donné*) manifesztálódjon, azaz reálisnak bizonyuljon. De mekkora distanciára van szükségünk ahhoz, hogy a valóságnak megfelelő állításokat tegyünk a „reálisról”? „Milyen más alapon lenne képes az a fogalom értelemmel bírni – amely szerint valamit úgy értelmezünk, hogy az képes »adott« vagy nem adott lenni –, ha nem újfent csak a reális alapján, egy olyan reális alapján, ami itt van előttünk, ahol egyébiránt mi magunk is vagyunk, természetesen anélkül, hogy ehhez még külön hozzá kellene fűznünk, hogy a re-

ális mint realitás valamiképpen még »adottként« is jelen van.”¹² Benoist a 2010-ben megjelent *Concepts (Fogalmak)* című könyvében erősen bírálja a fenomenológia egyik kulcsfogalmát, az *intencionalitást* is.¹³ A gondolkodás legfontosabb ismertetőjegyét az intencionalitásban látni mesterként és félrevezető álláspont, mert azt a látszatot kelti, hogy a gondolkodásnak azért van hozzáférése a reálishoz, mert az intencionalis jellegű, holott a helyzet ennek éppen az ellenkezője: egyáltalán nem létezne intencionalitás, ha nem rendelkeznek már eleve a valósággal, azaz már eleve léteznie kell a valósággal való eredeti kapcsolatnak ahhoz, hogy beindulhasson az intencionalis tevékenység.

A reális tehát *itt van előttünk*, mint fundamentálisan adott, s voltaképpen mi magunk is „hozzátartozunk a percepcióhoz”. Ezen túlmenően nincs is lehetőségünk vagy eszközünk arra, hogy „megszabaduljunk a percepciótól”, amelyről Benoist a következőt mondja: a tapasztalást „(...) olyannyira nem lehet semmi másra visszavezetni, hogy a percepcióhoz való masszív hozzátartozás tényétől függetlenül szinte még értelmet sem tudunk kölcsönözni neki”.¹⁴ Azaz nem úgy kell felfogni az itt megjelenő problémát, hogy a „tapasztalat nélkül nincs reális”. Sokkal inkább arról van szó, már előzetesen rendelkezünk kell a reálissal ahhoz, hogy azt „adottként” értelmezhesük, s hogy aztán távolságot teremthessünk a reálissal szemben (azaz reflektáljunk a reálisra). Úgy is fogalmazhatunk, hogy számunkra a realitás nem olyan valami, ami fennáll, hanem olyan, ami masszív módon megjelenik a percepcióban. Az észlelés vagy percepció bizonyos értelemben az olyan dolgok közé tartozik, amelyek esetében nincs értelme annak, hogy vizsgáljuk *eléjük*. Persze a gondolkodás és a fogalomalkotás segítségével, mintegy „művileg”, eltávolodhatunk a percepcióban megjelenő reálistól, de valamiképpen még a fogalomban is megjelenik az „észlelés grammati-

11 I. m. 91.

12 I. m. 91.

13 Benoist, Jocelyn: *Concepts. Une introduction à la philosophie.* Les Éditions du Cerf, Paris, 2010.

14 Benoist, *Les Éléments.* 99.

kai prioritása”, s ez az, amit „realitásnak” nevezhetünk.¹⁵ Vagyis a helyzet úgy néz ki, hogy a realitás se nem jelentéstelített, se nem jelentésnélküli, hanem sokkal inkább olyan valami, ami alapjául szolgál annak, hogy a szavaknak jelentésük legyen.

Egy másik írásában Jocelyn Benoist a teológiai irodalomban megszokott úgynevezett *apofatikus bizonyítás* segítségével mutatja be az *újrealizmus* álláspontjának legfontosabb téziseit. Konkrétabban fogalmazva: miként Istenről, hasonlóan az *újrealizmus*ról is leginkább azt lehet és érdemes tudni, hogy *milyen nem*, és nem pedig azt, hogy *milyen valójában*. Valamivel részletesebben: az *újrealizmus* a maga pozitív programját általában a konkurens elméletek folyamatos kritikáján keresztül fogalmazza meg. Az *újrealizmus*, mondja Benoist, elsősorban az *objektivitás* jogát szeretné helyreállítani a *szubjektivizmus* és a *relativizmus* legkülönbözőbb változataival folytatott kitartó küzdelme során. Az igazság eszméjével *per definitionem* összeegyeztethetetlen, hogy azt relatívnak tekintjük.¹⁶ De az igazság nemcsak az individuális, önkényes és szeszélyes szubjektumhoz képest nem lehet relatív, hanem általában véve sem az. „Ha valamiről azt mondjuk, hogy ez igaz, akkor ezzel nem azt vélelmezzük, hogy »számunkra igaz«, hanem szükségszerűen úgy értjük, hogy »magában-valóan igaz«, azaz potenciálisan mindenki számára igaz, noha a »mindenkire való vonatkozás« aktuálisan sohasem jelenik meg.”¹⁷ Ha azt feltételezzük, hogy II. Ramszesz fáraó tuberkulózisban halt meg – ami minden valószínűség szerint nem igaz –, akkor úgy gondoljuk, hogy ennek a „kijelentésnek” már rögtön a Ramszesz halálát követő pillanatban is igaznak kellett lennie. Az a tény, hogy az ókori egyiptomiaknak nyilván sejtelmük sem volt a tuberkulózis mibenlétéről, egy picit sem csökkenti ezt az igazságot – érvel Benoist. Persze, az egyiptomiak egy sor „igaz dolgot” tudhattak II. Ramszesz haláláról, köztük olyanokat is,

amelyeket mi már sohasem fogunk megérteni, mert számunkra nem létezik az a kontextus, amely az ókori egyiptomiak természetes „életvilágát” jelentette. De ez nem változtat semmit azon, hogy csak egyfajta igazság létezik abban a tekintetben, hogy II. Ramszesz tüdőbajban halt-e meg, avagy nem. „Az igazság független az igazságot megragadó kognitív aktorok képességétől.”¹⁸ Ugyanakkor Benoist azt is mondja, hogy az *újrealizmus* szerint az „igazságokra” nem úgy kell tekintenünk, hogy azok valamilyen transzcendens szféra lakóiként léteznek, minként a platóni ideák, amelyek csak arra várnak, hogy valaki megragadja őket. Az episztemikus „realizmus” csak az igazság objektivitásának téziséét védelmezi, azaz az igazságot nem hajlandó kitenni az „öt tételző entitás” önkényének.

Noha az *újrealizmus*nak az objektivitás iránti elkötelezettsége határozottan szemben áll a *relativizmussal* és a *kontextualizmussal*, ugyanakkor nem azonosítja magát az *abszolutizmussal* sem. Több lehetséges *igazságforma* (Markus Gabrielnél: *jelentésmező*) létezhet egymás mellett, amit *perspektíva-szemléletnek* is nevezhetünk. Vagyis: az igazság ugyan nem függ tőlünk, de függ azoktól a körülményektől, amelyek közepette megragadjuk. Ezen túlmenően a *relativizmust* a *kontextualizmustól* is érdemes elkülöníteni. „Logikailag tekintve a relativizmus azt mondja, hogy ugyanaz a propozicionális tartalom a szóban forgó tartalmat elgondoló személy episztemikus előítéletétől, az éppen aktuális preferenciáitól, illetve az ítélet mögött található – s meglehetősen variábilis – meggyőződéshalapoktól függően lehet igaz vagy hamis.”¹⁹ Ehhez képest a kontextualizmus eltérő álláspontot képvisel. Egy felszínes objektivizmus alapján a kontextualizmust is relativizmusnak tarthatnánk, valójában mégis tévedés lenne egymással azonosnak tekinteni a kétfajta megközelítést. A kontextualizmus kételkedik egy olyan invariáns „propozicionális tartalom” létezésében, amelyről az abszolutizmus beszél. Viszont ugyanezen az

15 I. m. 106.

16 Benoist, Jocelyn: *Realismus ohne Metaphysik*. In: Gabriel, Markus (Hrsg.): *Der neue Realismus*. I. k. 133–153.

17 I. m. 133.

18 I. m. 134.

19 I. m. 135.



alapon utasítja el a relativizmust is, amely a maga módján ugyancsak „abszolutista”, mivel az meg a propozicionális tartalom *állandó változását állandósítja*, azaz számára az örök változás az, ami abszolút jellegű.

Az is biztos, hogy a radikális kontextualizmus egészen mást mond, mint a perspektivizmus, mivel az előbbi nem hajlandó a különböző perspektívák mögött meghúzódó közös alapot előfeltételezni. De a relativizmussal sem azonosítható, mivel figyelmének központjában nem az értékek variabilitása áll (mint a relativizmus esetében), hanem a tartalom maga „(...) amelyet csak akkor érthetünk meg, ha interakciónk adott fajtáját egy olyan kontextussal együtt vesszük tekintetbe, amelyet egy igaz gondolat előfeltételez. Messze eltávolodva attól, hogy az igazságértéket variabilisként mutassa be, a radikális kontextualizmus arra irányítja a figyelmünket, hogy a dolgokra irányuló normatív meg-

ragadásainkban (*Zugriffen*) miként konstituálódik az igazságérték.”²⁰ Ilyenformán a kontextualizmus elvben nem áll távol a realizmustól, azaz semmi esetre sem lehet oly módon antirealistának tekinteni, mint a relativizmust. Viszont a valódi vagy episztemikus realizmus mindenképpen kiáll az igazság objektivitásának elve mellett, s ezért számára fontos, hogy minden esetben megállapítsa: az adott gondolati tartalmat igaznak vagy hamisnak kell-e tekintenünk. Ugyanakkor Benoist azt is mondja, hogy a posztmodern szkepticizmussal és relativizmussal folytatott küzdelem során a fürdővízzel együtt nem érdemes a gyereket is kiönteni. Mint láttuk, az igazság ugyan nem függhet azoktól az életformáktól, amelyek keretében azt „elgondolják” – hiszen ez már relativizmus lenne –, de az nagyon is lehetséges, hogy egy sor olyan életforma létezik, amelyben bizonyos igazságok meg sem jelenhetnek. „Nem arról van szó, hogy meghatározott feltételek mellett élő emberek számára egy tény ismeretlen lenne, hanem egyszerűen arról, hogy a szóban forgó tény *hors sujet*, vagyis az emberek számára releváns összefüggések körén kívül található.”²¹

Markus Gabriel és a jelentésmező problémája²²

Markus Gabriel a 2013-ban megjelent *Warum es die Welt nicht gibt* (*Miért nem létezik a világ*) című könyve bevezető fejezetében a fentiekhez hasonlóan definiálja az *újrealizmust*. A meghatározás lényegét a következő kettős tézisben fogalmazza meg: először is képesek vagyunk a dolgokat és a tényeket – úgy, ahogyan azok vannak – megismerni, másodsor a dolgok és a tények nem egyetlen tárgyterülethez tartoznak. Gabriel a metafizikával és a konstruktivizmussal való szembeállításon keresztül teszi egyértelművé az *újrealizmus* pozícióját. Szemléletes példája a következőképpen hangzik: tegyük

²⁰ l. m. 135.

²¹ l. m. 136.

²² Markus Gabriel realizmusfelfogását részletesebben is bemutatom a „Markus Gabriel és az új realizmus tudatfilozófiája” című írásomban. *Korunk*, 2016/10. 80–90.

fel, hogy Arisztid éppen Sorrentóban tartózkodik, és ugyanúgy a Vezúvot veszi szemügyre, mint mi (vagyis Markus Gabriel és a mindenkori olvasó), akik történetesen szintén Nápolyban vagyunk, és ugyancsak a Vezúvra pillantunk. A történetben tehát ott van a Vezúv, aztán az Arisztid által (Sorrentóból) látott Vezúv, illetve az általunk (Nápolyból) szemügyre vett Vezúv. „A metafizika azt állítja, hogy ebben a történetben egyetlen valószínű tárgy létezik, nevezetesen a Vezúv. Teljesen véletlenszerű, hogy éppen Sorrentóból vagy Nápolyból veszik szemügyre, mert ezek a körülmények valószínűleg hidegen hagyják a Vezúvot. Ez a metafizika.”²³ A konstruktivizmus ellenben úgy fogja fel, hogy ebben a történetben három tárgy van. A Vezúv, ahogyan azt Arisztid látja, aztán a Markus Gabriel által látott Vezúv, illetve az olvasó által megfigyelt Vezúv. Ezzel szemben az újrealizmus szcenáriójában négy tárgy van: 1. A Vezúv. 2. A Sorrentóból látott Vezúv (Arisztid perspektívája). 3. Nápolyból látott Vezúv (az olvasó perspektívája). 4. A Nápolyból látott Vezúv (Markus Gabriel perspektívája). Könnyedén belátható, hogy az újrealizmus opciója a legjobb. Mégpedig azért, mert ez nemcsak azt a tényt ismeri el, hogy a Vezúv egy vulkán, amely a földfelszín egy meghatározott pontján, közelebből egy Olaszország nevű állam felségterületén található, hanem ugyancsak ténynek tekinti azt is, hogy a Vezúv Sorrentóból nézve így, Nápolyból nézve meg amúgy látszik. Vagyis az újrealizmus nem úgy egyszerűsíti le a valóságot, mint ahogyan azt a régi metafizika teszi (amely szerint csak egy – minden tapasztalattól független – objektív Vezúv létezik), de úgy sem, mint ahogyan a kontextualizmus eljár (amely szerint a Vezúv a percepcióival azonos). Továbbá az újrealizmus álláspontjából következő új ontológia nem az egzisztenciákat, hanem inkább a tényeket tekinti alapvető műveleti egységeknek. Ez a megkülönböztetés azért fontos, mert a naturalizmussal szemben, amely azt állítja, hogy csak egy egységes és természettudományos esz-

közökkel vizsgálható *univerzum* létezik, az újrealizmus – miként arra föntebb röviden utaltam – elfogadja, hogy különböző tárgyterületekhez tartozó tények vannak, s a tárgyterületek többségére nem alkalmazható a természettudományos vizsgálódás eszköztára. Léteznek manók és szellemek (akár hiszünk bennük, akár nem), műalkotások (Mona Lisa mosolya), etikai normák (Angela Merkel politikai népszerűsége), megalapozott vagy éppen megalapozatlan vélemények (valóban vannak Luxemburnak tömegpusztító fegyverei?) és más ehhez hasonló. Markus Gabriel álláspontja a következő: „Minden létezik, az is, ami nem létezik, csak ez a minden nem ugyanazon a tárgyterületen létezik. Tündérek léteznek a mesékben, de nem Hamburgban; az USA-ban vannak tömegpusztító fegyverek, de – legalábbis tudomásom szerint – nincsenek Luxemburgban. Tehát egyszerűen nem az a kérdés, hogy vajon valami létezik-e, hanem mindig inkább az, hogy *hol* van az, ami van. Mert minden, ami létezik, valahol létezik – ha másutt nem, akkor a képzeletünkben. Az egyedüli kivétel: a világ. A világot ugyanis nem tudjuk elképzelni. Amit el tudunk képzelni, amikor a világban hiszünk, az »kevesebb, mint semmi«, hogy korunk rebellis sztárfilozófusa, Slavoj Žižek egyik legutóbb megjelent könyvcímére utaljunk.”²⁴ Miképpen a szóban forgó könyv címe mondja: a világ nem létezik. Legalábbis úgy nem létezik, mint egy mindent átfogó tárgyterület vagy jelentésmező (*Sinnfeld*). Ugyanis, ha a világ létezne, akkor annak egy értelem- vagy jelentésmezőben kellene megjelennie (vagy másképpen megfogalmazva: egy tárgyterülethez kellene tartoznia). Viszont annak a jelentésmezőnek, amelyen a világ megjelenik, ugyancsak a világhoz kellene tartoznia, hiszen lehetetlen, hogy valami kívül legyen a világon. Vagyis a világ nem képes önmagát világgént megjeleníteni. Az újrealizmus számára mindebből néhány fontos tétel következik. Azt, hogy a világ nem létezik, a *negatív ontológia fő tételének* kell tekintenünk. Ezzel áll szemben a *pozitív ontológia*

23 Gabriel, Markus: *Warum es die Welt nicht gibt*. Ullstein Buchverlage, Berlin, 2013. 14. Az én kiemelésem.

24 l. m. 22–23.

első fő tétele, miszerint szükségszerűen végtelen számú értelem- vagy jelentésmező létezik. A pozitív ontológia első fő tételéből egy *második fő tétel* is következik: „Minden jelentésmező egy tárgy. Ebből direkt módon következik, hogy minden jelentésmező számára adva van egy jelentésmező, amelyiken megjelenik. Az egyetlen korlátozás a világ: mert a világ nem lehet jelentésmező, mivel a világ már nem tud megjelenni, következésképpen tárgy sem lehet.”²⁵ Ez persze nem zárja ki, hogy a világot mint egészet gondoljuk el. Ez esetben viszont gondolatunk tartalma a gondolatunkban létezik, azaz egy értelemmezőben. Ugyanis, ha a világ a gondolatainkban létezne, akkor a gondolataink nem létezhetnének a világban.

Jocelyn Benoist kritikája a Markus Gabriel-féle jelentésmező (*Sinnfeld*) fogalmáról

Miként a bevezetőben már említettem, az *újrealizmust* nem lehet egységes irányzatnak tekinteni. Kétségtelen, a relativizmussal és az „önkényes konstruktivizmussal” való szembenállás egységesen jellemzi az irányzatot, de ha túllépünk az általánosan osztott alapelveken, akkor már lényeges eltéréseket is találunk a különböző szerzők álláspontjában. Most csak egyetlen vitaponttal szeretnék foglalkozni, nevezetesen a realizmus Benoist-féle „erős” és a Markus Gabriel-féle „gyenge” programja közötti különbséggel. Benoist a 2017-ben megjelent *A valóság fortélyossága* (*L'adresse du réel*) című könyvében egy egész fejezetet szentel a saját és Markus Gabriel álláspontja közötti eltérés bemutatásának. Benoist abban látja a kettőjük álláspontjában lévő alapvető különbséget, hogy míg Markus Gabriel szeretné szorosán összekötni egymással a *reálist* és a *reálist* ilyen vagy olyan aspektusban megjelenítő szemantikai szintet, azaz a *jelentést* (*Sinn*), addig ő továbbra is ragaszkodik a reális ontológiai prioritásához. Mindez első pillanatra meglehetősen elvontnak tűnik, de rögvest érhető

lesz, ha néhány példával illusztrálom ezt a különbséget. Közismert a Vénusz különböző megnevezéseire kapcsolódó fregei példa: a Vénuszt nevezhetjük Alkonycsillagnak, csakúgy, mint Hajnalcsillagnak. A Hajnalcsillag és az Alkonycsillag az égitest *jelentésére* (*Sinn*) utal, míg maga a Vénusz bolygó – a maga „tárgyi valóság” mivoltában – a *referenciával* (*Jelöllet/Bedeutung*) azonosítható. Benoist szerint ezt a két szintet nem szabad egybeecsúsztatni. Ahhoz, hogy a Vénuszt így vagy úgy meg lehessen nevezni, azaz jelentést lehessen hozzárendelni, igenis előzetesen léteznie kell egy olyan reálistan létező objektumnak, amelyet történetesen Vénusznak neveznek. Ugyanakkor a Markus Gabriel-féle *jelentésmező* fogalma viszonylagossá teszi ezt a különbséget azáltal, hogy ontologizálja a jelentést is. Például Markus Gabriel szerint Hófehérke vagy az unikornis ugyanúgy létezik, mint a milánói dóm vagy az Északi-tenger, csak Hófehérke a mesék világában (azaz a mesék jelentésmezejében), míg az unikornis a mitológiák világában. Csakhogy, mondja Benoist, ugyan a jelentés – korrekt használatot feltételezve – rendelkezik bizonyos ontológiai jelentőséggel, „(...) önmagában véve nem lehet ontológiai dimenzióknak tekinteni. Ezzel szemben a reális *per se*, azaz kategorikusan jelentésnélküli. A reális egyszerűen van, és teljesen közömbös a számára, hogy adekvátan lett-e (vagy nem) megnevezve.”²⁶ Benoist tehát azt állítja, hogy a *jelentés* (*Sinn*) és a *jelöllet* (referencia, egzisztencia) közötti különbséget mindenképpen fenn kell tartani. „A reális nem igaz, de nem is hamis: egyszerűen van.”²⁷ Frege felfogását követve elmondhatjuk: a jelentés alapvetően normatív instancia. Azaz: a jelentés nem a dolgok tulajdonsága, hanem a dolgok *meghatározására* szolgáló *forma*, amely lehet adekvát és inadekvát. Markus Gabriel viszont nem ragaszkodik ehhez az éles különbségtételhez, mondja Benoist, valószínűleg azért, mert a német filozófust megigézta a nyelv „valóságteremtő ereje”.²⁸ Ez az erő természetesen jó

26 Benoist, *L'adresse...*, 101.

27 I. m. 98.

28 Másutt Benoist azt is mondja, hogy Markus Gabriel láthatóan nem

25 I. m. 103.

szolgálatot tesz a művészetben és az imagináció világában, de ez még nem lehet ok arra, hogy eltekintsünk a valóság és a fikció közötti különbségtől. Markus Gabriel viszont szeretné eltörölni a *jelentés* és a *jelöllet* Frege-féle megkülönböztetését, mivel önálló ontológiai státuszt kíván biztosítani a tisztán szemantikai szférának is, ami viszont – állítja Benoist – a pszichologizmusba és a relativizmusba való visszazuhanás veszélyét rejtí magában. Jocelyn Benoist az egyik nemrégiben megjelent tanulmányában éppen a fentebb idézett Alkonycsillag/Hajnalcsillag jelentésbeli oppozícióhoz kapcsolódva bírálja Gabriel álláspontját. Vagyis, mondja Benoist, amíg az ortodox fregeianusok (akik közé valószínűleg magát is sorolja) azt állítják, hogy a *jelöllet* (a dolog maga) közömbös a reá vonatkozó leírásokkal, azaz a *jelentésekkel* szemben, addig Markus Gabriel nem osztja ezt a felfogást. „Az ő eszméje úgy szól, hogy a tárgy természetesen az marad, ami, akár le van írva a tárgy, akár nem, de ha van *jelentés*, amely a leíráson keresztül artikulálódik, akkor ez már a szóban forgó tárgy belső alkotórészét képezi.”²⁹ A fentebb említett példához visszatérve azt láthatjuk – legalábbis Markus Gabriel szerint –, hogy a magában valóan létező, azaz mindenféle leírástól mentes Vénusz mellett (tehát a „jelentésnélküli” Vénusz mellett), az este látható Alkonycsillag (a hozzákapcsolódó leírással) és a hajnalban látható Hajnalcsillag (az ehhez kapcsolódó leírással) úgyszintén a reálisan létező „dolgok” közé tartoznak. A német és a francia filozófus vitája természetesen még nem ért véget, a soron következő évek valószínűleg újabb érdekes fejleményekkel gazdagítják az újrealizmus-hoz kötődő gondolkodók álláspontjait.

tud megszabadulni a német filozófia egyik meghatározó tradíciójától, nevezetesen a „megbékülés” hegeli fogalmából fakadó imperatívuszról. Hegel szerint az észszerű valóságos, illetve a valóságos észszerű. Vagyis a gondolkodás és ehhez kapcsolódóan a fogalomalkotás „nem tarthatja magát kevesebbre” az anyagi valóság még nem tudatos (és néma) „ön-manifestációjánál”. Valamiképpen ki kell békíteni egymással a szellemtelen anyagi világot és az anyagtalan szellemi világot. Voltaképpen ezt a megbékítési szándékot fejezi ki Markus Gabriel a szemantikai szféra ontologizálásával.

29 Benoist, Jocelyn: Sinn und Wirklichkeit. In: Gaitsch, Peter/Lehmann, Sandra/Schmidt, Philipp (Hg.): *Eine Diskussion mit Markus Gabriel. Phänomenologische Position zum Neuen Realismus*. Verlag Turia + Kant, Wien – Berlin. 155–156.

Paul Boghossian a tények nem-konstruált természetéről

Amíg a kontinentális realizmus elkötelezettjei jórészt a fenomenológia ilyen vagy olyan változatából indulnak ki, illetve a fogalom- és kategóriaahasználatuk is a fenti tradícióhoz kapcsolódik, addig a New Yorkban élő és oktató filozófus, Paul Boghossian az angolszász analitikus filozófia „gondolat-javaira” építi fel a maga realista érvrendszerét. A szerző a 2006-ban megjelent *Fear of Knowledge (A tudástól való félelem)* című vitairatában, az Amerikában is hegemón szerepre szert tett *relativizmus* és *konstruktivizmus* különféle változataival vitázik, mindenekelőtt Richard Rorty *relativista konstruktivizmusa* áll bírálata célkeresztjében.³⁰

Munkája első és második fejezetében az amerikai filozófus szembeállítja az igazságra vonatkozó *klasszikus* és *relativista* felfogásokat. Az igazságra vonatkozó klasszikus elképzelés első tézise azonos a *tényobjektivizmus* deklarálásával. „A világ, melyet szeretnénk megérteni és megismerni, úgy, ahogyan az éppen van, döntően független tőlünk és a rá vonatkozó elképzeléseinktől. Ha soha nem létezne megismerő szubjektum, a világ legtöbb tulajdonsága akkor is ugyanolyan lenne, mint most.”³¹ Az ehhez kapcsolódó szekunder tézist *eljárásjogi objektivizmus*nak nevezhetnénk: egy információt akkor tekinthetünk komolyan veendő álláspontnak, ha ennek kialakítása nem függ egy adott közösség kontingens szükségleteitől és érdekeitől. A tercier tézis az *objektivizmust* a *racionális magyarázattal* összefüggésben értelmezi: vitás helyzetekben – normál körülményeket feltételezve – a racionális bizonyítékok elégséges magyarázattal szolgálnak arra, hogy egy adott kérdésben miért vélekedünk úgy, ahogyan éppen vélekedünk. Ezzel ellentétben az *ismeretelméleti konstruktivizmus* kifejezetten tagadja e három tézis egyikének (vagy akár mindegyikének) érvényességét.

30 A munka német fordítása 2013-ban jelent meg. Boghossian, Paul: *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2013. Ford. Jens Rometsch. Utószó: Markus Gabriel.

31 Boghossian, i. m. 28.

A *ténykonstruktivizmus* például azt állítja, hogy az általunk megismerni kívánt világ nem független attól a társadalmi kontextustól, amelyben a megismerési folyamat végbe megy. Sőt, a tények valójában társadalmi konstrukciók, mert mindig az éppen aktuális érdekeinket és szükségleteinket tükrözik. Az *eljárásjogi konstruktivizmus* nem kívánja meg a tények információs értékének objektivitását, hiszen – miként azt az előbbi tézis kapcsán láttuk – a tények kialakítását mindig az adott társadalmi kontextus érdekei befolyásolják. Végezetül, a konstruktivizmus a *racionális magyarázat szükségességétől* is eltekint, hiszen egy adott álláspont magyarázata amúgy is kontingens ténykonstrukciók alapján történne.

Könyve következő fejezeteiben a szerző a konstruktivista és relativista álláspontot képviselő filozófusokkal (Goodman, Putnam, Rorty) konfrontálódva részletesebben is bemutatja a *realista tényobjektívizmus* felfogását, amely természetesen szöges ellentétben áll a relativizmussal és a konstruktivizmussal. Boghossian a következőket mondja: ha a tényobjektívizmus képviselőjét arról kérdezik, hogy mely tényeket tekinti az embertől függetlenül létezőknek, akkor habozás nélkül azt válaszolja, hogy a hegyek, a dinoszauruszok és az elektronok biztosan az ilyen tények közé tartoznak. Persze azt a „tényobjektívista” is hajlandó elfogadni, hogy mondjuk a *bírói tekintély*, a *szülői tisztelet* vagy éppen az *ötvendolláros bankjegy értéke* olyan tények, amelyek nem függetlenek az emberi tudattól. Azonban a ténykonstruktivista nem azt vitatja, hogy a tényobjektívista által tudat-függetlennek tekintett tények létezése mellett felsorakoztatott érvek megalapozottak-e, vagy pedig nem megalapozottak: „(...) ő ugyanis azt gondolja, hogy egyszerűen nem létezik a társadalmaktól, illetve a társadalmak kontingens szükségleteitől és érdekeitől független tény.”³² Érdekes, hogy Boghossian az imént vázolt álláspont abszurditását egy olyan példával illusztrálja, amelyről főntebb már magam is említést tettem,

nevezetesen: ténynek tekinthetjük-e azt a régészeti megállapítást, miszerint II. Ramszesz tuberkulózisban halt meg. A példa egyébként az ismert francia szociológus, Bruno Latour egyik tanulmányában került először említésre. Latour szerint az az állítás, miszerint a Krisztus előtt 1213-ban elhunyt II. Ramszesz halálát tuberkulózis okozhatta, egyszerűen képtelenség, mert „miképpen okozhatott halált egy olyan bacillus, amelyet Koch csak 1882-ben fedezett fel?”. Latour szerint ez az állítás ugyanolyan abszurd, mintha azt mondanánk, hogy a fáraó halálát egy „gép-pisztolysorozat” idézte elő. Ezért aztán, vonja le a következtetést Latour: „Koch előtt a bacillusnak nem volt valódi egzisztenciája.”³³ Nagyjából ehhez hasonlóan érvel Richard Rorty is, amikor a dinoszauruszok példájával hozakodik elő: mielőst akadt valaki, mondja Rorty, aki valamit dinoszauruszként írt le, attól kezdve annak a valaminek a bőrszíne és nemi élete független lesz ettől a leírástól. De mielőtt lett volna valaki, aki leírta a dinoszauruszt vagy bármi más, értelmetlen azt mondani, hogy „ott a távolban” van valami, ami ilyen és ilyen tulajdonságokkal rendelkezik.

Boghossian visszautasítja az effajta észjárást. Szerinte elfogadhatatlan a konstruktivizmus paradox normatív eszménye, miszerint nem olyannak kell leírni a dolgokat, mint amilyenek valójában, hanem olyanoknak, amiként megfelelnek az éppen aktuális érdekeinknek. Rorty persze megpróbálja generalizálni a relativizmust és a konstruktivizmust alátámasztó érveit. Nemcsak az aktuálisan fennálló társadalmi kontextus sajátosságaira hivatkozik (vagyis hogy manapság másképpen látjuk a világot, mint az ókorban), hanem az emberi faj egyedeinek éppen adott fiziológiai és mentális konstitúciójának esetlegességét is érvnek tekinti álláspontja igazolására: most van valamilyen általános emberi fogalmunk a hegyről és a zsiráfról, de ha mondjuk természetünknel fogva növényevők lennénk és hangyaméretűek, akkor talán nem is rendelkeznenk a zsiráf fogalmá-

32 l. m. 33.

33 l. m. 33.

val. Kétségtelen, mondja Boghossian, hogy a tények leírásában gyakorta megjelennek a társadalom éppen aktuális érdekei is. „De az egyszerűen nem áll, hogy a leírás-független tények létének tagadása *generalizálja* a leírások társadalmi feltételezettségét.”³⁴ Mert egy dolog azt mondani, hogy a bizonyos leírásokkal való egyetértésünket a gyakorlati érdekeinkre való hivatkozással, s nem pedig a leírásoknak a dolgokkal történő megfeleltetésével támasztjuk alá, s megint más azt mondani, hogy a dolog semmiképpen sem létezik *magán- és magéértvalóan*, tehát a leírásainktól függetlenül. „Nagyon is lehetséges az első felfogást képviselni, s eközben a legkevésbé sem osztani a másodikat.”³⁵ Továbbá, mondja Boghossian, a *tényobjektivizmus képviselője* nem tagadja, hogy egy meghatározott időpontban számos, egyformán adekvát világleírással állhatunk elő, amelyek között egészen bizarr változatok is akadhatnak. Térjünk vissza az imént említett zsiráf példájához, és tételezzük fel, hogy a zsiráf annak az eukaliptuszfának a leveleit rágcsálja, amely nagyjából három mérföld távolságra van az abban az időben éppen a közelben tartózkodó római császártól, Nérótól.³⁶ Ebben az esetben teljesen korrekt eljárás lenne a zsiráfot mint zsiráfot úgy leírni, hogy az olyan tárgy, amely kevesebb mint négy mérföldre van Nérótól. Ha a tárgykonstrukció társadalmi aspektusára is tekintettel vagyunk, akkor azt is kijelenthetjük, hogy az adekvát tárgyleírások közül némelyek hasznosabbak a számunkra, mint mások. És mivel rengeteg dologra igaz lehet, hogy „négy mérföldnél közelebbi távolságra van a császártól”, ebből a leírásból még nem derül ki, hogy pontosan miről is van szó. Legfeljebb abban lehetünk biztosak, hogy a császárhoz képest négy mérföldön belül található tárgyak mindegyikére igaz, hogy „négy mérföldön belül van a császártól”. Ellenben sokkal több mindenre derül fény a szóban forgó entitással kapcsolatban, ha azt is tudjuk, hogy milyen „tények” tartoznak a zsiráf fogalma

34 I. m. 37.

35 I. m. 37.

36 Lásd i. m. 38.

alá. Ha azzal is tisztában vagyunk, hogy a szóban forgó állatnak hosszú a nyaka, falevelekkel táplálkozik, van szíve és tüdeje stb. Csakhogy a zsiráfra vonatkozó igaz leírások száma mégiscsak limitált; a tér és az idő meghatározott metszetében található entitásról (azaz a zsiráfról) azt már mégsem mondhatjuk, hogy fa, hegy, dinoszaurusz vagy aszteroida.³⁷

Röviden a következőképpen lehetne összefoglalni a *tényobjektivista* álláspontját. Induljunk ki a következőkből: hipotetikusán fogadjuk el, miként azt Nelson Goodman feltételezi, hogy nem vagyunk képesek a dolgok „magán- és magéértvaló” lényegiségéhez eljutni. De még ha elfogadjuk is ezt a tételt, mégis, miközben előrehaladunk a dolgok „valamilyen megismerésében”, nem kellene-e szükségszerűen egy olyan pontig eljutnunk, ahol a dolog tulajdonságait már nem tudjuk a konstruktivisták elképzelései szerint rögzíteni? „Ha fogalmainkkal megpróbáljuk a nyers »világtészta« feldarabolni azért, hogy valamilyen strukturált rendet alakítsunk ki benne, olyan struktúrát, amelylyel ez az amorf ősvilág eredendően még nem rendelkezik, tehát ha elfogadjuk is ezt az alaphelyzetet, nem kellene-e mégiscsak valamilyen világtészta lennie ahhoz, hogy aztán legyen mivel dolgoznunk, és nem kellene-e ennek a tészta az egyszerű tulajdonságait függetlennek tekinteni ténykonstruáló tevékenységünkötől?”³⁸ Azaz a fogalmainkra és a világra kivetített rendezőelveinkre tekinthetünk úgy, mintha azok tészta-*szagatatók* vagy homokozóformák lennének, amelyekkel csillagokat, halacszkákat, zsiráfokat stb. szagatunk az amorf és nyers világtészta-ból. Ezek a formák lehetnek célszerűen, logikusan és esztétikusan létrehozva, de ugyanúgy lehetnek rosszul és szellemtelenül kialakítva is. De legyenek ezek a formák bármilyenek, valamilyen nyersanyagoknak már „adva” kell lennie ahhoz, hogy egyáltalán használni lehessen a „tészta-*szagatót*”.

37 I. m. 38.

38 I. m. 41.