

kellék

filozófiai folyóirat

Kolozsvár–Nagyvárad–Szeged

27–28. szám (2005)

Tartalom

keletk 227-28

Tudat, öntudat, Én

David J. Chalmers: A tudatos tapasztalat rejtélye	7
Susan L. Hurley: Az én újramegjelenése	19
Andy Clark: John agya vagyok	39

Analitikus filozófia Magyarországon

Eszes Boldizsár - Tózsér János: Mi az analitikus filozófia?	45
Ambrus Gergely: Világkép és észleléselemletek kapcsolata az analitikus filozófia történetében	73
Forrai Gábor: Párbeszéd a hitekről és az intencionalitásról	83
Demeter Tamás: Filozófiai viták a népi pszichológiáról	91
Simonyi András: Elgondolhatóságon alapuló dualista érvek	103
Boda Mihály: Kihívások az érzéki tapasztalat intencionális elméletével szemben	115
Bács Gábor: Lehetséges világok	135
Márton Miklós: A referencia problémái	141
Zvolenszky Zsófia: Russell megingathatatlan elmélete a határozott leírásokról	165
Kelemen János: Vázlat az analitikus történetfilozófia történetéről	179
Pöntör Jenő: Szkepticizmus és externalizmus	187
Bárany Tibor: Műalkotások és pusztá dolgok Arthur C. Danto és az analitikus művészetfilozófia	201
Miklósi Zoltán: Politikai kötelezettségek: a partikularitás problémája	223
Sz. Imre László: Huoranszki Ferenc analitikus metafizikája	235
Az analitikus filozófia Magyarországon: 1995–2005	269

Mappa

Méder Zsombor-Zoltán: A „megfelelő” szavak és a dolgok - John Wilkins analitikus nyelve	293
Végh László: Frege és a Julius Caesar-probléma	315

Szerzőink	339
Abstracts	343
Rezumate	349

kellék

filozófiai folyóirat

Főszerkesztő:

Balogh Brigitta

A lapszám

felelős szerkesztői:

Györgyjakab Izabella

Kelemen János (vendégszerkesztő)

Szigeti Attila

Tózsér János (vendégszerkesztő)

Veres Zoltán (vendégszerkesztő)

Szerkesztők:

Demeter Szilárd

Györgyjakab Izabella

Állandó külső munkatárs:

Mester Béla

Lapterv és tördelés:

Sz. Horváth István

Borítóterv:

Mohácsi László Árpád

Mostis Gergő Ede

Szerkesztőbizottság:

Demeter M. Attila

Ilyés Szilárd

Szigeti Attila

Tonk Márton

Tudományos testület:

Csejtej Dezső

Egyed Péter

Gál László

Laczkó Sándor

Losoncz Alpár

Szegő Katalin

Ungvári Zrínyi Imre

Vajda Mihály

Veress Károly

Kiadja:

Pro Philosophia Alapítvány

Levelezési cím:

Str. Aviatorilor nr. 27.

410250 Oradea

România

E-mail:

kellekfolyoirat@yahoo.com

Internet:

<http://www.arts.u-szeged.hu/doktar>

ISSN 1453-7400

Megjelenik negyedévente

Készült a Református Egyház

Misztótfalusi Sajtóközpontjának

nyomdájában (Kolozsvár)

Felelős vezető: Tonk István

Az Analitikus filozófia Magyarországon

rovat előkészítését

az ELTE - MTA TKI támogatta

A lap megjelenését támogatta:

Pro Professione Alapítvány



Communitas Alapítvány



Illyés Közalapítvány



„Kellék ez csak, pajtás!”

Joseph Heller

David J. Chalmers

A tudatos tapasztalat rejtélye*

Kellék 27-28

A tudatos tapasztalat egyszerre a legismerősebb és a legtitokzatosabb dolog a világon. Semmiről sincs közvetlenebb módon tudomásunk, mint a tudatról, de ezt a tudást rendkívül nehéz összeegyeztetni bármilyen más jellegű tudással. Mi okból létezik? Mire szolgál? Egyáltalán hogyan jöhet létre az agy idegi folyamataiból? Ezek a kérdések a tudomány egészének legizgalmasabbjai közé tartoznak.

Objektív szempontból az agy viszonylag jól megismerhető. Amikor ránézünk erre az oldalra, az információ-feldolgozás egész kis örvénye jön létre: fotonok csapódnak a retinánkra, elektromos jelzések továbbítódnak a látóidegen át és az agy különböző területei között, reakcióként pedig elmosolyodunk, megrökönyödve ráncoljuk a homlokunkat, esetleg megjegyzést teszünk. Mindig van azonban egy szubjektív szempont is. Az oldalnak tudatában vagyunk, amikor ránézünk, míg a képeket és szavakat, mint saját mentális életünk részeit, közvetlenül észleljük. Élénk észleleteink vannak a színes virágokról és a ragyogó égboltról. Eközben esetleg bizonyos érzelmeket élünk át és gondolatokat fogalmazunk meg. Az ilyen tapasztalatok együttese alkotja a tudatot: az elme belső, szubjektív életét.

Az agyat és az elmét tanulmányozó kutatók éveken át kerülték a tudat kérdését. Az uralkodó nézet az volt, hogy a tudomány, mely az objektivitáson alapul, nem fogadhat el egy oly mértékben szubjektív valamit, mint a tudat. A behaviorista mozgalom a pszichológiában, mely korábban a század folyamán uralkodó volt, a külső viselkedésre összpontosított, és helytelenítette a belső mentális folyamatokról való bármilyen beszédet. Később a kognitív tudomány megjelenése a fejen belüli folyamatokra terelte a figyelmet. A tudat mégis olyan tiltott terület maradt, amely csak az éjszakai, ital melletti beszélgetések körébe tartozik.

Az utóbbi években viszont egyre több idegtudós, pszichológus és filozófus veti el azt a gondolatot, mely szerint a tudat nem tanulmányozható, és próbálja kifürkészni annak titkait. Amint az egy ennyire új területtől elvárható, változatos és egymásnak ellentmondó, alapvető fogalmakat gyakran összeférhetetlen

* [The Puzzle of Conscious Experience. *Scientific American*, Dec. 1995, 62–68. Az eredeti szöveghez hozzátartozik néhány szemlélető ábra, amelyeket nélkülözhetőknek ítélünk a gondolatmenet megértésének szempontjából. Ezeket lásd: <http://consc.net/papers/puzzle.html> – a szerk. megj.]

NB. Ahogyan a *Scientific American* esetében szokásos, a jelen szöveget is lényegesen lerövidítettük. A téma részletesebb tárgyalását lásd „Facing up to the Problem of Consciousness” című írásomban. [*Journal of Consciousness Studies*, 2(3)/1995, 200–219. Magyarul: David J. Chalmers: Szemközt a tudat problémájával. Ford. Sutyák Tibor. *Vulgo*, 2004/2, 14–35. – a szerk. megj.]

módon használó elméletek egész szövevénye jelent meg. A filozófiai okfejtés elengedhetetlen ahhoz, hogy mindezt megvilágíthassuk.

A nézetek miriádja ezen a területen belül mindent felölel a redukcionista elméletektől, melyek szerint a tudat megmagyarázható az idegtudomány és a pszichológia standard módszereivel, az úgynevezett „rejtély-elvűek” álláspontjáiig, akik azt állítják, hogy egyáltalán soha nem fogjuk megérteni a tudatot. Én úgy vélem, ha közelebbről szemügyre vesszük, akkor mindkét nézetről belátható, hogy hibás, és hogy az igazság valahol félúton található. A redukcionizmus ellen azzal fogok érvelni, hogy az idegtudomány eszközeivel a tudat nem magyarázható kimerítő módon, bár azok sokat nyújthatnak. A rejtély-elvűséggel szemben arra az álláspontra fogok helyezkedni, hogy a tudat egy újfajta elmélettel mégis megmagyarázható lehet. Egy ilyen elmélet még nem hozzáférhető minden részletében, de a gondos okfejtés és némi bölcs következtetés feltárhat valamennyit általában vett természetéből. Például: valószínűleg új alaptörvényeket fog majd létrehozni, és az információ fogalma központi szerepet játszhat ebben. Ez a halvány derengés azt sugallja, hogy a tudat elméletének megdöbbentő következményei lehetnek a világmindenségről, valamint önmagunkról vallott nézeteink vonatkozásában.

A nehéz probléma

A kutatók a „tudat” kifejezést számos különböző módon használják. A kérdések tisztázása végett előbb külön kell választanunk a gyakran ugyanazon megnevezés alá besorolt problémákat. E célból hasznosnak látom megkülönböztetni a tudat „könnyű problémáit” a „nehéz problémától”. A könnyű problémák semmiképp nem banálisak – sőt, éppoly izgalmasak, mint bármi más a pszichológiában és a biológiában –, de a központi rejtély a nehéz problémához kapcsolódik. A tudat könnyű problémái közé tartoznak a következők: Hogyan képes az emberi szubjektum megkülönböztetni az érzéki ingereket, és megfelelően válaszolni ezekre? Hogyan egységesíti az agy a különböző forrásokból érkező információt, és hogyan használja a viselkedés ellenőrzésére? Hogyan lehetséges az, hogy a szubjektumok verbalizálni tudják belső állapotait? Ezek a kérdések mind a tudathoz kapcsolódnak ugyan, de mindegyikük a kognitív rendszer objektív mechanizmusaira vonatkozik. Következésképp minden okunk megvan feltételezni, hogy a kognitív pszichológia és az idegtudomány további kutatásai megválaszolják majd őket.

A nehéz probléma viszont azt veti fel, hogy az agyon belüli fizikai folyamatok hogyan hozhatják létre a szubjektív tapasztalatot. Ez a rejtély a gondolkodás és az észlelés belső vetületét foglalja magában, azt a módot, ahogyan a dolgok a szubjektum számára vannak. Amikor látunk, akkor vizuális érzeteink vannak, például az élénk kék szín érzete. Vagy gondoljunk egy távoli oboa megfoghatatlan hangzására, egy éles fájdalom kínjára, a boldogság könnyedségére, avagy egy gondolkodásba mélyedt pillanat meditatív minőségére. Ezek mind beletartoznak abba, amit tudatnak nevezek. Ezek azok a fenomének, melyek az elme valódi rejtélyét felvetik.

A különbségtétel szemléltetéséül tekintsünk egy Frank Jackson ausztrál filozófus által kieszelt gondolatkísérletet. Tegyük fel, hogy Mary, egy 23. századi idegtudós a világ legjobb szakembere a színlátásért felelős agyi folyamatok kérdésében. Mary azonban egész életét egy fekete-fehér szobában élte le, és sohasem látott színeket. Minden tudhatót tud az agyon belüli fizikai folyamatokról – az agy biológiájáról, struktúrájáról, funkciójáról. Ez a rálátás lehetővé teszi számára, hogy bármit felfogjon, ami a könnyű problémákhoz tartozik: hogyan különbözteti meg az agy az ingereket, hogyan egységesíti az információt, és hogyan számol be erről verbálisan. A színlátásra vonatkozó ismeretei által tudja, hogy a színek nevei hogyan függenek össze a fény spektrumának hullámhosszaival. De van valami a színlátást illetően, amit Mary nem ismer: az, hogy milyen egy színt észlelni, mondjuk a pirosat. Ebből következik, hogy vannak olyan dolgok a tudatos tapasztalatot illetően, amelyek az agy működésére vonatkozó adatokból nem vezethetők le.

Sőt, senki sem tudja, miért követi egyáltalán tudatos tapasztalat ezeket a fizikai folyamatokat. Miért van az, hogy amikor agyunk egy bizonyos hullámhosszú fényt dolgoz fel, a mélybibor tapasztalatát éljük át? Miért van egyáltalán tapasztalatunk? Nem végezhetette volna el éppolyan jól egy öntudatlan automata ugyanazokat a feladatokat? Ezek olyan kérdések, melyekre valamilyen tudatelméletől várnánk választ.

Nem tagadom, hogy a tudat az agyból lép elő. Tudjuk például, hogy a látás szubjektív tapasztalata szorosan összefügg a látóközpontban végbemenő folyamatokkal. Csakhogy maga az összefüggés az, ami zavarbaejtő. Érdekes módon a szubjektív tapasztalat egy fizikai folyamatból tűnik előlépni. Csakhogy fogalmunk sincs, hogyan.

Elégséges-e az idegtudomány?

Látván a tudat tanulmányozásának jelenlegi sikereit az idegtudományban és a pszichológiában, azt hihetnénk, a titok megfejtése elkezdődött. Közelebről megvizsgálva viszont kiderül, hogy szinte mindegyik kortárs kutatás csak a tudat könnyű problémáit veti föl. A redukcionista felfogás magabiztossága a könnyű problémák tárgyában történt előrehaladásból táplálkozik, de mindez lényegtelen a nehéz probléma vonatkozásában.

Vegyük Francis Crick, a San Diego-i Salk Institute for Biological Studies, valamint Christof Koch, a California Institute of Technology neurobiológusa által felállított hipotéziseket. Ők azt vetik föl, hogy a tudat az agykéreg bizonyos rezgéseiből jöhet létre, melyek szinkronizálódnak a neuronok másodpercenkénti 40 kisülése folyamán. Crick és Koch úgy gondolják, a jelenség megmagyarázhatja, hogy egy egyedi észlelt tárgy különböző tulajdonságai (például a színe és a formája), melyeket az agy különböző részei dolgoznak fel, hogyan állhatnak össze egyetlen koherens egészé. Ezen elmélet szerint két információ-részlet pontosan akkor áll össze, amikor szinkronizált idegi kisülések reprezentálják őket.

Elképzelhető, hogy a hipotézis megoldhatja a könnyű problémák egyikét arra nézve, hogy az információ hogyan áll össze az agyban. De miért kellene az

összehangolt rezgéseknek látási tapasztalathoz vezetniük, függetlenül attól, hogy mennyire egységesítettek? Ez a kérdés a nehéz problémát foglalja magában, amelyre nézve az elmélet semmit sem tud nyújtani. Sőt, Crick és Koch agnosztikusak abban a kérdésben, hogy a nehéz probléma tudományosan egyáltalán megoldható-e.

Ugyanazt a kritikát alkalmazhatnánk a kortárs tudat kutatás legnagyobb részére. 1991-es *Consciousness Explained* című könyvében Daniel C. Dennett filozófus egy bonyolult elméletet mutatott be arra nézve, hogy nagy számú független agyi folyamat hogyan állhat össze egy észlelt eseményre adott egyetlen koherens válaszá. Az elmélet nagyban hozzájárulhat annak magyarázatához, hogyan számolunk be verbálisan belső állapotainkról, de igen keveset mond arról, miért kellene szubjektív élménynek meghúzódnia a verbális beszámoló mögött. Más redukcionista elméletekhez hasonlóan a Dennett-é is a könnyű problémák elmélete.

A döntő közös jellemvonás a könnyű problémák között az, hogy mind arra vonatkoznak, ahogyan egy kognitív vagy viselkedési funkció működik. Végső soron mindegyik arra kérdez rá, hogy az agy hogyan végez el valamilyen feladatot – hogyan különböztet meg ingereket, hogyan egységesíti az információt, hogyan számol be erről, és így tovább. Amint a neurobiológia meghatározza majd a megfelelő idegi mechanizmusokat, megmagyarázván a funkciók működését, a könnyű problémák megoldódnak. A tudat nehéz problémája viszont messze túlmege azokon a kérdéseken, hogy a funkciók hogyan működnek. Még ha minden olyan viselkedési és kognitív funkciót meg is magyaráznánk, amely a tudattal összefügg, akkor is maradna egy további rejtély: miért kíséri e funkciók elvégzését tudatos tapasztalat? Ez a külön talány az, ami a nehéz problémát nehezé teszi.

A magyarázati szakadék

Vannak, akik felvetik, hogy a nehéz probléma megoldásához új fizikai magyarázati eszközökre van szükség: nem-lineáris dinamikára, mondjuk, vagy új idegtudományi felfedezésekre, vagy kvantummechanikára. De ezek az elképzelések ugyanabba a nehézségbe ütköznek. Tekintsük az Arizonai, illetve az Oxfordi Egyetemen dolgozó Stuart R. Hameroff, valamint Roger Penrose ajánlatát. Ők úgy tartják, hogy a tudat kvantumfizikai folyamatokból jön létre bizonyos mikrosövecskékben, melyek az idegsejteken belüli fehérje-szerkezetek. Lehetséges (ha nem is túl valószínű), hogy egy ilyen hipotézis elvezet majd annak magyarázatához, hogy az agy hogyan hoz döntéseket, vagy éppen hogyan bizonyít matematikai tételeket, ahogy azt Hameroff és Penrose felvetik. De még ha ez meg is történik, az elmélet semmit sem fog mondani arról, hogy ezek a folyamatok hogyan hozhatnak létre tudatos tapasztalatot. Sőt, ugyanaz a probléma bármely, kizárólag a fizikai feldolgozáson alapuló tudatelmélet kapcsán felmerül.

A baj az, hogy a fizikai elméletek a legalkalmasabbak arra, hogy megmagyarázzák, egy rendszer miért rendelkezik bizonyos fizikai struktúrával, és hogyan végez bizonyos működéseket. A legtöbb tudományos probléma ilyen

formában jelenik meg; ahhoz, hogy például az életet magyarázzuk, azt kell megmagyaráznunk, hogyan képes szaporodni, alkalmazkodni és anyagcserét végezni egy fizikai rendszer. De a tudat teljesen másfajta probléma, mivel túlmegy a struktúra és a működés magyarázatán.

Természetes, hogy az idegtudomány nem nélkülözhető a tudat tanulmányozásában. Egyrészt lehetséges, hogy feltárja majd a tudat idegi korrelátumának a természetét – azt az agyi folyamatot, amely a legközelebből összefügg a tudatos tapasztalattal. Talán még részletes megfelelést is kimutat majd bizonyos agyi folyamatok és a velük összefüggő tapasztalat-összetevők között. De amíg megtudjuk, hogy ezek a folyamatok miért hoznak létre tudatos tapasztalatot egyáltalán, nem fogjuk áthidalni azt, amit Joseph Levine filozófus a fizikai folyamatok és a tudat közötti magyarázati szakadéknak nevezett. A szakadék átugrásához egy újfajta elméletre lesz szükség.

Mindenek igaz elmélete

Az alternatíva keresése közben kulcsfontosságú megtenni azt az észrevételt, hogy a tudomány területén nem minden entitás magyarázható további, alapvetőbb entitásokkal. A fizikában például a tér-időt, a tömeget és a töltést (többek között) a világ alapvető tulajdonságainak tekintik, mivel nem vezethetők vissza semmi egyszerűbbre. A visszavezetés lehetetlensége mellett mégis részletes és hasznos elméletek állapítják meg viszonyaikat bizonyos alaptörvények értelmében. E tulajdonságok és törvények együtt nagyszámú komplex és nehezen megfogható jelenséget magyaráznak meg.

Széles körben elterjedt az a nézet, hogy a fizika az univerzum alapvető tulajdonságai és törvényei teljes jegyzékével rendelkezik. Ahogy azt Steven Weinberg *Dreams of a Final Theory* című 1992-es könyvében megfogalmazza, a fizika célja létrehozni „mindenek elméletét”, amelyből mindent le lehet vezetni, ami az univerzumból egyáltalán tudható. Weinberg azonban elismeri, hogy a tudat problémát jelent. A fizikai elmélet magyarázóerejének ellenére a tudat létezése mégsem tűnik levezethetőnek a fizika törvényeiből. A fizika védelmében úgy érvel, hogy az megmagyarázhatja az úgynevezett objektív tudatkorrelátumokat (azaz az idegi tudatkorrelátumokat), de ez még nyilván nem egyenlő a tudatnak magának a magyarázatával. Ha a tudat létezése nem vezethető le a fizika törvényeiből, akkor a fizikai elmélet nem mindenek igaz elmélete. A végső elméletnek tehát egy kiegészítő alapösszetevőt kell tartalmaznia.

Ebből a célból azt ajánlom, hogy tekintsük a tudatos tapasztalatot olyan alapvető tulajdonságnak, amely semmi alapvetőbbre nem vezethető vissza. Az elképzelés első látásra furcsának tűnhet, de úgy tűnik, a következetesség szempontjából mégis szükségzerű. A 19. században kiderült, hogy az elektromágneses jelenségeket nem lehet az addig ismert elvek alapján magyarázni. Következésképp a tudósok bevezették az elektromágneses töltést mint alapvető entitást, és az ezzel kapcsolatos alaptörvényeket kezdték tanulmányozni. A tudatra is hasonló gondolatmenetet kell alkalmaznunk. Ha a létező alapelméletek nem tudják átfogni, akkor valami újra van szükség.

Ahol van valamilyen alaptulajdonság, ott vannak alaptörvények is. Ebben az esetben a törvényeknek a tapasztalatot kell összekötniük a fizikai elmélet elemeivel. Ezek a törvények szinte biztosan nem fogják keresztezni a fizikai világ törvényeit; úgy tűnik, hogy ez utóbbiak már önmagukban zárt rendszert alkotnak. A törvények inkább hídként fognak szolgálni, megmutatván, hogy a tapasztalat hogyan függ az őt megalapozó fizikai folyamatoktól. Ez a híd az, ami a magyarázati szakadékot átíveli majd.

A teljes elméletnek tehát két összetevője lesz: a fizikai törvények, amelyek a fizikai rendszerek viselkedéséről számolnak be a végtelenül kicsitől a végtelenül nagyig, és azok, amelyeket pszichofizikai törvényeknek nevezhetnénk, és arról számolnak be, hogy e rendszerek hogyan függenek össze a tudatos tapasztalattal. Ez a két összetevő mindenek igaz elméletét fogja létrehozni.

Az elmélet nyomában

Feltételezvé, hogy léteznek, hogyan fedezhetnénk fel ezeket a pszichofizikai törvényeket? A kutatás legnagyobb akadálya az adathiány lenne. Leírásom szerint a tudat szubjektív, tehát nincs közvetlen mód rá, hogy másoknak megjelenítsük. De ez a nehézség csak akadály, nem zsákutca. Először is, mind egyikünk hozzáférhet saját élményeihez, s ez a gazdag leletforrás felhasználható elméletek megfogalmazására. Emellett közvetett információkra, például az alanyok saját élményeiről adott leírására is támaszkodhatunk. A filozófiai érvek és gondolat kísérletek szintén szerepet játszhatnak. Az ilyen módszereknek megvannak ugyan a maguk korlátai, de kezdetnek több mint elégséges anyaggal szolgálnak.

Ezek az elméletek nem lesznek meggyőző módon kipróbálhatók, így elkerülhetetlenül spekulatívabbaknak kell majd lenniük a hagyományosabb tudományos diszciplínáknál. Ennek ellenére nincs rá ok, miért ne lennének rákényszerítve, hogy első személyű tapasztalatainkat az alanyok beszámolóinak adataival együtt igen szabatosan leírják. Ha találunk olyan elméletet, amely egy másik, azonos bonyolultsági fokú elméletnél jobban ráillik az adatokra, jó okunk van arra, hogy elfogadjuk azt. Pillanatnyilag egyetlen olyan elméletünk sincs, amely ráillene az adatokra, úgyhogy korai a kipróbálhatóság miatt aggódnunk.

Kezdhethetnénk azzal, hogy magas szintű áthidaló törvényeket keresünk, melyek hétköznapi szinten kötnék össze a fizikai folyamatokat a tapasztalattal. Egy ilyen törvény alapjaiban körvonalazható lehet azon megfigyelés alapján, hogy amikor valaminek a tudatában vagyunk, olyankor általában képesek vagyunk annak értelmében cselekedni és beszélni róla – ezek pedig objektív, fizikai funkciók. Fordítva, amikor valamely információ közvetlenül hozzáférhető a cselekvés és a beszéd számára, olyankor az általában tudatos. Így tehát a tudat jól korrelációba állítható azzal, amit „tudatosságnak” nevezünk: azzal a folyamattal, amely által az agyban lévő információ általánosan hozzáférhetővé válik olyan motorikus folyamatok számára, mint a beszéd vagy a testi cselekvés.

Lehet, hogy a fogalom túl köznapinak tűnik, ám a tudatosság, ahogyan itt meghatározzuk, objektív és fizikai, míg a tudat nem az. A tudatosság fogal-

mának még finomításra van szüksége ahhoz, hogy a beszéd képességével nem rendelkező állatokra és a csecsemőkre is kiterjeszthessük, viszont, legalábbis az ismerős esetekben, láthatóvá válik a pszichofizikai törvény hozzávetőleges körvonala: ahol tudatosság van, ott tudat is van, és fordítva.

Hogy egy lépéssel továbbvigyük ezt a gondolatmenetet, tekintsük a tudatos tapasztalatban fennálló struktúrát. Egy látómező tapasztalata például egy folyamatosan változó szín-, alak- és minta-mozaik, és mint ilyen, részletes mértani struktúrával rendelkezik. A tény, hogy ezt a struktúrát le tudjuk írni, meg tudjuk ragadni különböző elemeit, és más, tőle függő cselekvéseket tudunk végrehajtani, azt sugallja, hogy a struktúra közvetlenül megfelel azon információ szerkezetének, amely az agyban a tudatosság idegi folyamatain keresztül hozzáférhetővé válik.

Ehhez hasonlóan, szintapasztalatunk belső háromdimenziós szerkezettel bír, mely az agy látóközpontján belüli információs folyamatok struktúrájában tükröződik. Ezt a struktúrát tükrözik a művészek által használt színgorogok és színtérképek. A színeket rendszeres formába szervezik – vöröstől zöldig az egyik tengelyen, kéktől sárgáig a másikon, és fehértől feketéig a harmadikon. A színgorongon egymáshoz közel eső színeket hasonlókként észleljük. Igen valószínű, hogy ezek hasonló érzéki képzeteknek felelnek meg az agyban is, mint egy olyan komplex háromdimenziós idegsejtközi kódrendszer részei, amelyet még nem értünk eléggé. Az alapul szolgáló fogalmat átalakíthatjuk strukturális koherencia-elvvé: az információ szerkezete a tudatosságban a tudatos tapasztalat szerkezetét tükrözi, és megfordítva.

Egy másik jelölt a pszichofizikai törvény címre a szerveződési invariancia elve. Ez azt állítja, hogy az ugyanolyan absztrakt szerveződéssel bíró fizikai rendszerek ugyanolyan tudatos tapasztalatra fognak vezetni, függetlenül attól, hogy miből vannak. Például ha az idegsejtjeink közötti pontos kölcsönhatásokat szilícium-*chipek*kel le tudnánk másolni, akkor ugyanaz a tudatos tapasztalat jelenne meg. Az elgondolás valamelyest vitatható, de szerintem igen jól alátámasztható olyan gondolat kísérletekkel, amelyek a neuronok szilícium-*chipek*kel való fokozatos helyettesítését írják le. Figyelemre méltó implikációja ezen elképzelésnek, hogy egyszer a tudat gépekben is létrehozható lesz.

Fizikai és tapasztalati információ

A tudat elméletének alapvető célkitűzése egy egyszerű és elegáns alaptörvény-csomag, a fizika alaptörvényeinek analógiájára. A fent leírt elvek viszont valószínűleg nem alapvetőek. Inkább magas szintű pszichofizikai elveknek tűnnek, amelyek a fizika olyan makroszkopikus elveivel analógok, mint amilyenek a termodinamika vagy a kinematika elvei. De melyek ezek további alapelvei? Senki sem tudja, de engedjék meg, hogy mégis spekuláljak.

Feltételezem, hogy az alapvető pszichofizikai törvényekben központi szerepe van az információ fogalmának. Az információ elvont fogalma, ahogy azt az 1940-es években a Massachusetts Institute of Technology-n dolgozó Claude E. Shannon megfogalmazta, a következő: különálló állapotok, amelyek között

a hasonlóságok és különbségek elemi szerkezete áll fenn. Példaként gondoljunk egy 10 bites bináris kódra mint információs állapotra. Ilyen információs állapotokat a fizikai világ is magában foglalhat. Ez olyankor áll fenn, ha azok olyan fizikai állapotoknak felelnek meg (például elektromos feszültségeknek), amelyek különbségeit valamely útvonalon, például egy telefonvonalon továbbítani lehet.

A tudatos tapasztalat információkat foglal magában. A látómezőben megjelenő színfoltok mintázatát értelmezhetjük például a képernyő-pixelek mintájára. Érdekes módon az derül ki, hogy ugyanazokat az információs állapotokat találjuk a tudatos tapasztalatban, mint amelyek az agy fizikai folyamatait alapozzák meg. A szinterek háromdimenziós kódolása például arra mutat, hogy a valamely szín tapasztalásában megjelenő információs állapot közvetlenül megfelel egy, az agyban lévő információs állapotnak. A két állapotot tekintetnénk akár ugyanazon információs állapot két különböző vetületének, amely egyidejűleg foglaltatik benne a fizikai feldolgozásban és a tudatos tapasztalatban is.

Innen értelemszerűen adódik egy hipotézis. Lehetséges, hogy az információnak két elemi vetülete van: egy fizikai és egy tapasztalati. Ez a hipotézis alapelvstátussal bírhat a fizikai folyamatok és a tapasztalat összefüggésére nézve. Ahol tudatos tapasztalat található, ott az egy olyan információs állapot egyik vetületeként létezik, amelynek másik vetületét az agy fizikai folyamatai foglalják magukban. Ez az indítvány még kiegészítésekre szorul ahhoz, hogy kielégítő elmélet váljék belőle. Szépen ráillik viszont a korábban említett elvekre – arra például, hogy az azonos szerveződésű rendszerek ugyanazt az információt foglalják magukban –, és tudatos tapasztalatunk számos tulajdonságát magyarázhatja meg.

Ez az elképzelés jónéhány másikkal is összefér, mint például John A. Wheeler találmányával, mely szerint az információ alapvető a világegyetem fizikájára nézve. Lehetséges, hogy a fizika törvényeit végső megközelítésben információs fogalmakban fogalmazzák majd meg, amely esetben a fizikai és a pszichofizikai törvények felépítménye kielégítő módon egybevágná. Még az is lehetséges, hogy a fizika elmélete és a tudatelmélet végül egyetlen átfogóbb információ-elméletté lenne egységesíthető.

Problémát jelenthet az információ mindenütt-jelenvalósága. Például még egy hőszabályzó is információt jelenít meg, de tekinthetjük-e ettől tudatosnak? Legalább két lehetséges válasz van. Először, alakíthatnánk úgy az alaptörvényt, hogy csak az információk egy része bírjon tapasztalati vetülettel, mondjuk a fizikai feldolgozás függvényében. Másodszor, megengedhetjük, hogy minden információ rendelkezik tapasztalati vetülettel – ahol komplex információ-feldolgozás történik, ott komplex tapasztalat van, ahol pedig egyszerű információ-feldolgozás, ott egyszerű tapasztalat. Ha ez így áll, akkor még egy hőszabályzó is lehetnek tapasztalatai, még ha sokkal egyszerűbbek lennének az elemi szintapasztalatnál is, és érzelmek és gondolatok bizonyára nem kísérnék őket. Ez első ránézésre furcsának tűnhet, de ha a tapasztalat tényleg alapvető, akkor azt várhatnánk, hogy ez a nézet széles körben elterjedt. Mindenesetre az alternatívák közötti választásnak attól kell függenie, hogy melyik építhető a leghatékonyabb elméletbe.

Az ilyen elképzelések természetesen tévesek is lehetnek. Másrészt, továbbfejlődhetnek egy hatékonyabb indítvánnyá, amely előrelátná a tudatos tapasztalat pontos struktúráját az agyban végbemenő fizikai folyamatok alapján. Ha sikerül a terv, akkor jó okunk lesz rá, hogy az elméletet elfogadjuk. Ha nem, más utakat keresünk, és talán alternatív alapelméleteket dolgozunk majd ki. Így előbb-utóbb talán megoldjuk az elme legnagyobb rejtélyét.

Táncoló „qualia” egy szintetikus agyban

Sokan már önmagában is érdekesnek találják azt a kérdést, hogy a tudat létrejöhet-e egy komplex, szintetikus rendszerben. Még ha évtizedek vagy -századok telnek is el, amíg egy ilyen rendszer elkészül, egy egyszerű gondolatkísérlet komoly bizonyítékokkal szolgál arra, hogy egy mesterséges agy, megfelelő szerveződéssel, valóban ugyanolyan tudatos tapasztalatokkal rendelkezhet, mint egy emberi lény.

Képzeljünk el egy szilícium-alapú rendszert, amelyben a *chipek* úgy vannak elrendezve és úgy működnek, mint agyunk neuronjai. Azaz, a szilícium-rendszerben minden *chip* pontosan ugyanazt teszi, mint természeti megfelelője, és ugyanolyan módon kapcsolódik a környező elemekhez. A mesterséges rendszer viselkedése így pontosan olyan lenne, mint a mienk. A döntő kérdés pedig: hozzánk hasonlóan tudatos lesz-e?

Az érvelés kedvéért tegyük fel, hogy nem. (Itt a *reductio ad absurdum* néven ismert érvelési technikát használjuk, ahol az ellentétes feltevésből kiindulva bizonyítjuk, hogy az tarthatatlan következtetésre vezet.) Azaz, vagy más tapasztalatai vannak – például a kék tapasztalata, amikor más vöröset lát –, vagy semmilyenek. Az első esetet fogjuk megvizsgálni; az érvelés hasonlóan halad mindkét esetben.

Mivel a *chipek* és a neuronok ugyanazzal a funkcióval bírnak, ezért megcserélhetők, a megfelelő érintkezési felület közbeiktatásával. Így a *chipek* helyettesíthetők a neuronokat, olyan esetek kontinuumát hozva létre, amelyekben a neuronokat fokozatosan növekvő arányban *chipekkel* helyettesítjük. A rendszer tudatos tapasztalata a kontinuumon haladva szintén változni fog. Például a látóközpontod összes neuronját helyettesíthetjük egy azonos módon szervezett szilícium-változattal. Az eredmény egy olyan, mesterséges látóközpontú agy lesz, amely az eredetiétől eltérő látási tapasztalattal fog bírni: ahol eddig vöröset láttunk, most lilát fogunk látni (esetleg halványrózsaszínt, abban az esetben, ha a tisztán szilícium rendszernek nincsenek tapasztalatai).

Ezután egy kétpozíciós kapcsolóval mindkét látóközpontot hozzákapsoljuk az agyunkhoz. A kapcsoló egyik helyzetében a természetes látóközpontunkat használjuk, míg a másikban a mesterségeset. Amikor a kapcsolót átkapcsoljuk, látási tapasztalatunk vörösről lilára vált, vagy fordítva. Ha a kapcsolót ismételten kapcsolgatjuk, tapasztalataink „táncolni” kezdenek a két különböző tudati állapot (vörös és lila) között, amelyeket „qualia”-nak szokás nevezni.

Mivel viszont agyunk szerveződése nem változik, viselkedésbeli változás sem következhet be a kapcsoló átváltásakor. Következésképp, ha megkérdezzük,

hogy mit látunk, azt fogjuk válaszolni, hogy semmi sem változott. Azt fogjuk állítani, hogy vöröset látunk, és csak azt láttuk eddig is, még ha a két szín ott táncol is a szemünk előtt. Ez a következtetés annyira ésszerűtlen, hogy legjobb az eredeti feltevés *reductio ad absurdum*aként elfogadni – azaz, a neuronokból felépülő aggyal azonos szerveződésű és azonos működésű mesterséges rendszernek az agyhoz képest eltérő tudatos tapasztalatai vannak. A feltevés visszavonása az ellentétes feltevést bizonyítja: hogy az ugyanolyan szerveződésű rendszereknek ugyanolyan tudatos tapasztalattal kell rendelkezniük.

Hozzászólás David J. Chalmers írásához Miért lehet képes az idegtudomány a tudat magyarázatára?

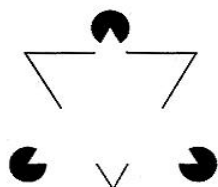
Francis Crick – Christof Koch

Úgy gondoljuk, hogy a tudat magyarázatának pillanatnyilag az a legjobb módja, ha felkutatjuk azt, amit a tudat idegi korrelátumainak nevezünk, vagyis azokat az agyi folyamatokat, amelyek a tudatért legközvetlenebbül felelősek. Azáltal, hogy az agykéregben lokalizáljuk a tudattal legjobban korrelálható idegsejteket, és rájövünk arra, hogy ezek az agyban másutt elhelyezkedő idegsejtekkel milyen kapcsolatban állnak, kulcsfontosságú bepillantást nyerhetünk abba, amit David J. Chalmers a nehéz problémának nevez: annak kimerítő magyarázatába, ahogyan az agyi folyamatokból a szubjektív tapasztalat előáll.

Elismerjük Chalmers érdemét abban, hogy a nehéz problémát már e korai lépésben bátran felismerte és vizsgálat tárgyává tette, bár nem minden gondolkísérletéért lelkesedünk. Ahogy mi látjuk, a nehéz probléma további kérdésekre bontható: Miért tapasztalunk egyáltalán bármit? Mi hozza létre a konkrét tudatos tapasztalatot (mint amilyen a kék kéksége)? Miért lehetetlen a szubjektív tapasztalat bizonyos vetületeit másokkal megosztani (azaz miért magánjellegűek)? Azt gondoljuk, hogy az utolsó kérdésre találtunk választ, illetve az első kettőre is van javaslatunk, és ezek az explicit idegi megjelenítés néven ismert jelenség köré csoportosulnak.

Mit jelent az „explicit” ebben a szöveggörnyezetben? Ezt talán egy példával határozhatnánk meg a legjobban. Egy arc képére adott válaszként a dúcsejtek az egész retinán kisüléseket okoznak, igen hasonlóan a televíziókészülék képernyőjéhez, az arc implicit megjelenítését hozván létre ezáltal. Ugyanakkor sok egyéb részletre is válaszolhatnak a képen belül, mint például az árnyékok, vonalak, egyenlőtlen megvilágítás, és így tovább. Ezzel szemben a látóközpont hierarchiájában magasan elhelyezkedő idegsejtek leginkább az arcra válaszolnak, vagy akár az egy bizonyos megvilágításban látott arcra. Ezek a neuronok segítik hozzá az agyat ahhoz, hogy az arcot explicit módon jelenítse meg. Ezen idegsejteknek agyvérzés vagy más sérülés következtében történő elvesztése prozopagnóziához vezet, ami az egyén képtelensége arra, hogy ismerős arcokat tudatosan felismerjen – a sajátját is beleértve, bár az arcot mint arcot továbbra is felismeri. Ehhez

hasonlóan, a látómező más részeinek sérülése a színlátás képességének elvesztéséhez vezethet, miközben az egyén fekete-fehér árnyalatokat továbbra is észlel, és a szem színreceptorai sincsen sérülés.



A Kanizsa-háromszög azokat az idegsejteket ingerli, amelyek az ilyen illuzórikus körvonalakat kódolják explicit módon.

A látási információ minden szinten újrakódolódik, legtöbbször fél-hierarchikus módon. A retina dúcsejtjei a fényes területekre válaszolnak. Az elsődleges látóközpont idegsejtjei a vonalakra vagy szélekre való válaszáadásra a legalkalmasabbak; a magasabban lévő idegsejtek a mozgó körvonalakat részesíthetik előnyben. Még főnnebb helyezkednek el azok, amelyek arcokra vagy ismerős tárgyakra válaszolnak. A csúcson azok vannak, amelyek az agy premotorikus és motorikus struktúráiba vezetnek, ahová idegingerületeket továbbítanak, elindítván az olyan cselekvéseket, mint amilyen a beszéd, vagy az, hogy félrelépünk egy közeledő gépjármű elől.

Chalmers, akárcsak mi, úgy véli, hogy egy tapasztalat szubjektív vetülete szorosan össze kell hogy függjön az illető vetületnek megfelelő idegsejtek kislésével (ezek az idegi korrelátumok). Leír egy jól ismert gondolkísérletet, mely egy feltételezett tudós, Mary köré épül, aki a színlátás szakembere, de sohasem látott – színeket. Úgy gondoljuk, Mary azért nem tudja, milyenek a színek, mert agyában sohasem jött létre valamely szín explicit idegi megjelenítése, csupán a színekkel kapcsolatos szavaké és fogalmaké.

Ahhoz, hogy egy szubjektív látási tapasztalatot leírjunk, az információnak el kell jutnia az agy motorikus kimeneti szintjére, ahol is a verbalizáció vagy más cselekvések számára hozzáférhetővé válik. Ez a továbbítás mindig az információ újrakódolását jelenti, úgy, hogy a motorikus idegsejtek által kifejezett explicit információ összefügg, de nem azonos a látási hierarchia valamely szintjén a szinttapasztalathoz kapcsolódó idegsejtek által kifejezett információval.

Nem lehetséges tehát szavak vagy fogalmak útján közölni a szubjektív tapasztalat pontos milyenségét. Lehetséges viszont a szubjektív tapasztalatok – például a vörös és a narancsszín – közötti különbséget közölni. Ez azért lehetséges, mert a magasszintű látásért felelős agykéreg-területen jelentkező különbség továbbra is a motorikus szintek közötti különbséggel fog összekapcsolódni. A következmény az, hogy sohasem magyarázhatjuk meg másoknak tudatos tapasztalataink milyenségét, csak más tapasztalatokkal való viszonyát.

A két másik kérdés, arra vonatkozóan, hogy miért vannak tudatos tapasztalataink, és mi hoz létre egyes egyedi tapasztalatokat, már nehezebbnek tűnik. Chalmers azt veti fel, hogy ezek a „tapasztalatnak” mint a világ új alaptulajdon-

ságának a bevezetését kívánják, ami a szervezet információ-feldolgozási képességével függene össze. De mely idegi információk hozzák létre a tudatot? És mi feleltet meg egy bizonyos fajta információt inkább a kék kékségének, mint a zöld zöltségének? Az ilyen problémák éppoly nehéznek tűnnek, mint bármi más a tudat tanulmányozásában.

Mi egy alternatív megközelítést részesítünk előnyben, amely a „jelentés” fogalmát foglalja magában. Milyen értelemben mondhatjuk azt, hogy egy arcot explicit módon kódoló neuronok az arc jelentését közvetítik az agy többi része számára? Egy ilyen tulajdonságnak olyan szinaptikus kapcsolatok mintáit kell összefüggésbe hoznia a sejtek továbbviteli területeivel, melyek a kapcsolódó fogalmakat explicit módon kódoló idegsejtekhez vezetnek. Ezek a kapcsolatok végül a motorikus kimenethez visznek. Például az egy bizonyos arcra válaszoló neuronok összefügghetnek az illető személy nevét kifejezőkkel, illetve a hangját kifejezőkkel, a róla való emlékeket kifejezőkkel és így tovább. Az ilyen idegsejtek közötti kapcsolódásoknak viselkedési szempontból hasznosaknak, más szóval a test és a külvilág felől jövő visszacsatolással összeférhetőeknek kell lenniük.

A jelentés az agykérgi rendszer beláthatatlan asszociációs hálózatában megjelenések továbbiakkal való kapcsolódásaiból jön létre, egy szótárhoz vagy összefüggő adatbázishoz hasonlóan. Minél változatosabbak a kapcsolódások, annál gazdagabb a jelentés. Ha előző prozopagnóziás esetünkhöz hasonlóan az ilyen arc-neuronok szinaptikus kimenete elzáródik, a sejtek továbbra is válaszolnának az illető arcára, de nem lenne ezzel kapcsolatos jelentés, tehát tapasztalat is csak jóval kevesebb. Az arcot az alany látná, de mint olyat nem ismerné fel.

Neuronok csoportjai természetesen új funkciókat is kaphatnak, lehetővé téve az agy számára új kategóriák megtanulását (beleértve az arcokét), valamint új kategóriáknak meglévővel való összekapcsolását. Némely primitív kapcsolódások, mint például a fájdalom, bizonyos mértékben velünk születettek, de később, az élet során árnyaltabbakká válnak.

Lehetséges, hogy az információ valóban kulcsfogalom, ahogyan azt Chalmers gyanítja. Ahhoz, hogy erről jobban megbizonyosodjunk, meg kell majd vizsgálnunk a magas szinten párhuzamos információ-áramokat, amelyek – a neuronokhoz hasonlóan – komplex hálózatokba kapcsolódnak. Hasznos lenne meghatározni, milyen tulajdonságokkal kell egy idegi hálózatnak (vagy valamely egyéb komputációs formának) bírnia ahhoz, hogy jelentést hozzon létre. Megeshet, hogy az ilyen gyakorlatok a jelentés idegi alapja felé mutatnak majd. A tudat nehéz problémája így új megvilágításba kerülhetne. Vagy esetleg el is tűnhetne.

Fordította Telegdi-Csetri Áron

Susan L. Hurley

Az én újramegjelenése

1. A gondolatmenet

Az észlelés és a cselekvés mélyebb interdependenciát mutat, mint azt szokásosan gondolnánk. Empirikus implikációi mellett ez az interdependencia egyes filozófiai kérdésekre nézve is következményekkel bír: ilyenek a tudat egysége, az elme és a világ összefüggései, az öntudat, a megismerés, a behaviorizmus stb. Ezt az általános témát az itt következő írások a tudat és a cselekvés különböző vetületeiben fejtik ki. Ezek külön is olvashatók, ám sorban olvasva az írásokat a figyelmes olvasó egy általános és néhány mellék-gondolatmenetet fog fölfedezni.*

Az elmének és normáinak helye a természeti világban régtől fogva problematikusnak tűnt. Ám azt, hogy az elme és a világ összefüggéseire kielégítő felfogást találjunk, egy bizonyos gondolati irányultság még inkább megnehezítette. Az az irányultság ugyanis, hogy az észlelést és a cselekvést az elme és a világ közötti közvetítő területnek tekintjük. Hajlamosak vagyunk az észlelést a világból az elmébe való bemenetnek, a cselekvést az elméből a világba való kimenetnek gondolni. Lehet, hogy az észlelésnek és a cselekvésnek ez a *bemenet-kimenet elképzelése* táplálja ma is az elme világban helyére vonatkozó hagyományos aggodalmakat, valamint egyes konkrét filozófiai feltevéseket is. Ha az észlelés a világtól az elméhez történő bemenet, és a cselekvés az elmétől a világhoz történő kimenet, akkor az elme, mint a világtól különböző, az a valami, amibe a bemenet és amiből a kimenet történik. Tekintet nélkül tehát az organizmusok és környezetük közötti oksági viszonyok hálózatára, azt feltételezzük, hogy az elme egy külön helyen található, olyan határok mögött, amelyek a világtól különválasztják.

Amennyiben tehát az elme világban helyét próbáljuk megérteni, a bemenettől a kimenet felé irányuló funkciót tanulmányozzuk, különösen azt a módot, ahogyan a központi idegrendszer részei az emberi szervezetbe jutó bemeneteket feldolgozzák és átalakítják. Azon vitatkozunk, hogy vajon a központi kognitív folyamatoknak kell-e bírniok valamely nyelvszerű struktúrával, amely megmagyarázza a gondolkodás fogalmi struktúráját. De hajlunk rá, hogy elhanyagoljuk a kimenettől vissza a bemenetig elhelyezkedő funkciót, és a módot, ahogyan a környezetek, köztük a nyelvi környezetek átalakítják és visszatükrözik az emberi szervezet kimeneteit. A két funkció nemcsak összehasonlítható komplexitással bír, hanem okozatilag folytonos. Ahhoz, hogy

* A tanulmány [Introduction: The Reappearing Self] Susan L. Hurley *Consciousness in Action* című kötetének (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1998) bevezető darabja. A kötet egyes tanulmányaira vonatkozó hivatkozásokat kihagytuk a szövegből. [A szerk. megj.]

megértsük az elme világban elfoglalt helyét, ezeket a komplex dinamikus folyamatokat mint rendszert kell tanulmányoznunk, nem pedig csak megcsontított belső részleteiket.

Az embereket és más, elmével bíró állatokat egy bizonyos szinten *dinamikus szingularitások*nak tekinthetjük: olyan strukturális szingularitásoknak az oksági folyamatok mezőjén belül, melyeket időben számos visszacsatolási hurok fonadéka jellemez. Tekintsük a cirkuszi előadót, aki a tőr nyelét a szájába teszi, hátrahajtja a fejét, a tőr hegyén egy hegyére állított kardot egyensúlyoz, és az egész cók mókot a feje fölött mesterien egyensúlyozva fölmászik egy létrára, átlendíti lábait a felső lépcsőfok fölött, és a létra másik oldalán lemászik. Minden mozdulat, amit tesz, egyszerre oka és teljes mértékben függvénye számos, belső és külső, szenzorikus és motorikus jelzés típusú visszacsatolási csatornának, melyek komplex beállításait sokévi gyakorlás csiszolta. A visszacsatolási összefüggések egy alig kevésbé bonyolult dinamikus struktúrája szövöi bele a normálisan aktív szervezet idegrendszerét annak környezetébe. Ez az, amitől a lény kölcsönösen összefüggő észleletei és szándékai is függenek. A teljes *komplex dinamikus visszacsatolási rendszer* nemcsak a bemenettől a kimenetig terjedő funkciókat foglalja magában, hanem a kimenettől a bemenetig terjedő visszacsatolási funkciókat is, részben az organizmuson belülieket, részben olyanokat, amelyek áthaladnak a környezeten, mielőtt visszatérnének. Ennek eredményeképpen külső állapotokra lehet szükség ahhoz, hogy megmagyarázzák a test felületén mutatkozó tevékenységmintákat, még ha az, amit magyarázni kell, nem is értelmezhető külső állapotok által. A dinamikus szingularitás az organizmusban összpontosul, és vele együtt mozog a környezeteken keresztül, de neki magának nincsenek éles határai.

A dinamikus szingularitás koncepciója megmarad a személy alatti szinten. Nem kellene összetévesztenünk a fogalmiság különböző szintjeit: az oksági folyamatok *személy alatti szintjét*, melyre az elme támaszkodik, és a normative szabályozott mentális tartalmak *személyi szintjét*. Amikor szándékkal rendelkező cselekvőket gondolunk el a személyi szinten, azokra a kapcsolatokra gondolunk, amelyek észleleteik és szándékaik, vélekedéseik és vágyaik között állnak fenn, és úgy próbáljuk értelmezni őket, mint akik meggondolások alapján cselekszenek, még ha megengedjük is az ésszerűtlenségek és hibák lehetőségét. Ezzel szemben a neurofiziológiai és komputációs természetű oksági magyarázatok személy alatti mechanizmusokat és funkciókat írnak le. A mentális állapotok személyi szintű tartalmait úgy foghatjuk fel, mint amelyeket ilyen személy alatti folyamatok, a tartalmak *hordozóközegei* hordoznak. De a személy alatti folyamatok, a tartalmak hordozóközegeinek tulajdonságai nem vetíthetők egyszerűen bele a személyi szintű mentális tartalmakba, avagy fordítva. Ezeknek a különböző látásmódoknak, illetve leírásmódoknak, amelyekkel egy organikus rendszerhez közelítünk, nem kell izomorfizmusokat mutatniuk vagy bármilyen egyszerű módon egymásra leképeződniük. Éppúgy, mint általában a dinamikus visszacsatolási rendszerek emergens tulajdonságai esetében: a lényeges minőségi különbségek az egyik szinten a másik szinten lévő apró mennyiségi különbségektől függhetnek. A diszkontinuitások, a zavaros vagy váltakozó struktúra az egyik szinten láthatatlan lehet a másikon.

Ám a bemenet-kimenet elképzelés igenis összekeveri a szinteket. Összekeveri a személy alatti szint ok-okozati bemenet és ok-okozati kimenet közötti különbségtételét a személyi szint észlelés és cselekvés közötti különbségtételével. Vagy legalábbis túlzott egyszerűséggel képezi le egymásra a két különbségtételt. Vegyük inkább azt a nézetet, mely szerint mind az észleleti tapasztalat, mind a szándékolt cselekvés ok-okozati folyamatok olyan struktúrájától függ, amely dinamikus visszacsatolási rendszert alkot. Más szóval, mindketten bemenetek és kimenetek közötti kapcsolatoktól függenek. Ez kétszintű magyarázattal szolgál az észlelés és a cselekvés kölcsönös összefüggésére, mely a perspektívával-bíráásra jellemző. Kiigazítja az átmeneti terület elképzelését: az észlelésnek mint bemenetnek és a cselekvésnek mint kimenetnek a képzetét. Az észlelés és a cselekvés közvetlenebbül is összefügghet, mint amennyire ama elképzelés megengedi. A neuropszichológia olyan példákkal szolgál, amelyek ezt a kiigazítást illusztrálják és alátámasztják.

Dióhéjban ez lenne a fő gondolatmenet. Amellett fogok érvelni, hogy a tudat egységének normatív, személyi szintű, valamint személy alatti szintű vetülete is van. Az e két szint közötti viszony a perspektíva szorosan idekapcsolódó, ám általánosabb fogalmán keresztül közelíthető meg: az észlelés és cselekvés interdependenciája egy személy alatti dinamikus szingularitástól való közös dependenciájuk értelmében magyarázható. Az egység e személy alatti vetülete nem támogatja az éles ok-okozati határokat sem az elme és a világ, sem az észlelés és a cselekvés között. Sőt, ellenszerűl szolgálhat az elmének a modern filozófiában tapasztalható, befelé irányuló visszavonulására. A személyi szinten az én nem valahol az észleleti bemenetek és viselkedési kimenetek között rejtőzik, hanem újra megjelenik a szabadban, testet öltve és a világba ágyazottan.

Ezeket a témákat két részben fejtem ki. Az első rész a tudat egységére összpontosít, míg a második az észlelés és a cselekvés közötti összefüggésekre/viszonyokra. Előbb a két részt tekintjük valamivel részletesebben át, majd az al-gondolatmeneteket. A hivatkozások megkönnyítése végett azokat a terminusokat/kifejezéseket vagy megfogalmazásokat, amelyek az írásokban fontos szerepet játszanak, itt kiemelem, miközben röviden és informálisan megmagyarázom őket. [...]

2. Első rész: a tudat és a cselekvés egysége

Egyes, azonos időtartamot elfoglaló tudatos állapotok együtt állnak fenn, míg mások külön. Miközben hozzád beszélek, látom az arcodat, és hallom a saját hangomat. Ezek a tapasztalatok együtt állnak fenn, avagy egyesítettek egy tudaton belül. Ám te is hallod a hangomat, és a te tapasztalatod különbözik az enyémtől. Ez egy könnyű eset. De mit jelent az, hogy egyidejű tudatos állapotok egyesítettek vagy különállóak? Találhatunk-e egy elvileg megalapozott magyarázatot a tudat egységére egy adott időben, ami nehéz esetekre is érvényes lesz? Vagy csak különböző eltérések vannak az esetek között, és egyes esetekben nincs helyes válasz, nincs „tudategység” mint egyesített jelenség?

A kantianus és neokantianus érvek kétféleképpen nehezítik meg a tudat egységének magyarázatát. *A tiszta ész kritikájában* Kant amellett érvel, hogy a

tudat egységét nem értelmezhetjük a tapasztalat tartalma alapján. De végső soron azt is fenntartja, hogy azt egy magánvaló dologként értett én egységeként sem lehet felfogni. Ennek a *kanti dilemmának* létezik egy modern leszámazottja: nehézségek merülnek fel a tudat egységének szubjektív és objektív magyarázatai esetében is.

A szubjektív szféra hagyományos felfogásában a tudat tartalmi elvileg függetlenek a külső világtól. Az ilyenfajta nézetek sebezhetőek a „*puszta tartalomtöbblet*” érve által: a tudat egysége vagy különállósága nem magyarázható a tudat szubjektív tartalmainak alapján, mivel ugyanaz az egység- vagy különállóság-kérdés újból és újból felmerül bármely ilyen tartalom kapcsán is. Objektív magyarázatra van szükség. Ha kell lennie válasznak arra a kérdésre, hogy a tudatos állapotok egy bizonyos időben egységesek vagy különállóak, akkor a szubjektív szféra elvileg sem önálló. Megvizsgálhatjuk, hogy a tudat lehet-e csak részben egységes, úgy, hogy az 1-es állapot egy tudatban van a 2-es állapottal, és a 2-es a 3-assal, annak ellenére, hogy az 1-es állapot a 3-assal nincs egy tudatban. De még ha úgy is gondoljuk, hogy értelmes a tudat ilyen *részleges egysége*, kiderül, hogy objektív magyarázatra mégis szükség van.

Amikor személyi szinten gondolunk el szándékkal rendelkező cselekvőket, *holisztikusan* adunk értelmet annak, amit tesznek: a kapcsolat alapján aközött, amit észlelnek és szándékoznak, vagy amit vélnek és vágnak. Hogy egy észlelet milyen cselekvéshez vezet, az a cselekvő szándékainak tartalmától függ, és fordítva. Figyelembe vesszük valamely személy különböző észleletei és vélekedésmódjai, vagy szándékai és vágyai konzisztenciáját. Az emberek, természetesen, néha irracionálisak. De irracionálisukat a normatív feltételek alapján értelmezzük. A mentális állapotokat, úgymint az észleletek és a szándékok közötti viszonyokat, legalábbis enyhén, normák rendezik, amilyenek például a konzisztencia és az instrumentális racionalitás normái. Ha ezeket a normákat túl szélsőségesen szegik meg, kezdjük elveszteni fogódzónkat azzal kapcsolatban, hogy az illető viselkedés miért számítana egyáltalán egy szándékkal rendelkező cselekvő mentális állapotai kifejeződésének.

A konzisztencia normái a tartalom szintjén fontos szerepet játszanak a tudat egységében. Egyes esetekben és egyes feltételek között az inkonzisztens tartalmak az egység hiányát implikálhatják. Ám az egység normatív megközelítése a kívánt objektív magyarázatnak csak egy részével szolgálhat, mivel a konzisztencia nem elég az egységhez: a különálló tudatos állapotok tartalmi is konzisztensek lehetnek egymással. Valójában a tartalom különálló tudatközpontokbani teljes megkettőződését is értelmesnek találhatjuk, és a konzisztencia normái nem magyarázhatnák ezek különállóságát. Az objektív magyarázatnak egy további összetevőre van szüksége.

Sem a tudat tartalmi, sem a tartalmat irányító konzisztencia-normák nem magyarázzák meg teljességgel az egységet. Talán inkább a személy alatti szinten kellene keresnünk a kívánt objektív magyarázat további összetevőjét. Ám ekkor egy másik nehézségbe ütközünk. Nem szabad összetévesztenünk a tudat egységét a tudat személy alatti hordozóközegeinek egységével. Nem vetíthetünk át az egyik szinten meglévő tulajdonságokat vagy struktúrákat a másokra. Nem kell léteznie az egységes tudat egy téridőben egységes lokuszának az agyban, és

a neuro-anatómiai struktúrájának nem kell izomorfniak lennie a tudat struktúrájával. Az egységnek különböző neurofiziológiai formái lehetnek.

Lévén, hogy a tudat egységének szubjektív és objektív magyarázata is nehézségeket hordoz, kulcsot és egyben tanulságot is nyerünk a kanti dilemma újragondolása által. Kant megpróbál átbújni a dilemma két választási lehetősége között, amennyiben az öntudat egy sajátos értelmezésével magyarázza az egységet – ez a „*transzcendentális appercepció*”. Ez sem valamely empirikus énnel mint a tapasztalatban megjelenítettnek, sem az énnel mint magánvalónak a tudata, hanem inkább a spontán fogalomalkotó tevékenység lehetőségéé. A kulcs az, hogy a tudat egysége valamiképpen lényegileg magával vonhatja az aktivitást. Hibás úgy gondolkodni az észleleti tudatról, mint ami passzívan receptív. A tanulság az, hogy sok múlik a tudat receptív és aktív elemei megkülönböztetésének hogyanján. A szándékolt cselekvések ugyanazokat a kérdéseket vetik föl a tartalommal és az egységgel kapcsolatban, mint az észleleti tapasztalatok. Azáltal, hogy a szándékolt cselekvéshez folyamodunk a tudat egységének magyarázata kapcsán, abba a veszélybe kerülünk, hogy csupán áthelyezzük, de nem oldjuk meg a problémát.

Hogyan lehet ezt a regresszus-veszélyt elkerülni, és ugyanakkor felismerni az észlelés lényegileg aktív természetét? Az észlelés és a cselekvés megkülönböztetése a személyi szinten érvényes. A bemenet és a kimenet megkülönböztetése a személy alatti szinten érvényes. Mindkettő jó megkülönböztetés, de nem szabad egyiket a másikra rávetítenünk, azzal, hogy feltételezzük: az észlelés bemenet a világból az elmébe, és a cselekvés kimenet az elméből a világba, mint az „átmeneti terület” elképzelésben. De a szándékok tartalmát és egységét nem is kell egyszerűen adottnak tekintenünk a tapasztalatok tartalmának és egységének magyarázatakor.

De vizsgáljuk meg inkább azt a lehetőséget, hogy mind a tapasztalatok, mind a szándékok tartalmi a bemenetek és a kimenetek egy komplex dinamikus rendszerének részei, mely rendszer úgy belső, mint külső visszacsatolási hurkokat tartalmaz. Ez megmagyarázná az észlelés és a cselekvés kölcsönös összefüggését, mely része annak, amit *perspektívával*-bírásnak nevezünk: néhány módját annak, ahogyan az, amit tapasztalsz és észlelsz, sziszematikusan függ attól, amit teszel, és megfordítva.

Egy ilyen *kétszintű interdependencia elképzelés* elkerülheti a regresszus veszélyét. Ugyanígy elkerülheti azt a veszélyt, hogy összetévesse a személy alatti tartalom-hordozóközegek tulajdonságait a tartalmak tulajdonságaival. Így elvileg hozzájárulhat annak megértéséhez, hogy a tudat egységének magyarázatához szükséges személy alatti összetevő hogyan kerülhetné el ezt a veszélyt. Tegyük fel, hogy a tartalom különböző oksági folyamatok függvénye (vagy, ha tetszik, ezekre épül rá, általuk meghatározott, tőlük konstitutív módon függ). Ezek nemcsak a tartalmak belső hordozóközegeit, hanem külső állapotokat vagy oksági folyamatokat is magukba foglalhatnak. A tartalom elosztott és helyi folyamatok függvénye is lehet, az organizmuson belüli vagy az organizmus és környezete közötti viszonyoké éppúgy, mint a különálló neuronális struktúrák belső tulajdonságaié.

Mindazonáltal az, hogy e tényezők közül *melyik* határozza meg a tartalmat, nem olvasható le egyszerűen a személy alatti hordozóközegek tulajdonságairól.

Ez a szinteknek pontosan az az összekeverése, amelyet elkerülni igyekszünk (bár nem tagadjuk azt, hogy bármi is mondható volna a szintek közötti lehetséges viszonyról). Az emergencia előrejelezhetetlen lehet. És a különböző típusú tartalmak, mint például az észleletek és a szándékok tartalmi, ugyanannak az oksági viszonyrendszernek a *különböző* funkciói lehetnek: a különböző tartalmak *rátevédbetnek* ugyanarra a viszonyhálózatra. Hogy e viszonyok *mely* funkciói rögzítenek bizonyos típusú tartalmakat, még szélesebb körű oksági folyamatoktól függhet, mint például az evolúciótól, mely megmagyarázná, hogy miért létezik egyáltalán bizonyos típusú személy alatti hordozóközeg vagy bizonyos típusú mentális állapot.

Mindazonáltal most már abban a helyzetben vagyunk, hogy láthatjuk, a kétszintű interdependencia elképzelése hogyan magyarázhatja az észlelés és a cselekvés kölcsönös összefüggését anélkül, hogy összetévesztenénk a személyi és a személy alatti szinteket. Ha az észleletek és a szándékok tartalmi ugyanannak a viszonyrendszernek a különböző funkciói, akkor pusztán logikai alapon egy bizonyos változás azokban a viszonyokban elvileg kihathat mind az észleletek, mind a szándékok tartalmára. Létezhetne interferencia vagy „átbeszélés” az észlelés és a cselekvés között, ahogyan az megfigyelhető olyankor, ha különböző tartalmak tevédbetnek rá ugyanarra a neuronális hálózatra. E jelenségnek jótékony funkciói lehetnek. Ám ami jelenleg fontos, az az, hogy ez a gondolatmenet nem téveszti össze a személy alatti hordozóközegek tulajdonságait a tartalombeli tulajdonságokkal, és nem is feltételezi, hogy a tartalom a személy alatti tulajdonságok egyértelmű függvénye volna. Tiszteletben tarthatjuk a személyi és a személy alatti szintek különbségét, miközben a kettő közötti viszonyokról elmondunk valamit.

Egy ilyen kétszintű interdependencia felfogás általános koncepcióját úgy pontosíthatjuk, hogy megvizsgáljuk a motorikustól a szenzorikushoz való visszacsatolás szerepét különböző empirikus esetekben. Egyes esetekben az észleleti tudat egysége az egyszerű motorikus szándékok tartalmával együtt változhat, annak ellenére, hogy a szenzorikus bemenetek változatlanok. Az ilyen esetek kihívást jelentenek a bemenet-kimenet elképzelésre nézve, ugyanakkor azt sugallják, hogy a tudat egysége visszacsatolást is implikálhat.

Szolgálhat-e a komplex dinamikus visszacsatolási rendszer funkcionális elképzelése az egység objektív magyarázatának hiányzó összetevőjével? Ahhoz, hogy a tudat egységét megértsük, talán meg kellene értenünk az észlelés és a cselekvés kölcsönös összefüggését, mely a perspektívával-bírásban implikált. Ez a könyv második részének témája.

3. Második rész: észlelés és cselekvés interdependenciája

Hogyan függnék össze a külvilág állapotai az elme tartalmaival? Egy hagyományos felfogás, melyet gyakran Descartes hatásával hoznak kapcsolatba, az, hogy a mentális tartalom elvben független a világtól, avagy *autonóm* („szűk”). Egyes modern nézetek tagadják ezt, és azt állítják, hogy a tartalom a világra

vonatkozó vagy *kontextusfüggő* („tág”). A tartalom hagyományos felfogása szkeptikus aggodalmakat szül a világ megismerésének lehetőségéről: miért ne lehetnének a külvilágra vonatkozó vélekedéseink pusztán agyunkat manipuláló örült tudósok létrehozta vad képzelgések? Ezzel szemben a tartalom világra vonatkozásának felfogását úgy lehet értelmezni, mint ami a tartalom mint olyan lehetőségére vonatkozó aggodalmakból jön létre. Ahhoz ugyanis, hogy vélekedéseink egyáltalán tévesek lehessenek, valami sajátosra kell vonatkoznunk, meghatározott tartalmuk kell hogy legyen. De mi által számíthatnak sajátos tartalommal bírónak, ha nem a világgal való kapcsolatuk által? Wittgenstein késői művét olykor így szokták értelmezni.

Vizsgáljuk meg azt a hagyományos elképzelést, mely szerint az elme tartalma elvileg független a világtól, s így esetleg szisztematikus tévedés áldozatai vagyunk. Ha a dualizmus lehetőségét kizárjuk, természetes úgy felfogni ezt az elképzelést, mint ami szerint, először is, a belső fizikai állapotok mentális tartalmakat rögzítenek (*internalizmus*), másodsor pedig, értelmes elvben feltételezni azt, hogy a belső fizikai állapotok újraképezhetőik szisztematikus eltérő környezetekben is (*az újraképezhetőség feltevése*). Ez a szisztematikus tévedés lehetőségéhez vezet: a mentális tartalom különböző környezetekben újraképezhető.

Az elme és a világ kapcsolatainak kortárs megközelítéseiben kétfajta gondolatkísérletet használnak gyakran. A *Megfordított Föld* típusú érvek két olyan helyzetet hasonlítanak össze, amelyekben az organizmus belső állapotai újraképeződnek, ám a külvilág egyes állapotai eltérőek. Például minden, ami vörös a Földön, lehet zöld a Megfordított Földön, és fordítva. Ám a vörös tárgyak ugyanolyan belső fizikai állapotokat hoznak létre a földlakóban, mint a zöldek az ikerbolygó lakójában. A kérdés az, hogy vajon a földlakó és az ikerbolygó lakója mentális tartalmainak is újra kell-e képeződniük e két helyzetben. Ha a tartalom szívuk avagy autonóm, akkor föltétlenül. Ha a tartalom a világra vonatkozó vagy kontextusfüggő, akkor nem föltétlenül. Meglehet, hogy a válasz attól függ, hogy kvalitatív vagy reprezentációs tartalomról beszélünk-e.

A *fordított qualia* típusú érvek két olyan helyzetet hasonlítanak össze, amelyek lényegi szempontból újraképezik az organizmus külvilághoz fűződő kapcsolatait, ám amelyekben az organizmusok belső fizikai állapotai eltérőek. Például a vörös tárgyak különböző belső fizikai állapotokat kelthetnek két emberben, annak ellenére, hogy a kétfajta állapot pontosan ugyanazt a funkcionális szerepet tölti be számukra környezetükön belül. Belső fizikai állapotuk különbözősége ellenére mindkét ember „vörösnek” nevezhetné a vörös dolgokat, és így tovább. A kérdés az, hogy vajon mentális tartalmaik ezek által az újraképzett környezeti viszonyok és funkciók által rögzítettek, vagy a belső fizikai állapotokkal együtt is változhatnak. Lehetséges-e, hogy e két ember mást értsen a „vörös” szó alatt? Lehetséges-e, hogy másképpen tapasztalják a vörös dolgokat: teszem azt, hogy az egyik zöldet lásson, ahol a másik vöröset? A hagyományos nézetek egyike szerint valóban van értelme az ilyesfajta fordított *qualiá*nak.

Az ehhez hasonló gondolatkísérletek szolgálnak keretül az elme és a világ viszonyát illető mai viták jelentős részének. Mindkét típusú gondolatkísérlet alkalmazható (bár rendszerint nem alkalmazzák) a szándékolt cselekedetek tartalmának kérdésére éppúgy, mint az észleleti tapasztalat kérdésére. De figyeljük

meg, hogy a keret maga bizonyos előfeltevéseket tartalmaz, még mielőtt válasz születne a kérdésre, hogy a tartalom a világra vonatkozó vagy autonóm-e. Az egyik típusú gondolat kísérlet azt feltételezi, hogy a belső fizikai állapotok elvileg újraképezhetők akkor is, ha a környezethez fűződő viszonyok nem másolódnak; a másik azt feltételezi, hogy a környezethez fűződő viszonyok elvileg újraképezhetők akkor is, ha a belső fizikai állapotok nem másolódnak. Jegyezzük meg azt is, hogy a tudósok gyakran érzik kényelmetlenül magukat, gyakran türelmetlenek ezekkel a gondolat kísérletekkel kapcsolatban. A filozófusok szeretik mellőzni ezt a reakciót, mint olyat, ami elvétí a gondolat kísérletek fogalmi mondanivalóját. De a kínos érzés maga mélyebb fogalmi mondanivalót rejthet.

A keret akkor kezd kibomlani, amikor térbeli észleleteket és szándékokat vizsgálunk meg. A fordított vörös és zöld helyett megfordíthatunk, eltorzíthatunk bizonyos térbeli tulajdonságokat. Ekkor szisztematikus interdependenciákat figyelhetünk meg észlelés és cselekvés között, valamint dinamikus visszacsatolást a kimenettől vissza a bemenetig, mindez lévén a perspektívával-bírársra jellemző. Ezek a megfigyelések elvi nehézségeket támasztanak a Megfordított Föld típusú gondolat kísérletekben fölállított újraképezhetőségi feltevésre. Például: nehéz lenne értelmezni egy olyan aktív, perspektívával bíró lényt, amelynek központi idegrendszere dinamikusan újraképeződik bizonyos, térbelileg eltorzított környezetekben. A nehézségek nem pusztán technikaiak, amelyeket nagyobb filozófiai képzelőerővel vagy némi tudományos fantasztikummal orvosolni lehetne. A térbeli képzetek és a szándékok interdependenciája egy aktív lény számára elvi határokat szab a virtuális valóság létrehozásának. S mivel ez a szempont a perspektívával-bírárs egyik alapvető jellemzőjéből következik, implikációi nem korlátozódnak csupán a térbeli esetekre.

Nem véletlen, hogy ugyanazok a dinamikus visszacsatolási faktorok mondanak ellent a bemenet-kimenet elképzelésnek, mint amelyek a térbeli Megfordított Föld eseteiben az újraképezhetőség-feltevés kapcsán nehézségeket okoztak. Az észlelésnek mint a világból az elmébe történő bemenetnek, illetve a cselekvésnek mint az elméből a világba való kimenetnek az elképzelése megerősíti azt a feltételezést, hogy legalábbis a mentális tartalmak hordozóközegei belső és határoltak kell hogy legyenek: mint olyasvalamik, ahová a bemenet és ahonnan a kimenet megtörténik. Más módra van szükségünk ahhoz, hogy vitathassuk az elme világtól való függetlenségének nézetét, éspedig olyanra, mely nem kötődik az említett elképzeléshez.

A neuropszichológia segítségünkre lehet abban, hogy a bemenet-kimenet elképzelést mint az észlelésről és a cselekvésről való gondolkodás fogalmi keretét leromboljuk. Ehhez kilencven fokos irányváltoztatásra van szükségünk a tartalomra vonatkozó gondolkodásmódunkban: a bemenet és a kimenet közötti viszonyokat kell középpontba állítanunk a belső és a külső állapotok viszonya helyett. Tulajdonképp a *descartes-i elme/világ különbségtétel* vizsgálatáról a *hume-i észlelés/cselekvés különbségtétel* vizsgálatára térünk át. Manapság nagy a tudományos érdeklődés az aktív észlelés elképzelése iránt, de ennek filozófiai hozadéka gyakran homályos vagy bizonytalan. *A kilencven fokos fordulat* lehetőséget nyújt arra, hogy az aktív észlelés elképzelését filozófiai célokra működőképessé tegyük. Explicit keretet nyújt az empirikus munka és a kapcsolódó gondolat kísérletek

filozófiai relevanciája számára. Ezt az új keretet a standard kerettel való összehasonlításból érthetjük meg.

Először emlékezzünk vissza arra, hogy a Megfordított Föld példáiban azt feltételeztük, hogy a belső fizikai állapotok újraképződnek, a külső viszonyok pedig változnak, majd azt vizsgáltuk meg, hogy a tartalmat belső fizikai állapotok rögzítik-e. A kilencven fokok fordulat megtételekor azt feltételezzük, hogy a bemenetek újraképződnek, a kimenetek pedig változnak, majd megvizsgáljuk, hogy a fogalmi tartalmat a bemenet rögzíti-e, avagy az változhat a rögzített bemenet és a kimenetek viszonyától függően. Azaz: függhetnek-e az észleleti különbségtételek nem-instrumentális módon a kimenettől?

Vegyük figyelembe, hogy a bemenet-kimenet elképzelés kétségbevonásához az instrumentális és a nem-instrumentális dependencia megkülönböztetése szükséges. Nyilvánvaló például, hogy az észleleti tartalom változhat a kimenettel, mely a maga során hatással van a bemenetre: ha elmegyek a sarokig, olyasmint látok majd, amit nem láthatok innen, ahol most állok. Az észleleti tartalomnak ez a fajta dependenciája a kimenettől pusztán *instrumentális*. A bemenetben jelentkező változásokon keresztül megy végbe; a kimenetben jelentkező változások eszközként szolgálnak a bemenetben történő változások számára. Ez nem meglepő, és nem vonja kétségbe a bemenet-kimenet elképzelést. Ezzel szemben az észleleti tartalom *nem-instrumentális* dependenciája a kimenettől nem a bemeneten keresztül megy végbe, hanem közvetlenül. Az észleleti különbségtételek függhetnek például a kimenetektől annak ellenére, hogy a bemenetek rögzítettek. Egy egyszerű példája annak, hogy ez hogyan történhet, az állítólagos bénult szem jelensége. Tegyük fel, hogy szemizmaim megbénultak, és szememet nem tudom mozgatni. Megpróbálok a szememet oldalirányban mozdítani, de nem sikerül, így a retinámra eső bemenet nem változik. Egyéb bemenet sem változik. Ennek ellenére olyan látásélményben lehet részem, mintha a világ oldalirányban elcsúszna.

Másodszor emlékezzünk vissza, hogy a *fordított qualia* példákban azt feltételezzük, hogy a belső fizikai állapotok változnak, míg a külső viszonyok és funkciók rögzítettek, és ezután azt vizsgáljuk, hogy a tartalom külső viszonyok és funkciók által rögzített-e. Újra áttérhetünk a merőleges irányú helyzet vizsgálatára: feltételezhetjük, hogy a bemenetek változnak, míg a kimenethez kapcsolódó viszonyok változatlanok, és megkérdezhetjük, hogy az észleleti invariánsok függhetnek-e a kimenettől, ha a bemenet változik.

Ennek megfelelő lépések tehetők az alapvető szándékok tartalmának különbségtételeire és invariánsaira vonatkozóan. Végeredményben azt vizsgáljuk, hogy a bemenet-kimenet elképzelés mennyiben mondhat csődöt az észleleti tapasztalatok és a szándékok tartalmának különbségtételeire és invariánsaira nézve.

Ez a négyosztatú megközelítés felhasználható különféle empirikus (és ezekhez csatolódó hipotetikus) esetek értelmezésére. Ilyenek: a féloldali érzéketlenség (más szempontokból normális emberek által tanúsított érzéketlenség a világ bal oldala iránt, beleértve saját testüket), a bal-jobb-felcserélő és színtorzító szemüveghez történő alkalmazkodás, a tapintási ingerek felhasználása a vizuális inger hiányának pótlására vakoknál, a testi és az agyi folyamatok fölötti

kontroll elsajátítása bio-feedback által, a testkontroll újra-elsajátítása deafferenciáció után, és így tovább. Ezen esetekben intuitíve van valami közös; hasonló módon meglepőek.

Intuíciónk egyik diagnózisa az lehetne, hogy különböző módokon azt mutatják be, hogy a bemenet-kimenet elképzelés hogyan veszítheti érvényét. Hajlamosak vagyunk rá, hogy ezt az elképzelést általános fogalmi keretnek tekintsük: lásd az „észleleti bemenet, viselkedési kimenet” szokásos megfogalmazását. Ám ezek az esetek azt sugallják, hogy ezt rosszul tesszük, s ez az oka annak, hogy olyan meglepőek. Egyes esetek azt szemléltetik, hogy az észleleti különbségtételek és invariánsok nem-instrumentális módon a bemenettől függhetnek. Mások azt mutatják be, hogy a különbségtételek és invariánsok az elemi szándékok tartalmában nem-instrumentálisan a bemenettől függhetnek. Míg egyes eseteket lehet a bemenet-kimenet elképzelésbe illően értelmezni, az már empirikus kérdés, hogy ez a magyarázat a konkrét esetekben alkalmazható-e.

Más általános fogalmi keretre van szükség, amely egyes esetekben elfogadja magyarázatul a bemenet-kimenet elképzelést. Általános szinten egy kétszintű interdependencia felfogásra van szükségünk; a bemenet-kimenet felfogás ekkor nulla interdependencia értékű határesetként fogható fel. Ez az általános felfogás kitölthető a komplex dinamikus visszacsatolási rendszer fogalmának segítségével.

Vizsgáljuk meg az uralkodó hagyományból való kilépés különböző lehetőségeit. Az uralkodó hagyománynak ódivatú, szexista felfogása van az észlelés és a cselekvés házasságáról. *Különállók, de nem egyenlők*: az észlelés az elsőrendű, ő a férj; a cselekvés a származtatott, ő a feleség. Két vetületét kell megkülönböztetnünk ennek a hagyománynak. Az első az oksági folyamat elsősorban *lineáris* vagy *egyirányú* felfogása: a világtól befelé az érzékszervi rendszereken keresztül az észleléshez, majd a kognícióhoz, majd a motorikus rendszerekhez, majd a cselekvéshez, és végül ki újból a világhoz. A második az észlelésnek és a cselekvésnek mint pusztán *instrumentálisan összefüggőknek* a felfogása: az észlelést úgy fogják fel, mint a cselekvés eszközét, és a cselekvést úgy, mint az észlelés eszközét.

A hagyománytól az egyik vagy akár mindkét irányban eltérhetünk. Ám az uralkodó hagyomány egyik vetületének elutasítása a másik megtartása mellett nem kielégítő.

Az észlelés „kimenet-párti” felfogásai, mint a *behaviorizmus*, a hagyományos felfogás instrumentális vetületét elutasítják, de egyirányúság-vetületét nem. A behaviorizmus nem tulajdonít különösebb szerepet a visszacsatolásnak avagy az oksági folyamatok dinamikus hurokjellegének: a cselekedeteket kimenetként osztályozza. A cselekvést viszont konstitutív módon az észleléshez kötöttnek tekinti. Ez a kombináció a behaviorizmust támadhatóvá teszi a *verifikacionizmus* vádjával szemben, miszerint egybemossa az észleleti tapasztalatok és cselekvésbeli hatásaik közötti különbségtételt, mely hatások az észleleti tapasztalatnak csupán bizonyítékai, de nem konstitutívak rá nézve.

Az észlelés *ökologikus* vagy gibsoniánus megközelítései az egyirányúság-felfogást elutasítják, de az instrumentális vetületet nem. Az észlelésre irányuló oksági folyamatok visszacsatolási hurokjellegét hangsúlyozzák, vagyis a mozgásból kapott érzékszervi visszacsatolás fontosságát. Gibson mindazonáltal azt hangsúlyozta, hogy a passzív mozgás éppúgy megfelelne, mint az aktív: a

visszacatolás szerepe pusztán instrumentális volt, amennyiben a cselekvés csupán eszközül szolgált magasabb szintű bemeneti alakzatokhoz. Úgy vélte, hogy az észlelés és a cselekvés egymástól kölcsönösen függ, de csak instrumentális módon.

Vizsgáljunk meg ezzel szemben néhány olyan elképzelést, amelyek a hagyományos felfogással való szakítás mindkét lépését megteszik. Ezek először is a dinamikus visszacsatolást hangsúlyozzák. Másodsor kimutatják, hogy az észlelés és a cselekvés egyes esetekben hogyan lehet konstitutív, nem pedig pusztán instrumentális módon interdependens. E két elképzelés az *észlelés motorikus elmélete* és az észlelés ellenőrzőjeként tekintett *cselekvés-ellenőrző rendszerek elmélete*. Ez a két elmélet annyiban illik össze, hogy mindkettő olyan dinamikus rendszerekhez folyamodik, amelyekben a visszacsatolás *komplex* szereppel bír: instrumentálisan és konstitutív módon is működhet, illetve belsőleg és külsőleg is. A két elmélet összekapcsolása ahhoz az elképzeléshez vezet, hogy az észlelés és a cselekvés is a bemenet és a kimenet közötti viszonyoktól függ – vagyis a két-szintű interdependencia elképzelés egy változatához. Az észleleti különbségtételek és állandók, illetve az alapvető szándékbeli különbségtételek és állandók együtt jönnek létre a komplex dinamikus rendszerből, és egymást szabályozzák. Egy ilyen rendszert észlelőként leírni annyit tesz, mint azt mondani: azért működik, hogy reprezentáljon; cselekvőként leírni annyi, mint azt mondani: azért működik, hogy ellenőrizzen. Ám ezek különböző leírásai egy és ugyanazon komplex rendszernek. Egy ilyen rendszer reprezentációs és ellenőrző funkciói pedig általában nincsenek egyértelmű megfelelésben a bemenet és a kimenet közötti különbségtétellel.

Ez előrelépést jelent a „különálló-de-nem-egyenlő” hagyománnyal való mindkét egyoldalú szakítási irányhoz képest. Azt mutatja meg, hogy az ökológikus és a motorikus észleléselméletek rivalitásuk ellenére hogyan fordíthatják egymás meglátásait a maguk hasznára. Ugyanakkor elkerüli a behaviorizmus elleni szokásos ellenvetések: az észlelés és a cselekvés konstitutív viszonyban állhat egymással anélkül, hogy a mentális szféra holizmusát veszélyeztetnék. [...]

5. Ossz meg és uralkodj?

Nem egy átfogó, egységes tudatelméletet próbálunk létrehozni. Valójában még az iránt is jogos a szkepszis, hogy létezik-e egyáltalán átfogó tudatprobléma. Megközelítésmódunk inkább abban áll, hogy aspektusaira bontjuk a tudatot, és ezekre kérdezzük rá. Lehetséges, hogy a tudatnak mint egésznek a felfogása felépíthető az eme változatos aspektusok között fennálló viszonyok vizsgálatából. Rengeteg különböző kérdés tehető fel a tudatról. Íme négy átfogó kérdéscsoport.

A. Miben áll a tudat *megléte* vagy *hiánya*? Mit jelent egy állapotra nézve az, hogy tudatos, illetve nem-tudatos? Ez alatt a cím alatt a filozófusok azt kérdezik: lehetségesek-e a zombik, akik épp olyanok, mint az emberek, csak hogy „mentális állapotaik” nem tudatosak? Ha egy rendszernek megvannak a megfelelő funkcionális összefüggései, ezáltal lesz-e tudatos, vagy

pedig az számít, hogy milyen anyagokból épül fel ez a rendszer? Milyen munkát végez a tudat? Mi lehet az evolúcióban játszott szerepe? Eltekinthet-e tőle a tudomány?

B. Mit jelent a tudatos állapotokra nézve, hogy olyanok, olyan *fenomenális típusúak*, mint amilyenek? Mit jelent az olyasmi, mint denevérenek lenni, vagy fájdalomnak lenni, vagy vörös dolognak kinézni zöld dolog helyett? Hogyan viszonyul a fenomenális típus a reprezentációs típushoz?

C. Mit jelent a tudatnak egy adott pillanatban *egységesnek* lenni?

D. Mi az *öntudat*? Szükséges-e a tudathoz az öntudat? Léteznek-e különböző öntudat-fajták? Szükség van-e az öntudathoz fogalmi képességekre?

Ahelyett, hogy a tudat meglétének vagy hiányának főbejáratát döngetnénk, talán belopózhatunk a hátsó bejáraton. Talán ha az egység és az öntudat kérdéseivel kezdjük, végül megtudunk valamit a fenomenális típusokról, sőt a tudat meglétéről, illetve hiányáról is. De nem szabad azt feltételeznünk, hogy a tudat problémái dominó-sorként dőlnek majd el. Szét kell válogatnunk a kérdéseket, és létre kell hoznunk egy apró meglátásokból álló hálózatot. Talán ezek együtt valamilyen rendet kényszerítenek majd a tárgyra. Ám a helyes felfogás lehet, hogy eklektikus és zavaros lesz. Lehetnek benne hagyományosan ellentétes táborokból származó elemek, mint például normatív és funkcionális összetevők. A tudat különböző vetületeihez különböző elméleti eszközökre lehet szükség. Nem zárhatjuk ki előre annak lehetőségét, hogy a tudat széteső és rosszul összeválogatott anyagokból szervezi magát, és nincs önállóan kivethető általános szerkezete, amelyből járulékaik sokaságát származtatni lehet.

6. Párhuzamok, mítoszok és egy új nézőpont

Az észlelést és a cselekvést párhuzamos és izomorf, bár különálló rendszerekként foghatjuk fel, azaz olyanokként, amelyek külön irányok szerint „illeszkednek” a világba. A közöttük lévő párhuzamok lehetőséget nyújtanak arra, hogy kialakítsuk az észlelésről és a cselekvésről azt a felfogást, hogy ezek az ént körülvevő átmeneti területek, s itt az én az, ami a bemenet és a kimenet között közvetít. Ám amint továbbmegyünk az észlelés és a cselekvés nyomában, az én folyamatosan visszavonulni látszik.

Megvilágító erejű lehet a párhuzamok követése. Tekintsük az ismeret és a kötelesség párhuzamos visszavonulását. A filozófusok gyakran ódzkodnak attól a karteziánus feltevéstől, hogy csak saját tapasztalataink tartalmában lehetünk bizonyosak. Ritkábban ódzkodnak attól a kanti feltevéstől, hogy csak saját szándékaink tartalmáért vagyunk igazán felelősek. Mégis, a szerencsének a felelősség körének leszűkítésére tett hatása tekinthető úgy is, mint ami párhuzamos a szkeptikus hipotéziseivel, melyek az ismeret körét szűkítik le.

A párhuzamok végigkövetése arra is rávilágíthat, mi a hiba a bemenet-kimenet elképzeléssel. Azáltal, hogy az észlelésre és a cselekvésre új nézőpontból tekintünk, lehetővé tesszük, hogy az én újra megjelenjen a világban, ahol eredetileg is lennie kellett.

Vegyük „*az adott mítoszt*”, az észleleti tapasztalatnak mint adottnak, mint a világtól az elméhez való tiszta bemenetet az észlelő bármiféle cselekvő hozzájárulása nélkül tükrözőnek a felfogását. Mind Kant, mind Wittgenstein elutasítja ezt az elképzelést. Mindkettőn, bár eltérő módon, tevékenységünk hozzájárulását hangsúlyozzák ahhoz, amit tapasztalunk. Kant a szintézis spontaneitásához folyamodik a tudat és a fogalmak egységének magyarázatában („az összetétel nem [...] a tárgyban van”). Wittgenstein gyakorlatunknak a jelentés és a tartalom meghatározásában játszott szerepére hivatkozik („*ez az, amit teszünk*”). Az, ahogyan az adottság elképzelését elutasítják, mély hatással volt a modern doktrínára, mely szerint az a mód, ahogyan a tartalom a világot felosztja, „*rajtunk múlik*”, nem exogén módon rögzített, hanem saját fogalomalkotó tevékenységünk eredménye.

De hadd kövessük végig a párhuzamokat. Tekintsük az említett fogalomalkotó tevékenységet. Szándékos cselekvés ez vagy sem?

Ha igen, mit kell tudni a fogalomalkotó szándékok tartalmairól? Hogyan határozódnak meg? Regresszus fenyeget. Nem szabad feltételeznünk a cselekvésre hivatkozván, hogy meghaladja a tartalom és az egység kérdését, mintha a cselekvés pusztán kimenet lenne a világhoz. Ezt *az adás mítoszának* nevezhetjük. Épp annyira hibás, mint az adott mítosza, az észleleti tapasztalatnak mint tiszta bemenetnek az elgondolása. A tartalom és az egység kérdései ugyanúgy felmerülnek a szándékok tartalmi kapcsán. A cselekvés éppoly mélyen függhet az észleléstől, mint az észlelés a cselekvéstől.

Másrészt, ha a szándékos cselekvés nem kérdés, milyen értelemben múlik rajtunk az osztályozás és a fogalomhasználat? Csak abban az értelemben, hogy a testünkben végbemenő események és folyamatok eredményezik őket? Épp ennyire a testünkön kívüli világban végbemenő eseményekből és folyamatokból is származnak.

A „*rajtunk múlik*” típusú doktrínák veszélyt rejtenek: azt, hogy az „*adottként*” felfogott tapasztalat elképzelésétől a cselekvés egy ugyanannyira elhibázott elképzelésébe hátráljanak vissza. Mindkét mítosz elkerülendő. A forradalmat, amely Kant észleleti tapasztalatra vonatkozó érveivel kezdődött, tovább kell vinni a cselekvésre. A cselekvés semmivel sem inkább tiszta kimenet, mint amennyire az észlelés tiszta bemenet. A bemenet-kimenet elképzelés egészét el kell utasítani, nem csak a felét.

Új nézőpontra a kilencven fokok fordulat által jutunk: azáltal, hogy vizsgálódásunk középpontjába az észlelés/cselekvés megkülönböztetést állítjuk az elme/világ megkülönböztetés helyett. Észlelés és cselekvés konstitutív interdependenciája, mellyel egyidejűleg mindkettő komplex dinamikus rendszerektől is függ, több következménnyel jár. Az oksági folyamatok személy alatti szintjén számít a dinamikus szingularitás, de az olyan határok jelentősége, mint a bőr vagy a koponyacsont, csökken. A mentális tartalom személyi szintjén viszont az én meghátrálása eleve lehetetlenné válik. Az észlelés és a cselekvés nem átmeneti területek az elme körül. Az én kint van a nyitottban, ahogyan megjelenik. Így mindkét mítoszt elkerültük. Az észlelés és a cselekvés kölcsönösen és szimmetrikusan függ egymástól.

Ez az új nézőpont hangsúlyozza a neuropszichológia eredményeinek filozófiai relevanciáját is. Számos empirikus eset észlelés és cselekvés interdepen-

denciáját sugallja. Ám valami feltűnőt vehetünk észre. A szóban forgó cselekvés ezekben az esetekben nem spontán fogalomalkotó vagy tartalom-létrehozó tevékenység: nem az a képzeletbeli cselekvésfajta, amely az adás mítoszának veszélyével jár. Egyszerű, való világbeli, motorikus cselekvés, amely oly módon tartalmaz, hogy a maga során az észleleti képességektől függ. Ez az a fajta cselekvés, amely lényegileg az észleléshez társul.

Hiba lenne elbonyolítani a tapasztalatról szóló gondolatmenetet, s közben naivnak maradni a cselekvést illetően. Még az is, aki semmi esetre sem gondolkodna az észleleti tapasztalat tartalmáról úgy, mint ami inkább autonóm, semmint világra vonatkozó, könnyen lehet, hogy továbbra is így gondolkodik a szándékok tartalmáról. Ez könnyen lehetővé tesz egy további tévedést, amely az idealizmust és a relativizmust bátorítja: hogy azt gondoljuk, az a tevékenység, amelytől a tapasztalat függ, a képzeletbeli, mitikus, tartalom-létrehozó fajta tartozik. Az észlelés és a való világbeli cselekvés kölcsönös függősége nem kínál ilyen bátorítást.

A fogalomalkotás nem olyasmi, amit azért kell megtennünk, hogy tapasztalhasunk, gondolkodhasunk vagy más efféle, hanem egy meglehetősen bonyolult tevékenység. Ami az agyunkban történik a célból, hogy az észlelést, a cselekvést és a fogalomhasználatot lehetővé tegye, nem föltétlenül olyasmi, amit mi magunk teszünk. Amennyiben az információ fogalmivá tétele olyasvalami, amit mi magunk végzünk, szemben azzal, ami részben bennünk történik, annyiban ezt a világban történő cselekvés által tesszük, gyakran nyelvi cselekvés által, de nem valami kísérteties, előre adott tartalmú módon valahol az agyunk mélyén. Például rámutathatok néhány építészeti részletre és díszítőelemre egy barokk templomban, és közben azt mondhatom egy barátomnak: „Art Nouveau-nak is láthatod azokat a vonalakat”.

7. Perspektíva és hozzáférés: öntudat, fogalmi képességek, cselekvés és élet

Szükség van-e öntudatra a tudathoz? Az öntudatot rendszerint fogalmi jellegűként gondolják el. Ám a tudathoz, például az embertől különböző állatok esetében, nincs szükség fogalmi képességekre. A tudat talán olyan öntudatformákat feltételez, amelyekhez nem szükségesek fogalmi képességek.

Vegyünk például a *perspektivikus öntudatot*. Perspektívával bírni részben azt jelenti, hogy amit tapasztalsz és észlelsz, szisztematikus módon függ attól, amit teszel, és fordítva, valamint azt, hogy részben követni tudod azokat a módokat, ahogyan ez történik, még ha nem is fogalmi úton. Ebben az értelemben a perspektívával-bírás feltételezi az öntudatot. Egy tudatos állatnak, amely környezetén áthalad, megvan a képessége arra, hogy kövesse az észleletei és cselekvései közötti viszonyokat. Ez a képesség teszi lehetővé számára, hogy az önmagára, valamint saját állapotaira és tevékenységére vonatkozó információt éppúgy, mint a környezetére vonatkozó információt saját igényeinek megfelelően használja. Ebből nem következik az, hogy képes szisztematikus módon gondolkodni önmaga, mások és környezete aspektusairól egy sor, saját igényeitől

elkülöníthető módon. Képességeinek nincs meg föltétlenül az az általánossága, gazdagon normatív tartalma, valamint szisztematikus lebontó és újrakombináló struktúrája, mint a *fogalmi képességeknek*. A perspektivikus öntudat együtt járhat, de nem föltétlenül jár együtt a fogalmi képességekkel.

Vegyük továbbá a tudatos állapotok tartalmához való *hozzáférésként* értelmezett öntudatot. A fogalmi képességekkel rendelkező emberek számára fenntartható, hogy a tudat föltételezi az öntudatot mint *önevidenciát*: mint a tudatos állapotok tartalmához való kognitív hozzáférést. De a tudat még fogalmi képességek nélküli lények számára is feltételezheti az öntudatot a hozzáférés egy gyengébb értelmében, ami a tudatos állapotok tartalmához való *intencionális hozzáférés*. Az intencionális hozzáférés szorosan összefügg az információ explicit használatának képességével, és ez hiányzik a rejtett információ-feldolgozás számos példájából, mint amilyen a vaklátás. A tartalomhoz való intencionális hozzáférés feltételezi egy olyan intenció létrehozásának a képességét, amelynek tartalmát bizonyos információk alkotják, valamint az intenció szerinti cselekvést éppen ezen információk alapján.

Ha egy fogalmi képességek nélküli lénynek lehetnek szándékai és cselekedhet okoknak megfelelően, akkor lehet intencionális hozzáférése a tudattartalmakhoz, és lehet perspektivikus öntudata. Az *intencionális cselekvés* egyfajta normatív központi területet foglal el. Nem pusztán egy stimulusra adott válasz. Feltételez egy legalább kezdetleges gyakorlati racionalitást, az észleletek és az intenciók közötti holisztikus összefüggéseket, és a tartalom valamelyes normatív rendezését. Ám a fogalmi képességekhez kapcsolódó gazdagon strukturált rendezés és a következtetési normák ezt messze meghaladják.

Hogyan világítják meg a perspektíva és a hozzáférés fogalmai a fogalmi képességek, az intencionális cselekvés, az élet, a tudat és az öntudat kérdéseit? Az élet úgy jelenik meg, mint ami kétszeresen elválasztható a normatív fogalmakban felfogott intencionális cselekvéstől, ahogyan azt az imént értelmeztük. A robotok lehetnének intencionális cselekvők, még ha nem is lennének élők, és tartalommal bíró állapotaik nem lennének tudatosak. A perspektíva és a tartalomhoz való hozzáférés is feltételezi a cselekvést, de a fogalmi képességeket nem föltétlenül. A tudatos állapotokkal rendelkező lények számára a perspektíva és a tartalomhoz való hozzáférés is öntudatformának számítana. De még ha a tudatossághoz mindkettőre szükség is van, sem a perspektíva, sem a tartalomhoz való hozzáférés nem tűnik elégségesnek a tudathoz. Úgy tűnik, egy robotnak mindkettő meglehetne, mégis megmaradna tudatos állapotok nélküli „zombinak”. Vajon távol tarthatja-e az ilyen zombi-aggodalmaikat a fogalmi képességek hozzáadása? Avagy elégséges lenne az is, hogy egy *élő* dolog bírjon perspektívával és a tartalomhoz való hozzáféréssel?

8. Hordozóközegek, tartalmak és korlátok

Meg kell különböztetnünk a tartalomban megjelenített tulajdonságokat a tartalom hordozóközegeinek tulajdonságaitól, a személy alatti állapotoktól vagy folyamatoktól, amelyek a tartalmat hordozzák. Konkrétan, meg kell különböztetnünk egymástól a személyi és a személy alatti fogalmi szinteket. A

cselekvők mentális állapotainak tartalma a személyi szinten található. A tartalom hordozóközegei ok-okozati szempontból magyarázó jellegű személy alatti események, folyamatok vagy állapotok. Nem szabad feltételeznünk, hogy a hordozóközegek tulajdonságait vagy viszonyait át kellene vetíteni abba a személyi szintű tartalomba, amelyet hordoznak, avagy megfordítva. Ez a személyi és a személy alatti szintek összetévesztését jelentené. Mindazonáltal talán lehet továbbiakat is mondani a mentális tartalmakat meghatározó folyamatok és az ezeket hordozó folyamatok közötti viszonyokról.

E megkülönböztetések különböző alkalmazásokban már ismertek. Ezekben az írásokban néhány további alkalmazást mutatunk be.

Szóljunk először a tudat egységére történő alkalmazásról. Nem szabad feltételeznünk, hogy a tartalom struktúrája, különösképp annak egysége izomorf a tartalom hordozóközegének struktúrájával. Egy egységes tudatnak nem kell a neuro-anatómiai egységtől függenie, és a neuro-anatómiai egység nem zárja ki a tudat hasadásait. A személy alatti dinamikus szingularitás fogalma mégis hozzájárulhat a tudat egységének magyarázatához.

Másodszor az észlelés és a cselekvés viszonyáról lesz szó. A bemenet-kimenet elképzelés összetéveszti az észlelés és a cselekvés közötti személyi szintű különbségtételt a bemenet és a kimenet közötti, személy alatti szintű különbségtétellel. Ez rokon a hordozóközeg és a tartalom összetévesztésével. Az észleletek és a szándékok tartalmainak kölcsönös függősége mégis tükrözheti ezek ráépülését ugyanarra a dinamikus viszonyhálózatra.

A hordozóközeg/tartalom különbségtétel egy harmadik alkalmazása is fontos, még ha kevésbé kerül is a figyelem középpontjába ezekben az írásokban. De felhasználhatjuk a különböző írások észrevételeinek szemléltetésére, és arra, hogy felvázoljunk egy elképzelést ezek összefüggésére és esetleges továbbfejlesztésére nézve. A személyek kognitív képességei általános jelleget és szisztematikus felépítést mutatnak; személyi szinten a tartalom lebontó és újrendező fogalmi struktúrával bír. Mi magyarázza ezt a struktúrát a személy alatti feldolgozás szintjén? Konkrétan: vajon a fogalmi tartalmak személy alatti hordozóközegei nyelvszerű vagy szintaktikai struktúrával bírnak, úgy, hogy a személyi szintű tartalom struktúráját egy izomorf személy alatti struktúra magyarázza?

Az írások ez utóbbi kérdésre adott válaszai megkülönböztetik a kognitív architektúra *klasszikus*, „gondolkodási nyelv” típusú megközelítéseit a konnekcionista megközelítésektől. A klasszikus megközelítés hívei *igennel* válaszolnak a fennebb feltett kérdésre, akár *a priori*, akár empirikus alapon, míg a konnekcionista megengedik, hogy a fogalmilag strukturált kognitív képességeket elvileg meg lehet magyarázni szintaktikai struktúra nélküli neuronális hálózatok alapján. Az a feltételezés, hogy a tulajdonképpeni gondolkodást hordozó folyamatoknak klasszikus architektúrájuk kell hogy legyen (még ha egy konnekcionista hálózat tartja is fenn őket), az *izomorfizmus követelményét* állítja fel.

Vajon az önmagunkról mint valódi gondolkodókról alkotott elképzelésünk valóban rákényszeríti ezt a feltételt a szintek közötti viszonyokra? Ha a tartalom fogalmi struktúráját nem egy izomorf személy alatti struktúra határozná meg, vajon a „kognitív képesség” megnyilvánulásai pusztá viselkedési minták lennének, a gondolkodás pusztá mímelései? Ez a zombi-aggodalmak egy

másik kategóriája, most a gondolkodásra vonatkoztatva a tudat helyett. Van például, aki úgy véli, hogy ha a konnekcionizmus helyesen magyarázza a feltételezett kognitív képességeket, akkor kizárja a tulajdonképpeni gondolkodást.

Itt sok minden két kérdéstől függ. Egyrészt föltétlenül arra kell-e alkalmazni az izomorfizmus-követelményt, ami az *egyedi* gondolatokat és a kognitív képesség egyedi megnyilvánulásait magyarázza, vagy inkább arra, ami azt magyarázza, hogy egy bizonyos *típusú* gondolati tartalom vagy kognitív képesség egyáltalán miért létezik? A tartalom hordozóközegei példányokat magyaráznak: egyedi gondolatokat egyedi alkalmakkal. Ezek *példánymagyarázó* folyamatoknak nevezhetők. Ám ha az izomorfizmus-követelmény egyáltalán érvényes, akkor a példánymagyarázó folyamatokra alkalmazandó-e vagy a *típusmagyarázó* folyamatokra, melyek azt magyarázzák, hogy egy bizonyos típusú tartalom miért létezik egyáltalán?

Másodszor, bármi is magyarázná a fogalmilag strukturált kognitív képességeket, az izomorfizmus-követelmény miatt vajon *belsőnek* kell-e lennie? Vagy lehet-e világra vonatkozó? Kielégíthető-e az izomorfizmus-követelmény relacionális módon, olyan folyamatok és állapotok által, amelyek átlépik az organizmus és a környezet határát? Ha igen, fontos-e, hogy emellett még belsőleg is kielégíthető legyen?

Ez utóbbi kérdés más-más formát vesz fel, amennyiben típusmagyarázó, illetve példánymagyarázó folyamatokra alkalmazzuk. Az elsőre adandó válasz nyilvánvaló. A típusmagyarázó folyamatok lehetnek világra vonatkozók: gondoljunk a nevelésre, a nyelvi gyakorlatra, az evolúcióra és így tovább. Ezekre gyakran hivatkoznak a tartalmakat meghatározó tényezők magyarázatában. A másodikra adandó válasz kevésbé nyilvánvaló. Vajon a példánymagyarázó tartalom-hordozóközegek lehetnek-e egyszersmind személyek világra vonatkozó, relacionális állapotai? A tartalmat meghatározó folyamatoktól eltérő, tartalmat hordozó folyamatok lehetnek-e külsők vagy relacionálisak? Az internalizmus elleni (és melletti) érvek a tartalom meghatározóira vonatkozóan rendszerint feltételezik magát az internalizmust a tartalom hordozóira, a hordozóközegekre vonatkozóan. Ám a *hordozóközeg-internalizmus* eme előfeltevése vajon jogos-e?

A személyek relacionális tulajdonságaiban nincs semmi kísérteties: egy nagyobb valami belső tulajdonságainak felelnek meg, ahol az okozatiság az uralkodó. A kontextusfüggőség egy határhoz való viszonyban létezik. Hozzászoktunk az idegrendszer belső viszonyainak mint hordozóközegeknek a gondolatához: az események közötti viszonyokat egy, az agyban elosztott folyamaton belül nem föltétlenül egyetlen sejt vagy helyi egység jelzi. Az ilyen belső viszonyok maguk is lehetnek tartalom-hordozóközegek, ahelyett, hogy ezen viszonyok valamely agyon belüli kijelzőjének belső tulajdonságai lennének. Ám ha a belső viszonyok is lehetnek hordozóközegek, miért ne lehetnének a külsők is azok? Ha adott az organizmus és környezete közötti kölcsönös oksági viszonyok folytonos komplex dinamikus rendszere, mi lenne a továbblépés akadály? Az az elgondolás, hogy a hordozóközegek lehetnek külsők is, az elosztott feldolgozás fogalmát a logikailag lehetséges végletekig viszi el.

Az izomorfizmus-követelményt általában belső, példánymagyarázó tartalom-hordozóközegekre alkalmazzák. De tetten érhető-e az az intuíció, hogy a

tulajdonképpen gondolkodás izomorfizmust követel meg a tartalom és az oksági magyarázat szintje között, inkább külső, tartalom-magyarázó folyamatokra való hivatkozással? Lehetséges, hogy ezt az intuíciót egy teljes rendszer, a nyelvi környezetet is beleértve, akkor is kielégítené, ha a belső hordozóközegek nem.

9. A klasszikus szendvics elképzelés a vízszintes modularitással szemben

Az észlelésnek és a cselekvésnek mint különálló bemeneti és kimeneti rendszereknek az elképzelése kiegészíti a gondolkodás és kogníció olyan felfogását, mely szerint ezek „középpontiak” és a maguk során a „periferiális” bemeneti és kimeneti rendszerektől különválasztottak. A kogníció így elképzelt feldolgozását középpontinak fogják fel, még ha végrehajtása elosztott is; bemenetét az észlelés biztosítja, és cselekvést létrehozó kimenetet hoz létre. Az elme személy alatti alapjait *függőlegesen moduláris* módon fogják fel, ahol az észlelés és a cselekvés között a kogníció közvetít. Ebből kiindulva az egyik standard elképzelés az, hogy a konnekcionista megközelítések jól beválnak ugyan a periférikus folyamatok esetében (lásd érzékszervi-motorikus ellenőrzés, mintafelismerés), de a központi kognitív közvetítő elemnek klasszikus szerkezetűnek kell lennie.

A *klasszikus szendvics* elképzelés középpontjánál támadható, amennyiben az ellen kezdünk érvelni, hogy a tulajdonképpen gondolkodás izomorf struktúrát feltételez a gondolkodás belső hordozóközegei között. Ám az ilyen támadások gyakran elfogadják az észlelés és a cselekvés „átmeneti terület” felfogását, amely éppen a kogníció központi közvetítő elemként való felfogását rögzíti. A klasszikus szendvics megtámadásának másik módja, ha úgymond kívülről közelítjük meg: ha vitatjuk az átmeneti zóna elképzelést, valamint az észlelés és a cselekvés különválasztását a központi kognitív folyamatoktól.

A két támadási irány kiegészítheti és kölcsönösen alátámaszthatja egymást. Az észlelés és a cselekvés különállására vonatkozó hagyományos feltevések rögzíthetnek más filozófiai előfeltevéseket. Hogy ezt a javaslatot röviden szemléltessük, vegyük előbb azt a feltevést, mely szerint az elme függőlegesen szerveződik, úgy, hogy a kognitív folyamatok középpontiak és különállóak, másodszor azt a feltevést, mely szerint dichotómia áll fenn a belső klasszikus struktúra és a behaviorizmus között.

Először is, mint láttuk, a bemenet-kimenet elképzelés együtt jár az észlelés és a cselekvés személyi szintű megkülönböztetésével, illetve a bemenet és a kimenet személy alatti szintű megkülönböztetésével. Ezzel szemben a kétszintű interdependencia elképzelése az észlelést és a cselekvést úgy fogja föl, mint amelyek egymástól kölcsönösen függenek, amennyiben egyformán függenek oksági viszonyok egy komplex dinamikus rendszerétől, amely a környezetre is kiterjedhet. Ebben a felfogásban ahelyett, hogy az elmét függőlegesen modulárisnak tekintenénk, *vízszintesen modulárisnak* tekinthetjük. Minden vízszintes modul vagy réteg egy tartalom-specifikus rendszer, amely dinamikusan belefűződik a belső érzékszervi és motorikus folyamatokba éppúgy, mint a környezetbe.

Ez a változtatás segíthet megérteni, hogy a kogníció fogalmi struktúrája hogyan jöhet létre a dinamikus érzékszervi-motorikus rendszerekből, valamint azt a szerepet is, amit a környezeti struktúra játszhat az ilyen rendszerekben, még egy belső izomorf struktúra hiányában is. A komplex dinamikus rendszereknek igen meglepő emergens tulajdonságai vannak. A komplex dinamikus rendszerek esetében valójában fenntartható, hogy az emergencia alapozza meg és magyarázza a hordozóközeg és a tartalom különbségtételét. Az ilyen rendszerek tanulmányozásából azt a lényegi tanulságot vonhatjuk le, hogy a diszkontinuitás és a struktúra magasabb szinteken előre nem jelezhető módon (bár determinisztikusan) is megjelenhet, az ezt megalapozó szinten belüli izomorfizmusok nélkül.

Ilyen emergens struktúrák jelenhetnek meg az evolúciós és kulturális folyamatokban. Egy vízszintes modul olyan sajátos módokon kötheti össze az észlelést és a cselekvést, amelyek bizonyos feltételek között funkcionálisak vagy alkalmazkodásra alkalmasak: gondoljunk az imitációra. Mindazonáltal izoláltan szemlélve egy ilyen sajátos kapcsolat esetleg túl merev ahhoz, hogy az elme holizmusának és a racionalitás rendjének megfelelhessen. De az evolúció és a kultúra kiszűrhet olyan sajátos rétegeket, illetve össze is gyúrhatja ezeket olyan még komplexebb rendszerekké, amelyek további, minőségileg új struktúrát mutatnak. A racionális hajlékonyság és a kognitív struktúra a vízszintes rétegek közötti tekervényes, magasabb osztályú visszatartó és elősegítő viszonyokból is létrejöhetne. Ám az ilyen magasabb osztályú viszonyok sérülése feltárhatja az alapjául szolgáló struktúrát, különböző neuropszichológiai patológiák és elváltozások formájában.

Másodszor, emlékezzünk vissza a zombi-aggodalomra az iránt, hogy létezhetnek-e „kognitív képességek” klasszikusan strukturált, magyarázat-értékű belső hordozóközegek nélkül. Ezt az aggodalmat talán egy hamis dichotómia bátorítja: vagy a megfelelő magyarázat-értékű belső struktúra, vagy pusztán mimikri, pusztán viselkedési minták. A bemenet-kimenet elképzelés ezt a dichotómiát azáltal támogatja, hogy a viselkedést, beleértve a nyelvi viselkedést is, az okozat típusa alá osztja be, és elfelejti annak egyéb képességeit. Mint a gondolkodás pusztán okozata, a viselkedés csupán tanúsíthatja a gondolkodást. És ezzel el is kezdődnek a behaviorista és verifikacionista aggodalmak.

A bemenet-kimenet elképzelésnek a kétszintű interdependencia elképzelésével való felváltása aláhúzhatja azt a nyilvánvaló, de mellőzött tényt, hogy a természetes nyelvben részt venni annyi, mint észlelni és cselekedni, és hogy ez érzékszervi-motorikus kölcsönhatást feltételez a nyelvi környezetekkel. A viselkedés, beleértve a nyelvi viselkedést, épp annyira ok, mint okozat a komplex dinamikus visszacsatolási rendszerben; nem pusztán valami másnak a bizonyítéka, ami ezt elvégzi.

10. Vonzatok és következmények

Decentralizálás, önszervező rendszerek, kontextusfüggőség, visszacsatolás, emergencia: ezek a kognitív tudományban és a hozzá kapcsolódó területeken folyó lenyűgöző kortárs kutatások témái. A felvázolt al-gondolatmeneteknek

világos vonzatai vannak a konnekciónizmus, a dinamikus rendszerek elmélete, illetve a mesterséges élet területén, valamint előzményei a kibernetikában. Ezeket az írásokat úgy tekinthetjük, mint filozófiai kiegészítést és hidat ezen, más diszciplínákhoz tartozó kutatásokhoz. Ám ez a könyv viszonylag önállóan kezeli a közös témákat, a főbb filozófiai kérdésekből (legalábbis) kiindulva, és a kogníció helyett elsősorban a tudatra helyezi a hangsúlyt. Remélem, hogy a felszínen esetleg nem nyilvánvaló folytonosságok követése által a könyv érintkezésbe hozza az analitikus filozófia főáramát ezekkel a más diszciplínákon belüli kutatásokkal.

A bemenet-kimenet elképzelés, amit itt kritika tárgyává tettem, az etikában jelentős implicit befolyással bírt és bír. A továbbgondolandó kérdések következők: milyen következményekkel jár az etika, illetve a társadalom- és politikafilozófia tekintetében az, ha ez a felfogás igazolhatatlannak bizonyul? Általánosabban, meddig kell ezeket a normatív kérdéseket olyan módon tanulmányozni, mely viszonylag elszigetelt az elmét illető, bővülő empirikus és elméleti tudásunktól?

Fordította Telegdi-Csetri Áron

Andy Clark

John agya vagyok*

John agya vagyok.¹ Testi valóm egy elég jellegtelen kinézetű sejtömeg. Felszínemen rengeteg a tekervény, ugyanakkor meglehetősen differenciált belső szerkezettel rendelkezem. John és én igen közeli és bensőséges viszonyban vagyunk; olyannyira, hogy néha alig lehet megkülönböztetni minket. De időnként John kicsit túlzásba viszi ezt a bensőségességet. Ilyenkor nagyon összezavarodik a szerepemet és működésemet illetőleg. Azt képzelem, hogy én olyan módon szervezem és dolgozom fel az információt, ami az ő saját világnézetét tükrözi. Röviden: úgy gondolja, hogy az ő gondolatai, egy igen közvetlen értelemben, az én gondolataim. Ebben nyilván van némi igazság. Ám a dolgok valójában jóval bonyolultabbak, mint John sejtene, ahogy azt a továbbiakban ki is fejtem.

John mindenekelőtt veleszületett módon vak mindennapos tevékenységeim egész tömegére. Legjobb esetben futó benyomásokat és torz árnyképeket ragad meg valódi munkámból. Ezek a röpké benyomások kiterjedt földalatti tevékenységemnek általában csupán termékeit, semmint az ezeket kitermelő folyamatokat festik le. Ilyen termékek lennének például a mentális képek színjátékai, avagy egy logikus gondolatmenet vagy eszmefuttatás lépései.

Ráadásul John hozzáférése ezekhez a termékekhez már magában elnagyolt. Ami éber öntudatába beszűrődik, az nagyjából arra hasonlít, ami egy személyi számítógép képernyőjére kerül. Ami mindkét esetben megmutatkozik, az csak bizonyos belső tevékenység-epizódok eredményeinek egyéni szabású összegzése: olyan eredményeké, amelyeket a felhasználó valamely sajátos módon felhasznál. Az evolúció végső soron nem pazarolná idejét és pénzét (keresést és energiát) arra, hogy John számára hű kimutatást vezessen a belső történésekről, kivéve, ha ez Johnhoz segít a vadászathoz, túléléshez, szaporodáshoz. Következésképpen, a belső tevékenységemet illető tudásnak John csak a minimumára méltatott. Mindaz, amit tudnia kell, az e tevékenységek közül csupán egyes kitüntetettek kimenetelének általában vett jelentősége: az a részem olyan állapotban van, amely egy veszélyes ragadozó közelségével függ össze, tehát

¹ Avagy Mary-é, vagy Marianóé, vagy Pepáé. A klasszikus angol férfinév kiválasztása csupán finom utalás kíván lenni azokra a régi *Reader's Digest* cikkekre, amelyeknek olyanfajta címei voltak, mint „John mája vagyok”, „John veséje vagyok” stb.

[I am John's Brain. *Journal of Consciousness Studies*, 2/1995, 144–148. – a szerk. megj.]
Köszönet Daniel Dennettnek, Joseph Goguennek, Keith Sutherlandnek, David Chalmersnek és egy anonim referensnek támogatásukért, tanácsaikért és javaslaikért. Az ebben a kis fantáziában tárgyalt gondolatok és témák sokat köszönhetnek P. M. és P. S. Churchland, Daniel Dennett, Marvin Minsky, Gilbert Ryle, John Haugeland és Rodney Brooks elképzeléseinek. E témák egymás mellé állításában

ajánlatos lenne elmenekülni, és más hasonlókat. Amit John tőlem így megkap, az inkább olyasmi, mint amit egy gépkocsivezető kap az elektronikus műszerfali kijelzőtől: arra a néhány belső és külső paraméterre vonatkozó információ, amelyre nézve a cselekvő nagybani működése hasznos különbséget tud tenni.

John viszont szeretne mindezzel egyet nem érteni. Úgy érzi, ez egy örült hasonlat, hiszen az ő esetében nincs további cselekvő, akit informálni lehetne bármilyen „műszerfali kijelzőről”. Rajtam, az ő agyán kívül nincs „gépkocsivezető”. Ám e kétségbevonhatatlan tény ellenére kitartok amellett, hogy mégis van itt valamilyen műszerfali kijelző. A kijelző tevékenységeimnek azokból a válogatott termékeiből áll, amelyek szerepet tudnak játszani azokban a tervekben és döntésekben, amelyeket a nagyvilág Johnnak, a személynek tulajdonít (ellentétben azokkal, mint például a vérkeringés fenntartása, amelyeket nem John döntéseinek tulajdonítunk, hanem Johnnak, a biológiai organizmusnak). A műszerfali kijelző így tevékenységemnek azokból a termékeiből áll, amelyek képesek megjeleníteni mindabban, amit más emberek John terveiként, válaszáiként és projektjeiként azonosítanak. Így, ha valamely információ a számos alrendszer egyikét dicséri, ez a darab John tudatos tervezése és akaratlagos cselekvése megalapozására vagy hozzáférhető lesz, vagy nem. Mindaz az információ, ami ilyen célokra hozzáférhetővé válik, természetesen megjelenhet John saját életét és céljait illető folyamatos reflexióiban, míg a többi, még ha gyakran életbevágóan fontos is John további sikeréhez, láthatatlan marad John, a cselekvő számára. Az a tény, hogy működésemhez Johnnak csak korlátozott hozzáférése van, természetesen azzal jár, hogy John néha nincs tudatában saját cselekedetei valódi okainak. Ilyen esetekben John arra kényszerül, hogy komplex történeteket és narratívákat alkosson, amelyek önmagán megfigyelt viselkedését próbálják értelmezni. Ez nehéz dolog, mert ennek a viselkedésnek a gyökerei nagyrészt, ezt büszkén jelentem, olyan további tevékenységeimben található, amelyekhez Johnnak nincs tudatos hozzáférése. Történetei következőképp vadul képzelgő (magyarul: téves) próbálkozások arra, hogy saját tevékenységeit kizárólag a „műszerfali kijelző” típusú információk alapján értelmezzék.

És a helyzet tovább rosszabbodik. Ugyanis John beszámolóit, még tevékenységemnek kitüntetett, „műszerfali kijelző” típusú termékei is, John előítéletekkel

maximális összeférhetlenséget kerestem a cselekvő-, illetve agyi szintű tények között. Nem akarom dogmatikusan azt állítani, hogy a kortárs idegtudomány egyértelműen ilyen mértékű összeférhetlenséget tételez. A kérdések közül néhány, amelyekről megengedtem, hogy az agy állást foglaljon, nyílt idegtudományi vita tárgya marad. E vita ízelítőjéül lásd P. S. Churchland - T. J. Sejnowski: *The Computational Brain*. MIT Press, Cambridge, MA, 1992; ill. P. S. Churchland - V. S. Ramachandran - T. J. Sejnowski: A critique of pure vision. In C. Koch - J. Davis (eds.): *Large-scale neuronal Theories of the Brain*. MIT Press, Cambridge, MA, 1994. Az explicit háttér-referenciákat nem tűnt helyénvalónak megadnom, lévén, hogy irodalmias stílust választottam, de a következőket tartalmazták volna: D. Dennett: *Brainstorms*. MIT Press, Cambridge, MA, 1980; D. Dennett: *Consciousness explained*. Little Brown, Boston, MA, 1991; M. Minsky: *The Society of Mind*. Simon&Schuster, New York, 1985; P. M. Churchland: *A Neurocomputational Perspective*. MIT Press,

teli és korlátozott szótárán szűrődnek át, amely által e tényekről másoknak beszámol. Így John (tévesen) úgy gondolja, hogy az introspekció olyan entitások létezését tárja fel, amelyeket „vélekedéseknek”, avagy másokét, melyeket „vágyaknak”, megint másokét, melyeket „reményeknek” nevez, és így tovább. John még arra is hajlik (filozofikusabb pillanataiban), hogy ezeket a vélt belső létezőket úgy fesse le, mint amelyek struktúrájukban éppen azokkal a mondatokkal osztoznak, amelyeket a másoknak szóló leírásukhoz használna. Úgy gondolja, hogy benne megtalálható az a vélemény, hogy Róma szép, és a remény, hogy St. Louis is szép. És éppúgy, ahogy ezek a mondatok osztoznak a „szép” szón, úgy John azt hiszi, hogy a belső állapotok, melyek „hordozzák” a gondolatokat, szintén osztoznak valamely összetevőn. Nem tudom, John miért gondolja úgy, még ha néha olyan elnagyolt elképzelése van is az „összetevőkről”, hogy bármi, amit mondana, menthetetlenül igaz lenne. Ám biztosítom Önöket, hogy az, amit mond, bármely nem-triviális értelmezésben hamis. Johnnak óvakodnia kellene attól, hogy összekeverje a vélekedéseiről való beszámolásra használt nyelv struktúráját az én saját kódolásommal. Én az információt olyan módokon szereztem tárolni, amelyek titkos munkámat megkönnyítik, és amely természetes módon következik fejlődésem történetéből – egy büszke és hosszú történetből, melynek nagy részében a nyelvhasználat újkeletű hóbortját még ki sem találták. Információ-tárolási és -visszakeresési módszereim, ezt nyugodtan mondhatom, nem mutatnak semmilyen mélyebb hasonlóságot ezekkel az új keletű nyelvi vehikulumokkal, melyeket John oly félrevezetően jól ismer.

A félreértések egy további együttese a gondolatok eredetére összpontosít. John úgy gondol rám, mint az általa gondolatokként meghatározott értelmi termékek forrására. De, hogy nyersen fogalmazzak, én nem gondolom John gondolatait. John gondolja John gondolatait, és én csak egy részlete vagyok a fizikai történések és folyamatok ama sorozatának, melyek e gondolkodás létrejöttét lehetővé teszik. John egy olyan cselekvő, akinek a természetét a következők komplex összjátéka határozza meg: belső folyamatok sokasága (beleértve az én tevékenységemet), egy bizonyos fajta fizikai megjelenés és egy bizonyos beleágyazódás a világba. A megjelenés és a beleágyazódás kombinációja biztosítja a John és világa között fennálló információs és fizikai kapcsolódásokat;

Cambridge, MA, 1989; J. Haugeland: Mind embodied and embedded. In Yu-Houng Houng – Jih-Ching Ho (eds.): *Mind and Cognition. Collected Papers from 1993 International Symposium on Mind & Cognition*. Institute of European and American Studies – Academia Sinica, Taipei, Taiwan, 1995; R. Brooks: Intelligence without representation. *Artificial Intelligence*, 41/1991, 139–159; G. Ryle: *The Concept of Mind*. Hutchinson, London, 1949; C. Warrington – R. McCarthy: Categories of knowledge; further fractionations and an attempted integration. *Brain*, 110/1987, 1273–1296.

Ezek közül néhány téma általam való feldolgozását lásd: A. Clark: *Associative Engines: Connectionism, Concepts and Representational Change*. MIT Press, Cambridge, MA, 1993; A. Clark: Moving minds: situating content in the service of real-time success. In J. Tomberlin (ed.): *Philosophical Perspectives* 10. Megjelenés előtt. [In J. Tomberlin (ed.): *Philosophical Perspectives* 9.: *AI, connectionism, and philosophical psychology*. Ridgeview, Atascadero, CA, 1995/1996, 89–104. – a szerk.]

olyan kapcsolódásokat, melyek John „tudásának” nagy részét kint hagyják a világban, hozzáférhetően a visszakeresés, átalakítás és használat számára, olyan módon és akkor, ahogyan és amikor szükség van rá.

Vegyünk egy egyszerű példát. Pár nappal ezelőtt John íróasztalánál ült, és hosszabb időn át igen keményen dolgozott. Egyszer csak felállt és elhagyta az irodáját, aznapi munkájával elégedetten. „Az agyam”, gondolkozott (ugyanis büszke a fizikalizmusára), „igen jól teljesített. Egy pár egész csinos ötlettel állt elő”. John elképzelése az aznapi eseményekről úgy festett le, mint amaz ötletek ősforrását; olyan ötletekét, melyeket elképzelése szerint ő csak kényelmi okból és az elfelejtődés elkerülése végett vetett papírra. Mindenesetre hálás vagyok, hogy ilyen nagy fontosságot tulajdonít nekem. A befejezett intellektuális termékeket közvetlenül nekem tulajdonítja. Ám legalább ebben az esetben kissé tovább kell osztanunk az érdemeket. Az én szerepem ezeknek az értelmi termékeknek az eredeztetésében természetesen életbevágó: semmisíts meg, és minden értelmi termelékenység bizonyára megszűnik! De a szerepem finomabban áll össze, mint azt John egyszerű elképzelése sugallja. Azok az ötletek, amelyekre olyan büszke, nem véglegesen megformálva szökkentek elő a tevékenységemből. Az igazat megvallva, leginkább közvetítő tényezőként hatottam néhány igen komplex visszacsatolási hurkon belül, melyek magukban foglalták Johnt és helyi környezetének bizonyos kitüntetett részleteit. Magyarán, a napot néhány külső támasszal történő különféle szoros és komplex kölcsönhatásokban töltöttem. Ezek nélkül a kész intellektuális termékek soha nem alakultak volna ki. Az én szerepem legjobb emlékezetem szerint az volt, hogy támogassam Johnt egy csomó régi anyag és feljegyzés újraolvasásában, és hogy azokra pár töredékes ötlet és kritika megfogalmazásával reagáljak. Ezek a kis válaszok további bejegyzésként papíron és margókon kerültek tárolásra. Később szerepet játszottam e bejegyzések tiszta papírdarabokon történő újjászervezésében, új, közvetlen reakciókat adván hozzá a töredékes ötletekhez. Az olvasás, válaszadás és külső újjászervezés ciklusa újra és újra megisméltődött. A nap végén a „jó ötletek” (amelyekkel John engem akar oly sietve megtisztelni) ezeknek a köztem és a különböző külső médiumok között történő, ismétlődő kis kölcsönhatásoknak a gyümölcseként jöttek létre. Ezért nem annyira engem illet köszönet, mint inkább azt a térben és időben kiterjedt folyamatot, melyben szerepet játszottam.

Jobban meggondolva a dolgot, John valószínűleg egyetértene aznapi szerepem ilyen leírásával. De figyelmeztetném, hogy még ez is félrevezető lehet. Hiszen eddig megengedtem magamnak, hogy úgy beszéljek, mintha ezekhez az interaktív epizódokhoz hozzájáruló egységes belső erőforrás lennék. Ez egy olyan illúzió, amelyet a jelen irodalmi megoldás bátorít, és amelyben, úgy tűnik, John is osztozik. De, még egyszer, ha az igazat akarjuk hallani, nem egy, hanem sok belső hang vagyok. Tulajdonképp annyi belső hang vagyok, hogy maga a belső hang mint metafora félrevezetőnek bizonyul. Ugyanis ez nyilvánvalóan olyan, valamelyes összetettséggű belső alcselekvőkre utal, amelyek esetleg valamely kezdetleges öntudatszinttel rendelkeznek. A valóságban csupán igen-csak párhuzamos és gyakran viszonylag független komputációs folyamatok számos öntudatlan nyalábjából állok. Nem annyira kis cselekvők, mint inkább kizárólagos használatú inputokra hangolt és ezekre válaszoló nem-cselekvők

tömege vagyok, melyeket az evolúció oly okosan hangszerelt, hogy a legtöbb napi felállításban sikeres szándék-vezérelt viselkedést nyújtsanak. Egyes szám első személyű hangom tehát nem több irodalmi stílusjegynél.

Alapjában véve John téveszméi mind egyetlen téma variációi. Azt hiszi, hogy én úgy látom a világot, mint ő, hogy úgy osztom fel a dolgokat, mint ő, hogy úgy gondolkodom, mint ahogy ő számolna be a gondolatairól. Ezek egyike sem áll fenn. Nem John fogalmi tevékenységének belső visszhangja vagyok. Inkább annak némileg idegen forrása. Hogy rájöjjön, milyen idegen is tudok lenni, Johnnak csak reflektálnia kell annak néhány egészen különleges és váratlan módjára, ahogyan a hozzám hasonló agyak károsodása az őhöz hasonló lények kognitív képességeit befolyásolhatja. Az én károsodásom, például, szelektív károsodást okozhat John azon képességében, hogy apró manipulálható tárgyak nevére visszaemlékezzen, de sértetlenül hagyhatja azt a képességét, hogy nagyobb léptékű ilyen tárgyakat megnevezzen. Ennek oka azzal függ össze, hogy az a mód, ahogyan az erősen látás-orientált információt tárolom és visszakeresem, különbözik attól a módtól, amelyet az erősen funkció-orientált információk esetén mozgósítok; az előző módus a nagyléptékű tárgyak felismerésére szolgál, az utóbbi a kisleptékűeké. A lényeg mindenesetre az, hogy belső szervezésemnek ez a vetülete John számára teljesen idegen – olyan szükségletekre, elvekre és lehetőségekre vonatkozik, melyek tekintetében John boldog tudatlanságban leledzik. Sajnos ahelyett, hogy információs móduszaimat saját szempontjaik szerint próbálná megérteni, John szereti egyszerűen azt képzelni, hogy úgy szervezem a tudásomat, ahogyan ő a sajátját, miközben erősen saját nyelve adott szavainak hatása alatt áll. Így azt feltételezi, hogy az információt olyan halmazokban tárolom, amelyeket ő „fogalmaknak” nevez – ezek általánosságban olyan megnevezések, melyeket a világban végbemenő események, állapotok és folyamatok nyelvi osztályozásához használ. Itt, mint általában, John messze túl gyorsan azonosítja az én szerveződésemet a saját nézőpontjával. Természetesen tárolok és használok információ-csomagokat; ezek együtt, ha normálisan működöm, a sikeres szóhasználat széles skáláját, valamint a fizikai és szociális világgal való közlések nagy választékát alapozzák meg. De a „fogalmak”, amelyek John képzeletét annyira foglalkoztatják, csupán olyan tudás- és képesség-tárolóedények nyilvános nevei, melyek idegi háttere tulajdonképp sokrétű és változatos. John „fogalmi” az én szempontomból nem felelnek meg semmilyen különösen egységes dolognak. És miért kellene megfelelniük? A helyzet inkább arra az emberre emlékeztet, aki tud csónakot építeni. A csónaképítés képességéről beszélni annyira, mint egy egyszerű mondatot használni arra, hogy egy egész csomó készséget, melyek kognitív és fizikai megalapozása igen változatos, valakire ráírjunk. Az egység csak annyiban létezik, amennyiben a kognitív és fizikai készségeknek az az egyedi tárolóedénye különös jelentőséggel bír a tengerjáró cselekvők egy közössége számára. John „fogalmi”, nekem így tűnik, éppen ilyenek: készség-komplexumokra vonatkozó nevek, melyek egysége nem a rám vonatkozó tényeken, hanem a John életmódjára vonatkozó tényeken nyugszik.

John ama hajlandósága, hogy saját nézőpontját az enyémbe behallucinálja, arra az elképzelésre is kiterjed, amelyet az én külső világról való

tudásomról alkot. John mindenfelé járkal, és úgy érzi, mintha közvetlen környezetéről stabil, háromdimenziós képpel rendelkezne. John sejtéseinek ellenére én nem rendelkezem ilyesmivel. Kis részletdarabokat regisztrálok gyors egymásutánban, miközben a látómezőnek hol erre, hol arra a vetületére összpontosítok. Ugyanakkor nem fáradok azon, hogy mindezt a részlethalmazt beilleszsem egy olyan belső modellbe, melynek folytonos karbantartásra és frissítésre van szüksége. Ehelyett jól értek ahhoz, hogy újrazsgáljam a mező részeit és újraterektsem a részletekre vonatkozó tudást, ahogy és amikor csak szükség van rá. Ennek és egyéb trükköknek az eredményeképpen John annyira folyékony készséggel rendelkezik helyi környezetének uralására, hogy úgy tűnik neki, mintha folyamatos belső látása lenne környékének részleteiről. Valójában annak, amit John lát, több köze van azokhoz a képességekhez, amelyeket én nyújtok neki azért, hogy folyamatos kölcsönhatásban álljon gazdag külső információ-forrásokkal, valós időben, mintsem ahhoz a passzív és kitartó információ-rögzítéshez, melynek keretei között saját látásélményeit elképzeli.

A szomorú tény ezek szerint az, hogy majdnem semmi sem áll úgy velem kapcsolatban, ahogy azt John elképzeli. Idegenek maradunk, bensőséges viszonyunk ellenére (avagy éppen miatta). Johnt nyelve, introspekciói, valamint túlegyszerűsített fizikalizmusa arra teszi hajlamossá, hogy az én szerveződésem túl közelről azonosítsa saját, korlátozott nézőpontjával. Így vak marad az én töredékes, opportunista és általában idegenszerű természetemre. Elfelejtji, hogy nagyrészt egy túlélés-orientált szerkezet vagyok, mely messze korábbi a nyelvi képességek megjelenésénél, és hogy szerepem a tudatos és nyelvi típusú megismerés támogatásában csak egy új keletű oldalág. Ez az oldalág természetesen az ő félreértelmezéseinek egyik fő gyökere. Ilyen nagyszerű vehikulum birtokában a tudás kompakt és kommunikálható kifejezésére John gyakran összetéveszti a vehikulum formáit és konvencióit magának a gondolkodásnak a struktúrájával.

De a remény örökké él (többé vagy kevésbé). Újlag felbátorodtam az új kutatási technikák megjelenésén, úgymint a nem-beavatkozó agykép-készítés, a mesterséges neuronális hálózatok tanulmányozása és a való-világ robotika használata. Az ilyen technikák nagy előrelépést jelentenek az én tevékenységem, a helyi környezet és az önmagaság érzésének kirakósjátéka közötti nagyon komplex relációk jobb megértése felé. Addig is tartsuk észben, hogy bensőségeségünk ellenére John valójában igen keveset tud rólam. Gondoljanak úgy rám, mint a marslakóra John fejéből.

Fordította Telegdi-Csetri Áron

Mi az analitikus filozófia?*

Tanulmányunk első részében vázlatosan bemutatjuk az analitikus filozófia történetét, második részében pedig azokat a jellegzetességeket vizsgáljuk, amelyeket az analitikus filozófusok a leggyakrabban felhoznak, amikor meg akarják különböztetni az általuk művelt filozófiát a nem analitikus filozófiáktól.

Történet

Egy történetet elmesélni általában többféleképpen lehet. Ez alól az analitikus filozófia története sem kivétel. Arra a kérdésre, hogy mit tekintünk e mozgalom előzményének, és mit számítsunk immár magához az iskolához tartozónak, illetve hogy hogyan korszakoljuk e mozgalom történetét, és e különböző korszakokat hogyan jellemezzük, nincsenek általánosan elfogadott válaszok. Jórészt minden tőlünk, a narrátortól függ. Egyszóval: amit e részben előadunk, az nem *a* történet lesz, hanem csak *egy* lehetséges történet.

1.

Felfogásunk szerint az analitikus filozófiának két meghatározó előzménye volt. Az egyik: Gottlob Frege filozófiája. Találónak érezzük Michael Dummett megfogalmazását, aki egy helyütt Fregét ha nem is az analitikus filozófia atyjának, de nagyapjának nevezi.¹

Frege munkássága több okból is meghatározó. Egyrészt azért, mert a modern szimbolikus logika megalkotójaként a filozófiai analízis új eszközt adta a filozófusok kezébe. Frege *Fogalomírás* című művében² a hagyományos alany-állítmány elemzés helyett a természetes nyelvi mondatok logikai szerkezetét a matematikából kölcsönzött függvény-argumentum megkülönböztetést felhasználva elemezte, létrehozva ezzel a modern predikátumlogikát és a kvantifikáció elméletét. Másrészt pedig azért, mert Frege munkásságának köszönhetően a filozófiában egyfajta „nyelvi fordulat” állt be; az ismeretelmélet helyét a nyelvfilozófia vette át. Ez a következőt jelenti. A hagyományos arisztotelészi jelentésfelfogás (mely szerint a szavak lelki tartalmak jelei) a 19. század máso-

* A tanulmány megírásában Tózsér Jánost az ELTE MTA TKI támogatta.

¹ Dummett, Michael: *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Harvard UP, Cambridge, 1981, 60-61.

² Frege, Gottlob [1879]: *Fogalomírás*. In Máté András (szerk.): *Logikai vizsgálódások*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000.

dik feléig uralkodó volt. Ennek értelmében Frege korának logikusai pszichológisták voltak, vagyis a logikai törvényeket a gondolkodási folyamatokat leíró empirikus pszichológiai megállapításoknak tekintették. Frege élesen bírálta ezt az álláspontot, és általánosságban is a nyelvi jelentés pszichológiai, mentális felfogása ellen érvelt. Egyik fontos elve, az ún. *kontextus-elv* kimondja: a szavaknak csak a mondatok összefüggésében van jelentésük. Ezért jelentésük semmiképpen sem azonosítható a szubjektív lelki tartalmakkal, képzetekkel.

Ezzel függ össze Frege egy másik, módszertani meggyőződése is. Descartes óta az újkori filozófusok legnagyobb része elfogadott egy sajátos tézist, A. C. Grayling kifejezésével élve az ún. „kartezianus szuperpremisszát”³. Eszerint a világ filozófiai megismerését a gondolkodó számára közvetlenül adott mentális tartalmak (ideák, benyomások, képzetek stb.) vizsgálatával kell kezdeni, és azt kell megmutatni, hogy e szubjektív, mentális természetű tárgyak közvetlen ismeretéből hogyan jut(hat)unk el a valóság megismeréséig. Ehhez képest a Fregéhez köthető nyelvi fordulat lényege abban áll, hogy a tudásunkat kifejező állítások igazolása, azok ismeretelméleti megalapozása *előtt* világossá kell tenni az állításokat kifejező mondatok logikai szerkezetét.

Az analitikus filozófia másik előzményének George Edward Moore és Bertrand Russell színrelépését tekintjük az 1900-as évek legelején, az akkori brit filozófia színpadán. A brit filozófiában az 1870-es, '80-as évektől fogva egyfajta abszolút idealizmus volt az uralkodó. Szemléltetésképpen csak egyetlen példát említenénk. Francis Herbert Bradley *Appearance and Reality* című művében⁴ amellet érvelt, hogy minden egyes dolog (a hétköznapi jelenségek szintjén) legalábbis tér- és időbeli relációban áll minden más dologgal, s minden reláció belső (vagyis a dolgok a relációkból kikerülve nem őrizhetik meg természetüket, önazonosságukat), ezért az egyes dolgokat más dolgokhoz való viszonyaik alkotják. Ennélfogva a valóságot nem ismerhetjük meg adekvátan, ha elszigetelten vizsgáljuk az egyes létezőket. A valóság alapvetően különbözik a hétköznapi tapasztalat világtól. Ez ugyanis maga a szellemi természetű Abszolútum, a legátfogóbb értelemben vett tapasztalat, amelynek mi valamennyien a részei vagy még inkább móduszai vagyunk, és végső soron minden dolog – a tárgyak, illetve azok tulajdonságai, az idő és a tér, az okság és az Én (*Self*) – pusztán jelenség (*mere appearance*). Egy mélyebb szinten minden strukturált állításról kiderül, hogy nem tükrözi adekvátan a végső valóságot: az Abszolútumot csak egy eredeti, fogalmak nélküli tudati tapasztalással lehet megragadni.

Moore pályája kezdetén egy rövid időre Bradley hatása alá került, de már az 1900-as évek legelejétől a brit hegelianizmus elszánt ellenfelévé vált. Egyetlen illusztratív példa: egyik legismertebb, 1903-ban írott, *Az idealizmus cáfolata* című tanulmányában amellet érvelt, hogy az idealizmus alapjául szolgáló *esse est percipi* (létezni annyi, mint észlelve lenni) elv hamis.⁵ Moore érvelésének lényege

³ Grayling, A. C.: Modern philosophy II.: The empiricists. In uő (szerk.): *Philosophy 1.: A Guide Through the Subject*. Oxford UP, Oxford, 1995, 536.

⁴ Bradley, Francis Herbert: *Appearance and Reality*. Oxford UP, London, 1880.

⁵ Moore, George Edward [1903]: *Az idealizmus cáfolata*. In *A józan ész védelmében és más tanulmányok*. Magyar Helikon, Budapest, 1981, 117-162.

az volt, hogy például a kék érzékelésében (*sensation of blue*) különbséget kell tenni az érzékelés tárgya (a kék szín), illetve e tárgy tudatosulása (*awareness of blue*) között. Az első (a kék szín mint tárgy) az érzékeléstől függetlenül létezik, a második (a tudatosulás) természetesen nem. Az észlelő alkalmanként, esetlegesen kerül viszonyba e tárggyal. Ebből, és más logikai megfontolásokból Moore arra következtetett, hogy az egyes létezők között külső és belső relációk is fennállhatnak. A tárgy nem veszti el önazonosságát, természete nem csorbul azzal, hogy bizonyos relációkból kikerül, például észleltből nem észleltté válik.

Itt említjük meg, hogy a filozófiai analízis módszerének Moore a definíciós eljárást tekintette. Eszerint a kiindulópontként választott fogalmat vagy állítást egy másik, ezt magyarázó, megvilágító fogalom vagy állítás felhasználásával kell elemezni, amely az eredetivel egyenértékű, ekvivalens. Az analitikus filozófusok többsége később elutasította az analízisnek ezt a definíciós felfogását, mivel úgy látták, hogy az analízis paradoxonához vezet. Ha ugyanis az elemzendő fogalom ekvivalens az elemzésére felhasznált fogalommal, akkor az analízissel triviális eredményre jutunk. Ha viszont nem ekvivalensek, akkor analízisünk nem lehet helyes, hiszen az elemzendő és az elemzett fogalom nem “fedi egymást” pontosan.

Moore hamarosan megnyerte idealizmus elleni harcának a korábban szintén az idealizmussal kacéerkodó Russellt. Együtt harcoltak tovább a brit idealizmus ellen, és hamarosan az egész brit filozófia szellemiségét megváltoztatták.

2.

Az analitikus filozófia kezdetét – hasonlóan Anthony Quintonhoz⁶ – ama eseményhez kötjük, amikor is 1912-ben Ludwig Wittgenstein, Frege tanácsára, Cambridge-be ment filozófiát tanulni Russelltől. Az életrajzíróktól és magától Russelltől is tudjuk: kapcsolatukra a kezdetektől fogva nem a tanár–diák, hanem a munkatársi viszony volt jellemző. Wittgenstein és Russell 1912-től 1914-ig szorosan együttműködve kidolgozták a logikai atomizmus elméletét, melyet Russell például *Our Knowledge of the External World* és *The Philosophy of Logical Atomism* című műveiben publikált,⁷ és ez az eszme jelenik meg valamivel később Wittgenstein első korszakának fő művében is, a *Logikai-filozófiai értekezésben*, ismertebb címén a *Tractatusban*.⁸

A logikai atomizmus egyszerre metafizika és jelentéselmélet, a jelentés és a valóság alapvető elemeiről, szerkezetéről szóló tanítás. A wittgensteini és a russelli változat közös kiindulópontja: a nyelv azért képes reprezentálni a valóságot, mert a logikai elemzéssel megfelelő formára hozott mondatok szavai egyszerű, vagyis analízissel további részekre nem bontható logikai atomokat képviselnek.

⁶ Quinton, Anthony: *Analytic Philosophy*. In Ted Honderich (ed.): *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford UP, Oxford – New York, 2005, 29–31.

⁷ Lásd Russell, Bertrand: *Our Knowledge of the External World*. Methuen, London, 1914; ill. uő: *The Philosophy of Logical Atomism*. *The Monist*, 1918–19, nos. 28–29.

⁸ Wittgenstein, Ludwig [1921–22]: *Logikai-filozófiai értekezés*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989.

Russell és Wittgenstein álláspontja azonban lényeges pontokon eltér egymástól. Russell azt állította, hogy a logikai mondatok logikai tulajdonnévből (az „ez” vagy „az” mutató névmásból) és predikátumból állnak, és eleinte úgy vélte, hogy a logikai atomok nem mások, mint a minden személy számára privát érzetadatok, valamint azok tulajdonságai és relációi. (Utóbbiakat absztrakt létezőknek, univerzáléknak tekintette.) Russell szerint e dolgok mindegyikével közvetlen ismeretségben (*direct acquaintance*) vagyunk. Később módosította álláspontját, és csak az érzetadatokat fogadta el logikai atomoknak.

Wittgenstein problematikusnak találta Russell megoldását. Úgy gondolta ugyanis, hogy az elemi állításoknak egymástól logikailag teljesen függetleneknek kell lenniük. Márpedig ha az elemi nevek érzetadatokat jelölnek, akkor például az „Ez piros” állításból (amelyben az „ez” egy éppen jelenlévő érzetadatra utal), logikailag következne az „Ez nem zöld” állítás. Ezért Wittgenstein szerint az elemi állítások nem lehetnek tulajdonnév-predikátum szerkezetűek, hanem kizárólag a logikai atomokat jelölő tulajdonnevekből állnak össze, és mint képek reprezentálják a valóságot, amelyet a logikai atomok, az elemi tárgyak elrendeződései, az atomi tények alkotnak. Wittgenstein Russelltől eltérően nem adott példát az elemi tárgyra, hanem egyszerűen posztulálta ezek létezését. Szerinte logikai alapon tudjuk, hogy léteznek, hogy elpusztíthatatlanok, és hogy ezek alkotják a világ szubsztanciáját. Ha ugyanis minden tárgy összetett volna – érvelt Wittgenstein –, akkor egy tárgyról szóló állítás igazsága és értelme a komplex tárgy létezéséről szóló újabb állítástól függne, mivel az állításban szereplő neveknek csak akkor biztosított a jelentésük, ha az, amit megneveznek, létezik. De ez az újabb létezési állítás maga is összetett tárgyról szólna, és így tovább: végeredményként egyetlen állítás értelme sem volna meghatározott, ezért az egész nyelv magába zárt maradna, és nem volna képes reprezentálni a valóságot.

Russell és Wittgenstein logikai atomizmusát az analitikus filozófia első korszaka első részkorszakának tekintjük. Ugyancsak az első korszakhoz soroljuk az ún. logikai pozitivizmust. Ezt tekintjük az első korszak második részkorszakának. A logikai pozitivizmus eszméje legjellemzőbben a Bécsi Kör filozófusainak (Rudolf Carnap, Moritz Schlick stb.) műveiben nyilvánult meg. A Bécsi Kör tagjai Russelltől és Wittgensteintől átvették azt, hogy: (1) a filozófiának reduktív analíziseket kell végeznie; (2) a matematika faktikusan üres állításokból áll; illetve (3) Russellt (s nem Wittgensteint) követve az elemi mondatokat úgy tekintették, mint a szubjektum beszámolóit közvetlen tapasztalatáról. Ami pedig megkülönböztette álláspontjukat Russell és Wittgenstein álláspontjától, az nem más, mint amit ehhez hoztátettek. Nevezetesen: az ún. verifikálhatósági elvet. Eszerint azok az állítások, amelyek elvben nem verifikálhatók, értelmetlenek. Ennek az elvnek esett áldozatul a metafizika.

A Bécsi Kör metafizika-ellenességének egyik legtipikusabb és talán legismertebb megnyilvánulása Rudolf Carnap *A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül* című tanulmánya. E tanulmányában Carnap Martin Heidegger bizonyos passzusait elemezve azt igyekezett megmutatni, hogy a metafizikai állítások mindegyike értelmetlen. Vagy azért, mert szintaktikailag helytelen (például: „A semmi semmizik” – „Das Nichts nichtet”), vagy azért, mert elviekben nem verifikálható. A metafizikai állítások – érvel Carnap – tulaj-

donképpen a világgal kapcsolatos érzelmeinket fejezik ki. Csakhogy – teszi hozzá – ezeknek az érzelmeinknek lényegesen jobb kifejezési közege a zene vagy az irodalom. Így tekintve a dolgot, mondja ki végül Carnap a verdiktet, „a metafizikusok zeneileg tehetségtelen muzsikusok”.⁹

A logikai pozitívizmus mint eszme elsősorban Bécshez köthető, de a hozzá eredetileg nagyon közel álló logikai empirizmus irányzata Berlinben (lásd: Reichenbach köre) szintén jelen volt. (Wesley C. Salmon megkülönbözteti a bécsi filozófusok logikai pozitívizmusát a logikai empirizmustól, amely jelentősen módosult formában ugyan, de a mai tudományfilozófiában is jelen van. A kezdetben közös elveket valló két mozgalom közötti ellentét a valószínűség fogalmának és a tudományos igazolás természetének eltérő felfogásából eredt.¹⁰) A logikai pozitívizmus eszméje Alfred Jules Ayer *Language, Truth and Logic* című könyve¹¹ révén hamarosan Nagy-Britanniában is ismertté vált, és ugyancsak voltak követői Lengyelországban és a skandináv országokban is. Egyetlen magyar származású követője Juhos Béla volt.

Hadd foglaljuk össze az eddigieket. Azt állítjuk, hogy az analitikus filozófia első korszakának két részkorszaka volt: Russell és Wittgenstein logikai atomizmusa és a logikai pozitívizmus vagy logikai empirizmus. A két álláspont jellemzését illetően egyetértünk J. O. Urmsonnel, aki ekképp mutatja be e két részkorszakot:

„[A] klasszikus analízis alapgondolata szerint a természetes nyelvi formában kifejezett állítások helyesek, abban az értelemben, hogy [...] sem logikailag, sem metafizikailag nem abszurdak. Másrészt viszont, mivel a természetes nyelvi kifejezéseknek ez a formája elrejt valós jelentésüket, sem metafizikailag, sem logikailag nem kielégítőek. Az analízis feladata ezért az elutasításuk helyett az, hogy úgy fogalmazza újra őket, hogy ez a jelentésük világosan és expliciten megjelenjen. [...] A logikai analízishez azokban az esetekben fordulunk, amikor az állítások nyelvi formája homályossá teszi logikai tartalmukat – amikor például egy komplex állítás egyszerűnek tűnik, vagy egy általános állítás egyedinek. Russell jól ismert leíráselmélete az állítások egy olyan kategóriájának logikai elemzéséhez nyújt szabályt, amelyben együtt található ez a két fogyatékoság. [...]

Metafizikai analízishez fordulhatunk viszont akkor, amikor a formája alapján egy állítás látszólag olyan dolgokra, relációkra és minőségekre referál, amelyek metafizikai nézőpontból egyszerűen alapvetőbb entitások komplexumai. Ebben az esetben az analízis az állítás újrafogalmazásává vagy fordításává válik, amivel e komplexumok neveit eltüntetjük az alapvetőbb entitások neveinek javára, anélkül azonban, hogy az állítás jelentését megváltoztatnánk. Ezeket a komplexumokat hívta Russell »logikai konstrukciók«-nak. Például, egy fenomenalista analitikus filozófus nem fogja tagadni az anyagi tárgyak

⁹ Carnap, Rudolf [1931]: A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül. In Altrichter Ferenc (szerk.): *A Bécsi Kör filozófiája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1972, 92.

¹⁰ Salmon, Wesley C.: Logical Empiricism. In W. H. Newton-Smith (ed.): *A Companion to the Philosophy of Science*. Blackwell, Oxford, 2000, 233–241, 233.

¹¹ Ayer, Alfred Jules: *Language, Truth and Logic*. Victor Gollancz, London, 1936.

valóságát, hanem inkább azt mondja, hogy ezek a tárgyak logikai konstrukciók – komplexumok, melyek elemei az érzékszervi észlelés adatai. [...]

Azok a filozófusok, akiket zavart, hogy számukra megismerhetetlennek tűnő entitásokra akartak referálni, ezeknek az entitásoknak a létezését metafizikailag próbálták bizonyítani. Mások paradox módon szkeptikussá váltak, szilárdan tagadva, hogy ezekről az entításokról bármilyen fajtájú tudásunk lehetne. Nos, ha követjük Russell maximáját (»Helyettesítsük a kikövetkeztetett entításokat logikai konstrukciókkal«), és így ezeket a problematikus entításokat más, jobban ismert entításokra hivatkozva elemezzük, akkor könnyen elkerüljük ezt a dilemmát.

A metafizika célja a valóság végső természetének felfedezése, és a klasszikus analízis, úgy tűnik, ehhez ad módszert: minden entitás, amelyet az analízisben logikai konstrukcióval tudunk helyettesíteni (*analyse away*), többé nem jelölt arra, hogy végső soron valóságos legyen.

A Bécsi Kör logikai pozitivizmusa nem módosította a klasszikus analízis módszerét. A pozitivizmusra jellemző metafizika-ellenes álláspont miatt azonban nem fogadta el az analízis céljának a metafizikai felfedezést. Az iskola pozitivistái szerint a filozófiai elemzés célja a tudomány nyelvének tisztázása, egy olyan tisztázás, ami a megfigyelés és a tapasztalat vagy a tudományos fogalmak közti viszonyok megvilágításának az eredménye különböző elvonatkoztatási szinteken.¹²

(Lapszámunkban Zvolenszky Zsófia foglalkozik Russell leíráselméletével.)

3.

Az analitikus filozófia második korszakát – hasonlóan az elsőhöz – szintén Wittgenstein nevéhez kötjük. Wittgenstein korábbi nézetei felett gyakorolt kritikája volt az analitikus filozófia második korszakának egyik fontos mozzanata. Wittgenstein ugyanis – gyökeresen szakítva korábbi nézeteivel – azt állította, hogy a nyelvnek nincsen egy kitüntetett funkciója (jelesül: a világ leírása), hanem számos, egymással egyenértékű használati módja van. E meggyőződése leginkább második főművében, a *Filozófiai vizsgálódásokban* fejeződik ki.¹³ Wittgenstein számára továbbra is a nyelv maradt a filozófia központi témája, csakhogy – ellentétben korábbi meggyőződésével, és egyáltalán az analitikus filozófia első korszakával – nem a rejtett logikai forma feltárása, illetve a nyelv megjavítása vagy megreformálása volt a célja, hanem működésének feltérképezése. E második korszakot szokás ezért a természetes nyelv filozófiájának (*ordinary language philosophy*) vagy lingvisztikai filozófiának nevezni.

A természetes nyelv filozófiáján belül, amelynek korszaka körülbelül az 1930-as évek első felétől az 1960-as évek közepéig-végéig tartott, mindenképpen meg kell különböztetnünk két irányzatot. Egyrészt a cambridge-i, Wittgensteinhez köthető mozgalmat, melyhez olyan szerzők tartoztak, mint például

¹² Urmson, J. O.: *The History of Philosophical Analysis*. In Richard Rorty (ed.): *The Linguistic Turn*. University of Chicago Press, Chicago-London, 1967, 294-301, 295. sk.

¹³ Wittgenstein, Ludwig [1953]: *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz, Budapest, 1992.

Norman Malcolm és Max Black, másrésről az oxfordi, John L. Austin nevével leginkább fémjelezhető irányzatot, melyhez például Gilbert Ryle és Stuart Hampshire tartozott.

A cambridge-i és az oxfordi iskola közötti legfontosabb hasonlóságok: mindkét iskola a természetes nyelvek tanulmányozására helyezte a fő hangsúlyt, és a természetes nyelvi kifejezések különböző jelentéseinek elemzésére koncentrált. Miért fontos egyáltalán filozófiailag a természetes nyelv kifejezéseinek a vizsgálata? Malcolm¹⁴ és mások szerint azért, mert a természetes nyelvre való hivatkozás részben a józan észre (*common sense*) való hagyatkozásnak is tekinthető. Egyszerűen arról van szó, hogy a természetes nyelvi kifejezések jelentésárnyalaiban a józan ész évezredek során kialakult fontos distinkciói és előfeltevései rejlenek. További hasonlóság: bizonyos szavak jelentését mindkét iskola képviselői hétköznapi kontextusba helyezve vizsgálták, ettől remélve azoknak a filozófiai problémáknak a megoldását, amelyekben a kérdéses fogalmak fontos szerepet kaptak. Meg voltak győződve arról, hogy a korábbi filozófusok túlságosan leegyszerűsítették a problémákat, a szavaknak ugyanis csak egy-két jellegzetes, feltűnő használati módjára koncentráltak, ahelyett, hogy előzetesen megvizsgálták volna, milyen eltérő jelentéseket kapnak különböző hétköznapi összefüggésekben használva.

A legfőbb különbség a két irányzat között: Wittgenstein és követői szerint a filozófiai problémák szavaink funkciójának félreértéséből erednek (például abból, hogy a fájdalom-kifejezések és a fájdalom viszonyát a név és viselője mintájára próbálják meg értelmezni¹⁵), ennél fogva tehát a filozófia fő feladata terapeutikus jellegű, a filozófusok kigyógyítása az általuk kreált fogalmi zűrzavarból. Az oxfordi típusú filozófusok viszont – Wittgensteintől eltérően – nem zárkoztak el mereven az elméletalkotó filozófiától. Szerintük a filozófia feladata elsősorban nem a terápia, hanem a nyelvi kifejezések, a természetes nyelvben kódolt árnyalatnyi különbségtételek elemzése, ami nélkül elhamarkodott dolog nagy filozófiai kérdésekben állást foglalni.

A „természetes nyelv” oxfordi filozófusai a szavak nem filozófiai használati módjainak alapvető, paradigmatisz szerepet tulajdonítottak. Néhányan közülük, akik úgy látták, időszerű foglalkozni a klasszikus filozófiai problémákkal is, egyik fontos érvtípusukat, a paradigmatisz eset érveket is erre alapozták. Típusosan a szkepticizmus cáfolatára használták őket, rámutatva arra, hogy a szkeptikus nem képes koherensen előadni álláspontját, mivel például a külvilág létezésére vonatkozó kételye megfogalmazásához olyan szavakat kell használnia, amelyek jelentése, illetve használati szabályai feltételezik a külvilág létezését.¹⁶ A „tud” vagy a „szabad” szavak hétköznapi előfordulásainak vizsgálatával pedig a tudás, illetve a szabad akarat valóságos voltát próbálták bizonyítani. A paradig-

¹⁴ Malcolm, Norman: Moore and Ordinary Language. In P. A. Schlipp (ed.): *The Philosophy of G. E. Moore*. Northwestern UP, Evanston, 1942, 345–368.

¹⁵ Lásd Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, 244–315 §.

¹⁶ Austin, John L.: Other Minds. In *Proceedings of the Aristotelian Society, Symposium*. Supplementary Vol. XX. 1946.

matikus eset érvek jelentőségét később sokan kritizálták, többek között azért, mert a szkeptikus kétely igazán radikális formáival szemben hatástalanok. Azt is sokan vitatták, hogy a dolgok létezésére vonatkozó előfeltevések be lennének építve a szavak hétköznapi használatába: ha ez általánosan érvényes volna, akkor például a boszorkányok létezése is bizonyítható lenne.

Magát a mozgalmat a rendszerszerűség hiánya, az átfogó kérdések tudatos elkerülése vagy inkább elodázása és az aprólékos lexikográfiai, időnként szór-szálhasogatásnak tűnő elemzések miatt bírálták leginkább. Általános vélekedés szerint a természetes nyelv filozófiája mozgalom fontos és igazán maradandó eredményeket kizárólag a nyelvfilozófiában produkált. Austin beszédaktus-elmélete¹⁷ és Herbert Paul Grice-nak a társalgási implikaturákkal kapcsolatos pragmatikai elemzései¹⁸ nagymértékben befolyásolták a modern nyelvészeti irányzatokat. Meg kell még jegyeznünk e korszak jelen megítélésével kapcsolatban: míg az 1950-es években és a '60-as évek elején valóságos Wittgenstein-kultusz tombolt, mára Wittgenstein filozófiáját az analitikus filozófusok nagy része elutasítja.

4.

Az analitikus filozófia harmadik korszakának a bemutatása nehezebb feladat, mint az előző kettőé. E korszak a mai napig tart, és nincsenek olyan szignifikáns tartalmi vagy módszertani jellemzői, mint amilyenek az első két korszaknak voltak.

Úgy gondoljuk (és nyilván lesznek, akik majd ezt vitatják), hogy az analitikus filozófia harmadik korszakát három különböző fejlemény határozza meg leginkább. Ezek vázlatos ismertetése nélkül hozzávetőleges képet sem tudnánk adni az analitikus filozófia mai helyzetéről.

Az első fejlemény szerintünk az 1960-as évek elejétől kezdődő és a mai napig meglévő naturalista hullám az elmével/lélekkel kapcsolatos gondolkodásban. A második: Willard Van Orman Quine színrelépése; támadása az analitikus-szintetikus megkülönböztetés érvényességével szemben, valamint az általa kidolgozott naturalizált episztemológia. A harmadik: Saul Kripke modális intuíción alapuló metafizikája, illetve Kripke és Hilary Putnam externalizmusa.

1. Kezdjük az elmével kapcsolatos naturalizmussal. Az analitikus filozófia második korszakához tartozó filozófusok közül többen is foglalkoztak az elme jelenségeinek vizsgálatával. Mivel a természetes nyelv filozófiájának talaján álltak, úgy vélték: az elme természetét és működését akkor értjük meg a legjobban, ha megértjük az elmével kapcsolatos fogalmaink, kifejezéseink logikáját. Azt, hogy miként tulajdonítunk a mindennapi életben magunknak és másoknak mentális állapotokat. Az agy-elme viszony hidegen hagyta őket. Pontosabban kifejezve: a test-lélek problémát fogalmi, ennél fogva filozófiai, az agy-elme problémát azonban szaktudományos (pszichológiai) problémának tekintették.

¹⁷ Austin, John L. [1973]: *Tétten ért szavak*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990.

¹⁸ Grice, H. P. [1975]: A társalgás logikája. In Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv, kommunikáció, cselekvés*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997.

Igen jellemző e szempontból Gilbert Ryle hozzáállása. Ryle *A szellem fogalma* című művében¹⁹ amellett érvelt, hogy amennyiben nem vagyunk képesek a mentális predikátumokat tartalmazó mondatok (az olyanok, mint hogy „Tamás vizet *akar* inni”, „Tamás azt *biszi*, hogy esik az eső”) jelentését megadni olyan mondatokkal, amelyekben nem szerepelnek mentális predikátumok, menthetetlenül szubsztancia-dualistákká válunk. Ryle logikai behaviorizmusának a fő tézise éppen az, hogy azok a mondataink, amelyek tartalmaznak mentális predikátumokat, jelentésüket tekintve megegyeznek olyan mondatokkal, amelyek nem tartalmaznak ilyen predikátumokat. E fordítás Ryle szerint azért lehetséges, mert a mentális predikátumokat tartalmazó mondatok valójában nem az illető elméjében létező mentális eseményekre vagy állapotokra referálnak, hanem viselkedési diszpozíciókat írnak le. Ennélfogva a mentális predikátumokat tartalmazó mondatok jelentését feltételes állításokkal (ún. szubjunktív kondicionálisokkal) lehet visszaadni. Természetesen nem egyetlen kondicionálissal, hanem többel: mentális állapotaink – Ryle terminológiájával élve – többvágányú diszpozíciók.

Nézzünk egy konkrét példát. Vegyük a „Tamás inni *akar* egy sört” mondatot. A logikai behaviorista szerint e mondat azt *jelenti*, hogy:

Ha Tamás a kocsmában volna, *akkor* rendelne egy sört;
ha Tamás vendégségben volna és sörrel kínálnák, *akkor* nem utasítaná vissza;
ha Tamás otthon volna, *akkor* kivenne egy sört a hűtőszekrényből;
ha Tamás épp kirándulna, *akkor* sietne a legközelebbi falu első kocsmájába;
 stb.

A logikai behaviorista nem állítja azt, hogy nyelvújítást kellene végeznünk, és ki kellene iktatnunk a természetes nyelvből az összes mentális kifejezést. Csak annyit állít, hogy minden egyes mentális predikátumot tartalmazó mondat esetében lehetőségünkben áll egy, a fentebbihez hasonló fordítást végezni. Lehetőségünkben állna ugyan kiküszöbölni a mentális kifejezéseket, ez azonban nem volna gazdaságos, ugyanis mentális predikátumokat tartalmazó mondataink egy sor „ha ... akkor” típusú mondat kényelmes rövidítései.

A logikai behaviorizmus álláspontja tehát nagyjából a következő:

Minden egyes M mentális predikátumhoz megadható a diszpozicionális nyelv $A_1(x) \dots A_n(x)$ nyitott mondatainak sorozata, úgy, hogy „minden x személynél: x akkor és csak akkor M , ha $A_1(x) \dots A_n(x)$ ” analitikusan igaz.

A behaviorista nem vitatja azt, hogy léteznek mentális állapotok, azonban e mentális állapotok nem képeznek önálló fenométerületet. A mentális állapotokról szóló állítások ugyanis valójában nem mások, mint viselkedési diszpozícióink megfogalmazásai.

¹⁹ Ryle, Gilbert [1949]: *A szellem fogalma*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999.

Ahogy Ryle maga fogalmaz:

„[...] amikor az embereket szellemi predikátumokkal jellemezzük, akkor nem ellenőrizhetetlen következtetéseket vonunk le valamiféle kísérletes folyamatokra nézve, amelyek a számunkra hozzáférhetetlen tudatfolyamban zajlanak, hanem azt a módot írjuk le, ahogy az emberek túlnyomórészt nyilvános viselkedésük egy részét lefolytatják.”²⁰

Az 1950-es évek második felétől fokozatos szemléletváltás történt. Ettől fogva ugyanis, például Place, Feigl, Smart, Putnam, Armstrong, Lewis és mások tevékenysége következtében egyre határozottabb meggyőződésé vált: elménk természetének és működésének a megértése nem azonos a mentális predikátumok tulajdonításának a megértésével.²¹ A vizsgálódás középpontjába egyre inkább ez a kérdés került: hogyan kell értelmezni az elmét mint természeti entitást? Hogyan kell elhelyezni az elmét a többi természeti dolog között? Kicsit pontosabban fogalmazva: az elme nyilvánvaló kapcsolatban áll az aggyal. Milyen viszony áll fenn az agy és az elme között?

Azt állítjuk: e probléma vagy inkább kérdés a kortárs analitikus filozófia egyik, és talán legtöbbet tárgyalt problémája. Pontosabban: a kortárs analitikus filozófia egyik legfontosabb problémája az, hogy lehetséges-e, és ha igen, miképp lehetséges (a) a tudatosságot (vagyis az elme ama tulajdonságát, hogy van olyan valami, mint abban az állapotban lenni), (b) az intencionalitást (vagyis az elme ama tulajdonságát, hogy az valamire irányul) és (c) a mentális okozást naturalisztikusan, természeti jelenségként értelmezni.

E problémák – ennél fogva pedig a kortárs viták – azért nagyon bonyolultak, mert a naturalista, természettudományos szemlélettel szemben e három jelenség esetében igen erős intuitív megfontolások hozhatók fel. Nézzük ezeket röviden.

(a) A neurofiziológusok szerint, amikor egy adott mentális állapotban vagyunk, akkor agyunk egy meghatározott területe aktív. Amikor például fájdalmaink vannak – szól az ismert példa –, akkor C-rostjaink tüzelnek. Az első – és talán a legnagyobb – nehézség az, hogy nagyon nehéz elfogadni, és pláne megérteni azt, hogy egy hihetetlenül erős fájdalom bizonyos értelemben nem más, mint különböző ionok ide-oda vonulása. Fájdalmaink ugyanis rendelkeznek *fenomenális karakterrel*: van olyan meghatározott *fenomenális minőség* (vagy

²⁰ Ryle: i. m. 65.

²¹ Lásd Place, U. T.: Is Consciousness a Brain Process? *The British Journal of Psychology*, 1956; Feigl, Herbert: The ‘Mental’ and the ‘Physical’. In Feigl, H. – Scriven, M. – Maxwell, G. (eds.): *Concepts, Theories and the Mind-Body Problem. Minnesota Studies in Philosophy of Science*. Vol. 2. Minneapolis, 1958; Smart, J. J. C.: Sensations and Brain Processes. *Philosophical Review*, 68., 1959, 141–156; Putnam, Hilary: The Nature of Mental States. In Capitan, W. H. – Merrill, D. D. (eds.): *Art, Mind and Religion*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1967; Armstrong, David M.: *A Materialist Theory of the Mind*. Humanities Press, New York, 1968; Lewis, David: An Argument for the Identity Theory. *Journal of Philosophy*, 63., 1972, 17–25.

érzetminőség), mint egy adott fájdalommal rendelkezni. Francis Crick és Christoff Koch híres hipotézise szerint a fenomenális tudat neurobiológiai alapját az agy 40 Hz-es szinkronoscillációi képezik.²² Igen ám, de a 40 Hz-es szinkronoscilláció hogyan magyarázza a tudatos tapasztalat fenomenális karakterét, a „*what is it like to be*”-t?

(b) A filozófusok legnagyobb része egyetért azzal, hogy az elmének a tudatosság mellett a másik alapvető jellemzője az *intencionalitás*. Intencionalitáson az elme ama tulajdonságát értjük, aminek köszönhetően tárgyakra tud irányulni vagy vonatkozni. Például most éppen Új-Zéland fővárosára, Wellingtonra gondolunk, ami tőlünk egynapi repülőút távolságra van. Néhány pillanattal korábban Napóleonra gondoltunk, aki előttünk 200 évvel élt. Hogyan képes erre az agy? Pontosabban: hogyan képes egy kocsonyás, krém-színű anyagdarab olyan dolgokra irányulni, amelyek tőle több tízezer kilométerre vannak, vagy amelyek előtte több száz évvel léteztek?

(c) Nagyon jó okunk van azt gondolni: mentális állapotaink oksági szerepet töltenek be viselkedésünkben, vagyis fizikai eseményeket idéznek elő. (Ez persze fordítva is igaz.) Közismert, hogy Descartes szubsztancia-dualizmusa nem képes magyarázni a mentális–fizikai okozást. A helyzet azonban az, hogy a materialista elméletek is igen nehezen boldogulnak ezzel a problémával. Több típusuk ugyanis a mentális jelenségeket fizikai (idegrendszeri) eseményekkel azonosítja, és azt állítja, hogy a mentális okozás valójában fizikai események közötti reláció. Ekkor azonban úgy tűnik, a mentális események nem mentális, hanem fizikai tulajdonságaik alapján állnak oksági relációban, vagyis például valakinek az a hite, hogy mindjárt megtámadja egy farkas, nem hitének tartalma, hanem az agyában lejátszódó kémiai reakciók miatt okozza azt, hogy az illető a menekülésre gondol. Ez pedig meglehetősen kontraintuitív.

Összefoglalva: azt állítjuk, hogy a kortárs analitikus filozófusok igen nagy része körülbelül ilyen típusú problémákkal foglalkozik. Talán azt sem teljesen jogosulatlan állítani, hogy az elme természetének vizsgálata olyan központi probléma a mai analitikus filozófiában, mint az első két korszakban a nyelv volt. (Lapszámunk szerzői közül Ambrus Gergely, Boda Mihály, Demeter Tamás, Forrai Gábor és Simonyi András foglalkozik elmefilozófiai problémákkal.)

2. Quine kapcsolata az analitikus filozófia második korszakával meglehetősen csekély, ugyanis Rudolf Carnap tanítványaként a logikai pozitivizmus eszméjével ismerkedett meg az 1940-es években. Quine és általában a többi amerikai analitikus filozófus esetében a természetes nyelv filozófiája nem játszott különösebb szerepet. Az amerikai analitikusok egyik forrása elsősorban Carnap volt, a másik pedig Peirce, Dewey és James pragmatizmusa.

Quine *Az empirizmus két dogmája* című klasszikus tanulmányában amellett érvelt, hogy a logikai pozitivisták redukcionista programja (a dogmák egyike)

²² Crick, Francis – Koch, Christoff: Toward a neurobiological theory of consciousness. *Seminars in Neuroscience*, 1990/2., 263–275.

megvalósíthatatlan.²³ Egy analitikus állítás a benne szereplő szavak jelentése alapján igaz vagy hamis, egy szintetikus állítás igazságértékére viszont nem jöhetünk rá a benne előforduló kifejezések jelentésének elemzésével. A jelentés verifikációelmélete szerint a tényeket leíró szintetikus állításokat (például: „A szobában van egy asztal.”) analitikus állítások közvetítésével lehet lefordítani a közvetlen érzéki tapasztalatokról szóló állításokra, s valódi tartalmuk azt fejezi ki, hogy milyen tapasztalatok igazolnák őket. Ám e vállalkozás – állítja Quine – elvi okokból kudarcra ítélt: az igazolás alapjának szánt, az érzéki tapasztalatot leíró állítások csak úgy fogalmazhatók meg, hogy kikötjük: az érzéki események vagy minőségek adott téridőpontban instanciálva vannak, ám maga az instanciálás viszonya nem logikai reláció, s az érzetadatok nyelvén sem fejezhető ki.

Quine azonban nemcsak kritizálta a verifikációelméletet, hanem egy alternatív jelentéselméletet állított vele szembe. Szerinte az analitikus-szintetikus különbségtétel (a másik dogma) is tarthatatlan: elsősorban azért, mert az analitikusság fogalmát senkinek sem sikerült kielégítően, körbenforgás nélkül definiálni.

Quine szerint tudásunk nem elszigetelt, egymástól függetlenül igazolható állítások halmaza, hanem egyfajta szövedék vagy „erőtér”, amely a tapasztalattal a peremén érintkezik, és amelyben minden állítás jelentését az összes többi állítás jelentése befolyásolja. Az analitikus állítás olyan volna, amelyet egyetlen lehetséges tapasztalatunkkal sem tudnánk felülbírálni, azonban még a logikai törvények sem ilyenek.

Ezt a jelentésfelfogást, mely szerint a jelentéshordozó egység nem a mondat, hanem egy elmélet egésze, holizmusnak nevezik. A holizmus a mondat-szintű meghatározott jelentés elképzelését mítosznak tartja: a beszélők nyelvi viselkedése mindig több, egymással inkompatibilis értelmezés, fordítás lehetőségét hagyja nyitva. Ezt szemantikai irrealizmusnak is nevezik: nincsenek objektív, interpretáció-semleges tények azzal kapcsolatban, hogy egy adott kifejezés mit jelent. Vegyük észre: ezzel Quine nem azt állítja, hogy a nyelvi kifejezések értelmetlenek: ez ugyanis szintén egy szemantikai tény volna.

A holizmus következménye az a priori fogalmi elemzés lehetetlensége, mivel nincsenek analitikus, konceptuális igazságok. Ebben a felfogásban a filozófia feladata nagyrészt a tudományos elméletek ontológiai elkötelezettségeinek vizsgálata: ezek arra vonatkozó szabályok, hogy egy elmélet igazsága milyen típusú tárgyak létezését vonja maga után. Ám Quine az ontológiai relativitás, valamint a referencia és a fordítás indetermináltsága bevezetésével amellet érvel, hogy az ontológiai elkötelezettség nem ténykérdés, hanem az elmélet interpretációjától, fordításától, valamint az interpretálására használt nyelvtől függ. Azt, hogy egy elmélet milyen tárgyak létezése mellett kötelezi el magát, csak egy másik elmélet nyelvén mondhatjuk el.

²³ Quine, Willard Van Orman [1951]: Az empirizmus két dogmája. In Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.): *Tudományfilozófia*. Áron Kiadó, Budapest, 1999, 131–152.

Mindezek miatt Quine-nál a filozófia szerepe is átértékelődik. A korai Wittgenstein és a Bécsi Kör tagjai a filozófiát nem tartották tudománynak: ahogy Wittgenstein a *Tractatus*-ban fogalmaz: „A filozófia nem tartozik a természettudományok közé [...] A filozófia célja a gondolatok logikai tisztázása. A filozófia nem tanítás, hanem tevékenység.”²⁴ Quine és követői a filozófia naturalizálásának programjához, a természettudományokkal való folytonossága hangsúlyozásához jutottak el. Minden tudásunk, még a nyelvben kódolt, hétköznapi tárgyi világra vonatkozó is, elméleti jellegű, és alapvetően nem különbözik a tudományos hipotézisektől.

A megismerésről vallott felfogását a *Naturalizált ismeretelmélet* című tanulmányában fejtette ki.²⁵ Quine naturalizmusa ellentmond a hagyományos ismeretelmélet fundacionalizmusának; az emberi tudás rendszerét nem lehetséges a tudományokon kívül kerülve a racionalistákat követve a priori módon megalapozni, igazolni, sem pedig egyfajta elemi tapasztalati bázisra építve rekonstruálni, ahogy Carnap és más empiristák próbálták.

Quine a dogmáktól megszabadított empirizmust képviseli: „A tudományban az összes felhasználható bizonyíték érzéki bizonyíték [...] a szavak jelentésének elsajátítása végül is az érzéki bizonyítékokon alapul.”²⁶

A naturalizmus szerint a létezési és az ismeretelméleti kérdésekben a tudomány a végső döntőbíró. A modern természettudományok fizikalizmusa a rendelkezésünkre álló legjobb ontológia, s a természettudomány jelenleg elfogadott módszertana, az empirizmus a legjobb arra vonatkozó elmélet, hogyan jutunk el a létezők ismeretéhez. Quine azonban fallibilista: nem tartja tévedhetetlennek a tudományt, s nem zárja ki annak lehetőségét sem, hogy a jövőben az empirista módszertanról is kiderül, hogy nem adekvát.

Quine szerint a természettudományok három okból tartalmazzák az empirizmust: (a) az empirizmus nem bizonyítja, hanem előfeltételezi a külvilág létezését, (b) az empirizmus maga is tudományos felfedezés, s végül (c) érzékszervi receptoraink fizikai létezők, vagyis a természettudomány ontológiájába tartoznak. A tartalmazási viszony azonban kölcsönös: a tudományok ontológiája, konstrukciói az érzéki ingereken alapulnak. A naturalizált episztemológus „felvilágosult”, mert, felismerve a fundacionalista ismeretelmélet lehetetlenségét, az emberi megismerést a pszichológia, a biológia, a neurológia stb. bevonásával vizsgálja.

Az elmondottak miatt Quine a szkepticizmus problémáját egyáltalán nem úgy közelíti meg, mint a hagyományos ismeretelmélet képviselői. Ők azt gondolták, hogy a tudás lehetőségének megmutatásához illegitim, körben forgó volna a tudományokra hivatkozni, hiszen a szkeptikus éppen az ilyen megismerés megbízhatóságát vonja kétségbe. Descartes ezért végigjárta a módszertani kétely útját, hogy abszolút kétségbevonhatatlannak vélt alapokról építse fel a tudást.

²⁴ Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*, 4.112.

²⁵ Quine, Willard Van Orman [1969]: *Naturalizált ismeretelmélet*. In Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.): i. m. 369–382.

²⁶ I. m. 372.

Quine azzal érvel, hogy a szkeptikus kérdések a tudományon belül merülnek fel, annak eredményeként, hogy a hétköznapi és a tudományos világkép, a látszat és a valóság ellentmond egymásnak. Szerinte a tudás lehetőségének problémáját tudományos eszközökkel kell megoldani, mivel ez nem a végső alapokra vonatkozó, hanem empirikus kérdés, aminek megválaszolását a legvilágosabb példa, a tudományos megismerés vizsgálatával kell kezdenünk. Vagyis nem fogalmi elemzésre (amit, mint láttuk, Quine a holizmus miatt amúgy is elutasít), hanem a tudás mint természeti jelenség vizsgálatára van szükség: ekkor a kérdés úgy merül fel, hogy az emberi lények természettörténetük során hogyan tehetnek szert a világról szóló bonyolult elméletekre a szerény tapasztalatokból kiindulva. Így az ismeretelmélet az empirikus pszichológia egyik fejezetévé válik.

Többen úgy látják: Quine ezzel elkötelezte magát amellett, hogy az ismeretelmélet nem lehet normatív, nem ajánlhatja számunkra a megismerés alkalmas eszközeit, csupán tényleges folyamatának leírására képes. Quine tagadta, hogy a naturalizált ismeretelméletnek ne lenne normatív tartalma, de válaszából kiderül: minden normatív kérdés „mérnöki probléma”, az elméletek előrejelző képességére, a megfelelő hitek kialakítására vonatkozik. Ezen a ponton az evolúcióra utal, mert szerinte a természetes szelekció során elménk úgy adaptálódott, hogy környezetünkről túlnyomórészt helyes hiteket vagyunk képesek kialakítani.

3. A metafizika „rehabilitálásának” folyamatában az első fejleményt Peter Frederick Strawson *Individuals* (1959) című könyvének megjelenése hozta.²⁷ Strawson különbséget tett deskriptív és revizionista metafizika között: az előbbi a hétköznapi, *common sense* világkép fogalmainak szerkezetét elemzi, ezzel szemben az utóbbi ezt a fogalmi struktúrát egy jobbnak, adekvátabbnak vélt szerkezetre cseréli le. Az igazán jelentős fordulat azonban kétségkívül Saul Kripke fellépésével történt, aki a lehetséges világok szemantikájának kidolgozásával jelentősen hozzájárult a modális logika fejlődéséhez, a nyelvfilozófiában pedig a referencia oksági elméletének megalkotójaként tartják számon.²⁸ Mint hamarosan látni fogjuk, ennek az elméletnek metafizikai aspektusai is vannak.

Ahhoz, hogy a kripkei fordulatot megértsük, bizonyos megkülönböztetésekre van szükség. Az első, szemantikai jellegű különbségre már Quine-nal kapcsolatban utaltunk az analitikus és a szintetikus állításokról szólva.

A második a szükségszerű, a lehetséges és a kontingens közötti különbség, amelyet Kripke metafizikai jellegűnek tart. A Kant előtti metafizikusok gyakran a dolgok lényegi, esszenciális tulajdonságait próbálták megragadni. Az esszenciális tulajdonságok a szükségszerűség *de re* (a dolgokra vonatkozó) típusát alkotják: ezeket egy adott tárgy semmilyen körülmények között sem veszítheti el, szemben az esetleges tulajdonságokkal. Ettől megkülönböztethetjük a *de dicto*

²⁷ Strawson, Peter Frederick: *Individuals*. Methuen, London, 1959.

²⁸ Kripke, Saul: *Naming and Necessity*. Harvard UP, Cambridge, Massachusetts, 1972.

(az állításra vonatkozó) szükségszerűséget. A szükségszerűen igaz (hamis) állítások nemcsak hogy igazak (hamisak), de nem is lehetnének hamisak (igazak). (A szükségszerűen hamis állítások lehetetlenek.) A kontingens (esetleges) állítás az, amely nem szükségszerűen igaz, és nem szükségszerűen hamis. Egy állítás lehetséges, ha nem lehetetlen, vagyis ha kontingens, vagy ha szükségszerűen igaz.

Quine számára az analitikus-szintetikus megkülönböztetés feladása konvencionálizmussal, az esszencializmus elutasításával járt együtt. Kritikája: az, hogy egy tulajdonságot *de re* értelemben esetlegesnek vagy esszenciálisnak (szükségszerűnek) tartunk-e, mindig viszonylagos, mert érdekeinktől és a tárgy megnevezési módjától függ. Az abszolút értelmű *de re* modalitások (a tárgyakra vonatkozó lehetőség, illetve szükségszerűség) elfogadása vállalhatatlan, mert mélységesen gyanús metafizikai elkötelezettséggel jár.

A harmadik különbségtétel ismeretelméleti jellegű. Egy állítás a priori, ha a tapasztalattól függetlenül igazolható. A Kant óta elfogadott hagyományos tézis szerint minden szükségszerű állítás egyben a priori is (és ez fordítva is így van), a nem szükségszerűek pedig (egy-két kivételtől eltekintve, mint például a „most itt vagyok”), csakis érzékszervi tapasztalással, a posteriori módon igazolhatók.

A Kant előtti metafizikusok esszencialista állításai a priori szintetikusak (és egyben szükségszerűek) voltak: a legtöbb racionalista filozófus szerint az ész helyes használatával a tapasztalattól függetlenül tehetünk szert a valóság alapvető szerkezetéről szóló ismeretekre. Bár Kant a hagyományos metafizikát hiábavaló vállalkozásnak tartotta, mert úgy vélte, hogy a valóság önmagában megismerhetetlen, mégis amellet érvelt, hogy a filozófia legfontosabb feladata tisztázni a matematikában és a természettudományokban jelenlévő a priori szintetikus állítások lehetőségét, mert ezek szervezik a tapasztalatot, a jelenségvilágot összefüggő, koherens egészé (például a fizikában az az előfeltevés, hogy minden eseménynek van oka).

A logikai pozitivisták ezzel szemben úgy látták, hogy az a priori szükségszerű állítások kivétel nélkül analitikusak: a szükségszerűség nyelvi természetű. Az analitikus állítások, mint például a logikai, illetve matematikai igazságok ugyanis faktuális információt nem tartalmazó tautológiák (vagy azokra vezethetők vissza). A hagyományosan metafizikainak tartott a priori szintetikus állításoknak az ő felosztásukban nincs helyük; sőt, mi több, ezek értelmetlenek, mert nem analitikusak, de ugyanakkor a tapasztalati tényekről szóló a posteriori szintetikus állításokkal szemben nem is verifikálhatók.

Saul Kripke és Hilary Putnam az arisztotelészi esszencializmus újra-élesztésével új irányt jelöltek ki az a priori filozofálásnak. A filozófiailag használható a priori intuíciók az ő véleményük szerint nem a fogalmak kapcsolatára, hanem a lehetőségre és a szükségszerűségre vonatkoznak.

Csakugyan természetesnek tűnhet az a hagyományos feltevés, hogy ha egy állítás szükségszerű, akkor igazságértékének felderítéséhez nem kell a világ állapotát tapasztalati úton vizsgálni. S fordítva, úgy tűnhet, ha egy állítás nem szükségszerű (azaz kontingens), akkor nem lehet a priori, a tapasztalattól függetlenül megbizonyosodni az igazságértékéről, hiszen ha egyes lehetséges világokban igaz, másokban viszont hamis, akkor csak úgy derülhet ki, hogy a mi aktuális világunkban igaz-e, ha a tapasztalatra hagyatkozunk.

Kripke szerint azonban az említett fogalmak nem állnak ilyen szoros kapcsolatban egymással. Vegyük például ezt az állítást: „A párizsi (sztenderd) méterrúd egy méter hosszú”. Honnan tudjuk ezt? Természetesen nem onnan, hogy megmértük a méterrúdat: ez a tudásunk a priori. De vajon szükségszerű-e ez az állítás? A válasz: nem, de ennek megértéséhez előbb fel kell vázolnunk Kripke jelentésfelfogását.

Frege amellett érvelt, hogy a nyelvi kifejezések kétféle szemantikai értékkel rendelkezhetnek: jelentéssel (*Sinn*) (ez Frege szerint nem pszichológiai természetű, absztrakt entitás) és referenciával (*Bedeutung*): ez az a dolog, amelyet a kifejezés megnevez, vagy az a tulajdonság, illetve reláció, amelyre vonatkozik. Kripke elutasítja a fregei absztrakt jelentéseket. Szerinte egy kifejezés egyedüli szemantikai értéke a referenciája, de ettől meg kell különböztetnünk azt, ami a referenciát rögzíti. A tulajdonnév referenciája a név viselője, ezt pedig egy „okszági lánc” rögzíti, amely a kezdeti névadási aktussal indult, és a nyelv beszélőinek kölcsönhatásával folytatódott.

Mármost a „méter” kifejezés referenciáját maga a sztenderd méterrúd rögzíti. Azonban a sztenderd méterrúd lehetett volna hosszabb is, mint amilyen a tényleges hossza, ezért az említett állítás nem lehet szükségszerű: egy a priori kontingens állításra találtunk példát. Mint látjuk, Kripkének nincsenek aggályai a *de re* modalitással kapcsolatban, mert ez egzakt módon interpretálható a lehetséges világok szemantikája keretében.

Kripke szerint tehát a szükségszerű és az a priori kategóriái mindkét irányban függetlenek egymástól. Ez azt jelenti, hogy az a priori kontingens állításokon kívül vannak a posteriori szükségszerű állítások is. Az arany rendszáma 79, a víz kémiai képlete H_2O . Ahhoz, hogy ezt megtudjuk, kísérletekre volt szükség, így ezek a tények empirikus, tudományos felfedezéseknek minősülnek. Az „arany” és a „víz” kifejezések referenciáját az átlagember számára felszíni ismertetőjegyeik rögzítik: ezek azonban nem azonosak a jelentésükkel, mert például a víz ugyan normális esetben színtelen, szagtalan, íztelen folyadék, de a bűdös, kátrányos, sós víz is víznek minősül. Vajon miért? A megoldást Kripke szerint abban kereshetjük, hogy az átlagemberrel szemben a tudósok képesek a víz és az arany, valamint más ún. természeti fajták esszenciális tulajdonságainak, valódi természetének felderítésére. Az arany vagy a víz felszíni tulajdonságai ugyan változhatnak, de az előbbi rendszáma 79 minden kontrafaktuális szituációban (ahol létezik egyáltalán), a víz pedig minden ilyen szituációban H_2O marad. Erről, ahogy Kripke megjegyzi, megbízható modális intuíciónk vannak. Vagyis: „a víz H_2O ” állítás a posteriori, és ugyanakkor szükségszerű is.

Hilary Putnam Kripke modális intuíciónkat használta fel arra, hogy a jelenés oksági elméletét a szemantikai externalizmus néven ismert elméletté fejlessze tovább.²⁹ Az Iker-Föld egy képzeletbeli bolygó, amely a mi Földünk molekuláinként megegyezően pontos másolata. Mindössze abban különbözik tőle, hogy az ottani folyadék, amelynek felszíni tulajdonságai ugyanolyanok, mint a

²⁹ Putnam, Hilary: *The Meaning of Meaning*. In uő: *Mind, Language, and Reality*. Cambridge UP, Cambridge, 1975.

vízei, nem H_2O , hanem egy bonyolult, XYZ-nek rövidített vegyület. A földi Oszkár iker-földi hasonmása, Iker-Oszkár ugyanúgy használja a „víz” kifejezést, mint Oszkár. Putnam szerint ő mégsem a vízre referál vele. Az iker-földi folyadék ugyanis nem víz, mert a víz H_2O .

Ha időben visszamegyünk 1750-be, a Földön már ekkor is ugyanarra a természetes fajtára (a vízre) referáltak a beszélők, amelynek képletét csak később fedezték fel. De ez a természetes fajta, a víz már akkor is H_2O volt. Ezért 1750-ben a földi és az iker-földi beszélők ugyanazzal a szóval különböző természetes fajtákra referáltak, annak ellenére, hogy – molekuláris hasonmások lévén – ugyanabban a mentális állapotban voltak, hiszen akkoriban a víznek csak a felszíni tulajdonságait ismerték. A jelentésre Frege óta úgy gondolnak, mint a referencia meghatározójára. Putnam az Iker-Föld érvel az azt próbálta bebizonyítani, hogy ha ez igaz, akkor a jelentések „nincsenek a fejünkben”. Megjegyezhetjük: ezzel Frege is egyetértett volna, csakhogy Putnam továbbmegy, és azt állítja, hogy a „víz” szó (és általában a természeti fajtákat jelölő kifejezések) jelentésének legfontosabb, nélkülözhetetlen komponense a külvilágban lévő, a beszélők elméjéhez képest külső (externális) referencia.

A jelentés oksági elmélete (és az externalizmus) szerint tehát a természeti fajtákat jelölő kifejezések referenciáját végső soron nem a felszíni jellemzők, hanem a tudományos kísérletekkel felfedezett esszenciákról szóló állítások rögzítik, és mivel a referencia egyszer és mindenkorra rögzített, nem lehetséges olyan világ, amelyben az arany tömegszáma mondjuk 54 volna. Ennek nyelvi vetülete, hogy a tulajdonnevek és a természeti fajták nevei ún. merev jelölők: minden lehetséges világban azonos a referenciájuk.

A metafizikai szükségszerűséggel óvatosan kell bánnunk; semmiképpen sem azonosíthatjuk a konceptuális szükségszerűséggel: éppen azért, mert a „víz = H_2O ” állítás nem a priori, vagyis nem a fogalmak közötti lényegi kapcsolat, hanem a víz természete, esszenciája miatt igaz, el tudjuk képzelni, hogy az aktuális világban a víz képlete nem H_2O . Ez azonban nem jelent metafizikai lehetőséget, mert ilyenkor egy lehetetlen világot gondolunk el (ezt Kripke modális illúzióknak nevezi).

Összefoglalva: Kripke a metafizikát mint a priori diszciplínát, a lehetséges világokra vonatkozó intuíciók területét a *de re* modalitások, az esszenciális tulajdonságok és a nekik megfelelő, nem konceptuális okokból szükségszerű állítások létjogosultságának bizonyításával igyekezett megmenteni Quine támadásától. Ez a modalizált metafizika sem mentes azonban a kritikától: többen gondolják úgy, hogy a modális intuíciók érvényessége kétségbevonható.

Mindenesetre mára a filozófiai elemzések egyik fontos témájává vált az elképzelhetőség és a lehetőség közötti összefüggések vizsgálata, s a modális érveket manapság az újból virágkorát élő metafizika számos területén használják. Utalhatunk itt többek között magukkal a lehetséges világokkal kapcsolatos ontológiai kérdésekre (lásd e témáról összeállításunkban a Bács Gábor tanulmányát), a fizikai tárgyak esszenciális tulajdonságait kutató szubsztancia-elméletekre és az időbeli azonosság kérdéseire, az elmefilozófiában a zombik lehetőségéről szóló érvelésre, az univerzálék problémájára, az események ontológiai státusára vagy a személyes azonosság problémáira.

Természetesen az elmével kapcsolatos naturalista hullám, Quine, Kripke és Putnam mellett az analitikus filozófiában számos nagyon fontos fejlemény volt, amelyekről – legalábbis az említés szintjén – mindenképpen be kell számolnunk.

Az 1970-es évektől, különösen John Rawls *Az igazságosság elmélete* című könyvének³⁰ megjelenése után igen élénk viták törtek ki a politikafilozófiában (ennek egy részterületéről lásd lapszámunkban Miklósi Zoltán tanulmányát). Az ismeretelméletben a tudásfogalom meghatározásának nehézségeire Edmund Gettier mutatott rá.³¹ Ezek leküzdésére számos különböző, a naturalista episztemológiát bíráló megoldás született. Legyen elég e helyütt Alvin Goldman oksági és megbízhatósági elméletére (e számban Pöntör Jenő foglalkozik részletesen Goldman megoldásával), Robert Nozick ún. nyomkövető elméletére, illetve legújabbban Timothy Williamson tudás-externalista elméletére hivatkoznunk.³² Az 1960-as évek elejétől-közepétől különösen Arthur C. Danto jóvoltából néhány évtizedig rendkívül élénk viták folytak különféle történetfilozófiai kérdésekről (lásd erről e számban Kelemen János írását).³³ Létrejött továbbá például George Dickie, Arthur C. Danto és mások írásainak köszönhetően az analitikus esztétika (Danto analitikus esztétikájáról lásd e kötetben Bárány Tibor írását).³⁴ Sőt, G. A. Cohen könyvében a marxista történetfelfogás mellett érvelt az analitikus filozófia eszköztárával.³⁵

Az analitikus filozófia jellemzői

Az analitikus filozófiát sokan, sokféleképpen próbálták meghatározni, és elválasztani a nem analitikus mozgalmaktól. E sorok írói meglehetősen szkeptikusok a tekintetben, hogy ez egzakt módon sikerülhet. Lehetetlennek tűnik a szemünkben egy efféle meghatározás: „az analitikus filozófiát, és csak azt, ilyen és ilyen karakterisztikumok jellemzik”.

E részben néhány olyan jellemzőt veszünk sorra és elemzünk, amelyekkel a leggyakrabban találkozhatunk, amikor analitikus filozófusok meg akarják különböztetni az általuk művelt filozófiát a nem analitikus mozgalmaktól.

³⁰ Rawls, John [1971]: *Az igazságosság elmélete*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997.

³¹ Gettier, Edmund [1963]: Lehet-e a tudás igazolt hit? In Forrai Gábor (szerk.): *Mikor igazolt egy hit?* Osiris Kiadó, Budapest, 2002, 31–34.

³² Lásd Goldman, A. [1979]: A Causal Theory of Knowing. *Journal of Philosophy*, 64./1967; Uő: What Is Justified Belief? In Alcock, L. (ed.): *Epistemology: The Big Questions*. Blackwell, Oxford, 1998; Nozick, Robert: *Philosophical Explanations*. Harvard UP – Oxford UP, Cambridge, Massachusetts, 1981; Williamson, Timothy: Is Knowing a State of Mind? *Mind*, 104./1995, 535–565.

³³ Lásd Danto, Arthur C.: *Analytical Philosophy of History*. Cambridge UP, Cambridge, 1965.

³⁴ Lásd Danto, Arthur C. [1981]: *A közhely színeváltozása*. Enciklopédia Kiadó, Budapest, 2003; Dickie, George: *Art and the Aesthetic. An Institutional Analysis*. Cornell UP, Ithaca-London, 1974.

³⁵ Lásd Cohen, G. A.: *Karl Marx's Theory of History. A Defence*. Princeton UP, Princeton – New Jersey, 1980.

Három karakterisztikumot tárgyalunk részletesen. Először: a nyelv és az analitikus filozófia viszonyát. Másodszor: az analitikus filozófiára jellemző argumentatív, elemző stílust. Harmadszor: azt, ahogyan az analitikus filozófusok a filozófiai problémákhoz viszonyulnak.

1.

Michael Dummett egy helyen a következőt írja: „az analitikus filozófiát a maga különböző megnyilvánulásaiban először az a hit különbözteti meg a többi iskolától, hogy a gondolkodás filozófiai magyarázata csak a nyelv filozófiai magyarázata révén érhető el, másodszor pedig az, hogy csak így lehetséges átfogó magyarázat”.³⁶ Vagy, Kelemen János egy friss, az analitikus filozófia természetével foglalkozó tanulmányában a következő áll: „Az analitikus filozófia minden formája, így a metafizikai hagyományt újra felvállaló mai változata is, örököse a nyelvi fordulatnak; így nem túlzás, ha legfőbb, történetileg konstans jellemzőjének azt tekintjük, hogy kitüntetett helyet szán a nyelv problémájának.”³⁷ Majd Kelemen hozzáteszi: „[E] tézis metodológiai jellegű: nem a nyelv ontológiai elsőbbségét mondja ki a gondolkodással szemben, hanem azt szögezi le, hogy a nyelv megkerülhetetlen a gondolkodás vizsgálatában, vagyis a *nyelv-filozófia* elsőbbséget élvez azzal szemben, amit »a gondolkodás filozófiájának« nevezhetünk.”³⁸

Látni kell: nem minden analitikus filozófus vélekedik ekképp, még ha talán ez is az uralkodó nézet, bár ezt is vitatnánk. Vizsgáljuk meg közelebbről a kérdést.

Martin Davies különbséget tesz analitikus, ontológiai és episztemológiai elsőbbség között.³⁹ X fogalma analitikusan elsődlegesebb Y fogalmánál (*the notion of X is analytically prior to the notion of Y*), ha Y -t X felhasználásával lehet elemezni vagy megvilágítani, de az X elemzéséhez nem szükséges Y . A tudás fogalmát például a hit fogalmával lehet elemezni, de a hit fogalmának elemzéséhez nem kell a tudásra hivatkozni. X ontológiailag elsődlegesebb Y -nál, ha X létezhet Y nélkül, viszont Y nem létezhet X nélkül. Például az egyének ilyen értelemben elsődlegesebbek az államokhoz képest. És végezetül: X episztemológiailag elsődlegesebb Y -nál, ha X -ről megtudhatunk valamit anélkül, hogy Y -ról tudnánk bármit is, míg Y -ról nem tudhatunk semmit anélkül, hogy X -ről ki ne derítenénk valamit.

Minket itt az első különbségtétel érdekel, tekintettel a nyelv és az elme (gondolkodás) fogalmainak viszonyára. Három lehetséges állásponttal számolhatunk:

(a) Az elme analitikusan elsődlegesebb a nyelvnél (*mind-first view*): a gondolatok intencionalitását filozófiailag vizsgálhatjuk anélkül, hogy a nyelvre

³⁶ Dummett, Michael: *The Origins of Analytical Philosophy*. Harvard UP, Cambridge, 1996, 4.

³⁷ Kelemen János: Az analitikus filozófiáról. *Magyar Tudomány*, 2002/3., 275–288, 285.

³⁸ Uo.

³⁹ Davies, Martin: Philosophy of Language. In Nicholas Bunnin – E. P. Tsui-James (eds.): *The Blackwell Companion to Philosophy*. Blackwell, Oxford, 2003, 90–146, 97.

hivatkoznánk, a nyelvi jelentést pedig a nyelvileg kifejezett gondolatok alapján elemezhetjük.

(b) A nyelv analitikusan elsődlegesebb az elménél (*language-first view*): a nyelvi jelentés a gondolatok intencionalitásától függetlenül elemezhető, viszont a nyelvhasználat alapján lehet analizálni azt, hogy gondolataink miről szólnak.

(c) Nincs elsőbbség (mindkettő együtt): nincsen mód arra, hogy akár gondolataink intencionalitását, akár a nyelvi jelentést egymástól függetlenül elemezzük, ezért a kettőt egyszerre kell vizsgálni.

Az analitikus filozófián belül a nyelv és az elme (gondolkodás) viszonyának kérdésében mindhárom lehetőségnek vannak képviselői. Az elme-elsőbbségi tézist például Paul H. Grice és Gareth Evans képviselték, a nyelv-elsőbbségit – mint láttuk – például Michael Dummett és Kelemen vallja, míg Donald Davidson volt az, aki nemcsak analitikus, hanem ontológiai és episztemológiai értelemben is a „nincs elsőbbség”-tézist fogadta el: szerinte a nyelv és a gondolkodás mindhárom értelemben kölcsönösen függ egymástól.

Grice szerint a beszélő jelentését (azt, amit egy adott alkalommal megnyilatkozó személy mondani akar) a hallgatósága viszonylatában kell értelmezni.⁴⁰ Az eredeti elemzés szerint három feltételnek kell teljesülnie ahhoz, hogy a *B* beszélő *p*-t értse *x*-en a megnyilatkozása alkalmával, amely egy *H* hallgatóságra irányul:

B azzal a szándékkal mondta ki *x*-et, hogy:

- (1) előidézze *H*-ban azt a hitet, hogy *p*;
- (2) felismertesse *H*-val azt, hogy *B* szándéka (1);
- (3) *H*-ban *B* (1)-es szándékának felismerése legalább részben indokolja azt, hogy *H* *p*-t hiszi.

Grice elemzéséről kiderült, hogy több okból sem adekvát, kiegészítésre szorul. Mindamellett továbbfejlesztett változatát a nyelvi kifejezések konvencionális jelentésének magyarázatára is megpróbálták felhasználni.

Dummett úgy látja, hogy a Grice-féle megközelítés a nyelv kód-felfogásának egy kifinomult változata. Eszerint: a nyelv a kommunikáció eszköze, funkciója a gondolatok kódolása. A beszélő kódolja, a hallgató pedig dekódolja a gondolatot, de a kódolás esetleges: ha képesek lennénk gondolatátvitelre, a nyelv közvetítése nélkül átadhatnánk egymásnak gondolatainkat.

Dummett szerint a kód-felfogás téves, mert abból indul ki, hogy a gondolatok privátak, és ennyiben az érzetekhez vagy a mentális képekhez hasonlók. Dummett azonban azt állítja, hogy van közöttük egy alapvető eltérés: a gondolatok igazak vagy hamisak lehetnek, és az elmét az elmen kívüli valósággal kötik össze. S mivel Dummett szerint a világra vonatkozó gondolatainkhoz csak azok nyelvi kifejezési formáját vizsgálva férhetünk hozzá, az analitikus filozófiának el kell fogadnia a nyelv-elsőbbségi tézist, az analízis feladata a természetes nyelv jelentéselméletének kidolgozása.

⁴⁰ Grice, H. P. [1975]: A társalgás logikája. Id. kiad.

Frege jelentésméletében, amelyet Dummett kiindulópontnak tekint, a kifejezett gondolat fogalmára való hivatkozás nélkül, a részkifejezések szemantikai értékéből kiindulva szisztematikusan magyarázta meg, hogyan fejezhetnek ki a mondatok gondolatokat. Grice elemzése viszont előzetesen adottnak veszi, hogy miben áll hittel (gondolattal) rendelkezni, ezért Dummett szerint csak azt magyarázza, hogy mit jelent állítást tenni, azt viszont már nem, hogy a hallgató hogyan azonosítja az állítás tartalmát annak alapján, ami elhangzott.⁴¹

Davidson szerint a jelentést a legjobban az igazság fogalmát alapul véve lehet megérteni.⁴² Alfred Tarski lengyel logikus az igazságpredikátumot a formális nyelvekre definiálta: az igazságelméletből az összes ún. T-ekvivalencia következik (az olyan állítások, mint például „A magyar nyelvben »a hó fehér« mondat akkor és csak akkor igaz, ha a hó fehér”). A T-ekvivalenciák sémájában az ekvivalencia bal oldalán egy mondat, a jobb oldalán annak metanyelvi fordítása szerepel. Az igazságelmélet ezért adottnak veszi a jelentés fogalmát, ami a formális nyelvek esetében helyénvaló is.⁴³

Davidson megfordítja Tarski eljárását, és az igazságfogalom alapján értelmezi a jelentést. Ám mivel a T-ekvivalenciák a mondatok igazságfeltételeit fejezik ki, előállításukat egy helyes jelentésmélettől is elvárhatjuk. A formális nyelvek igazságelméletével szemben azonban a természetes nyelv jelentésmélete empirikus, tesztelhető elmélet: nem vehetjük adottnak, hogy az ekvivalencia két oldalán szereplő mondatok jelentése azonos. A tesztelés módszerét Davidson radikális interpretációnak nevezi.⁴⁴ Ennek során egy beszélő nyelvi viselkedését mindenféle előzetes ismeret nélkül interpretáljuk. A radikális interpretáció alapproblémája, hogy nem értelmezhetjük a beszélő nyelvi megnyilatkozásait anélkül, hogy hiteket tulajdonítanánk neki, a hiteit viszont nem deríthetjük ki anélkül, hogy tudnánk, mit jelentenek megnyilatkozásai. A hitek és a jelentés elméletét ezért párhuzamosan kell kidolgozni. Davidson ehhez az ún. jóindulat elvét (*Principle of Charity*) használja fel, mely szerint ha a beszélőt racionálisnak (és ennél fogva nyelvi viselkedésre képesnek) akarjuk tartani, úgy, amikor csak lehetséges, tulajdonítsunk neki olyan hiteket, amelyek megegyeznek a mieinkkel, plauzibilisek a rendelkezésre álló evidenciáink és a világismeretünk alapján. Davidson hangsúlyozza, hogy a beszélő nyelvi viselkedésével mindig több, egyformán elfogadható interpretációt tudunk összhangba hozni. Ez a meghatározatlanság azt tükrözi, hogy elfogadja Quine jelentésholizmusát, amelyet mások (például Dummett) elutasítanak.

⁴¹ Dummett, Michael: *Language and Communication*. In uő: *The Seas of Language*. Oxford UP, Oxford, 1993, 166-187, különösen 171. sk.

⁴² Davidson, Donald: *Truth and Meaning*. *Synthese*, 17., 1967/3.

⁴³ Tarski, Alfred [1933]: *Az igazság fogalma a formalizált nyelvekben*. In Ruzsa Imre (szerk.): *Bizonyítás és igazság. Válogatott tanulmányok*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1990, 55-244.

⁴⁴ Lásd Davidson, Donald: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford UP, Oxford, 1984.

2.

Az egyik leggyakrabban hangoztatott álláspont szerint az analitikus filozófia végső soron egy *stílus*; az analitikus filozófiai műveket elsősorban stílusuk különbözteti meg a más hagyományokhoz tartozó szövegektől. Nehéz pontosan meghatározni, mit jelent ez. Olyanokat szokás mondani, hogy az analitikus filozófiai szövegeket egyfajta argumentatív racionalitás és maximális világosságra való törekvés jellemzi. Egy analitikus filozófus tipikusan úgy jár el, hogy – amennyire csak lehet – világosan körülhatárol egy filozófiai problémát, számba veszi a lehetséges megoldási javaslatokat, és tanulmánya nagyobb részében a saját megoldási javaslata mellett hoz fel logikai természetű érveket. Továbbá: az analitikus filozófusok legnagyobb része érzékeny a természettudományok eredményeire. Ha történetesen az elmével foglalkozik, számba veszi a legalapvetőbb ismereteket, amelyeket a természettudományok az elméről/agyról mondanak.

Egyébként meg kell említenünk: kényes témához értünk. Igencsak kényes témához. Az analitikus filozófia e stílusbeli jellegzetessége okozza talán a legnagyobb konfliktust az analitikus és a nem analitikus táborok között. Számos analitikus filozófus véli úgy, hogy a nem analitikus hagyományhoz tartozó szerzők nem argumentatívak, nem elég világosak, sőt sok esetben egyenesen homályosak.

Úgy gondoljuk: ez nagyjából igaz is. Természetesen eszünk ágában sincsen azt állítani, hogy ne volnának nagyon nehezen érthető és körülményes analitikus filozófiai tanulmányok, és azt sem, hogy ne volnának világos és közérthető nem analitikus írások. Ahogy David West egy helyen fogalmaz: „Moore fáradhatatlan józan ész reflexiói az észlelésről aligha kevésbé átláthatatlanok, mint Hegel ugyanilyen lelkiismeretes fejtegetései az »érzéki bizonyosságról«”.⁴⁵ Amit mondunk, inkább csak statisztikailag igaz, de statisztikailag minden valószínűség szerint igaz.

Hogy a két tábor között milyen nagy és áthidalhatatlannak látszó a szakadék, hadd szemléltessük néhány idézettel. Nézzük először azt, hogy miképp vélekedik egy kortárs analitikus filozófiatörténész, David Bell Edmund Husserl fenomenológiai módszeréről:

„Van valami lehangoló és dogmatikus egy olyan filozófiában, amelynek hasznossága, érthetősége és plauzibilitása lényegileg nem az objektív érvektől, a racionális elemzéstől vagy a mindenki számára elérhető bizonyítékok kritikus figyelembevételétől függ, hanem attól, hogy a filozófus egyénileg valamilyen ezoterikus tapasztalatot szerzett.”⁴⁶

Hadd tegyünk hozzá Bell szavaihoz még egy piszkálódó megjegyzést. Úgy gondoljuk: igenis lehet valami abban, hogy Husserl tényleg nem adott univerzális, objektív módszert követői kezébe. Igen ritkán találkozunk ugyanis olyan fenomenológiai értekezésekkel, amelyek a husserli módszert használva bizonyos

⁴⁵ West, David: *Continental Philosophy*. In Goodin, R. E. – Pettit, P. (eds.): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Blackwell, Oxford, 1993, 39–71, 40.

⁴⁶ Bell, David: *Husserl*. Routledge, London, 1991, 162.

jelenségeket akarnának vizsgálni. A legtöbb fenomenológus Husserlról vagy valamely társáról ír, és *nem csinálja* a fenomenológiát.

Vagy: Herman Philippe Heideggerről szóló könyvében hosszú kritikus elemzés után az alábbi konklúzióra jut a *Lét és időt* illetően:

„[...] téves az a gondolat, hogy a létnek régiói vannak, amelyek mindegyike saját esszenciával rendelkezik, ezért Heideggernek az ontikus és az ontológikus közötti különbségtétele összeomlik. [...] Heideggernek a fenomenológiai-hermeneutikai módszerről adott leírása kiterő jellegű állításokból áll, s valójában a fenomenológiai és a hermeneutikai módszert nem lehet összekötni egymással. Ebből következik, hogy a *Lét és idő* katasztrófa sújtotta terület, már ami a módszertant illeti. De valaki ellenvethetné, nem tartalmaz-e Heidegger mesterműve mély filozófiai meglátásokat, amelyeket a könyv racionális rekonstrukciójával meg lehetne menteni?

A *Lét és idő* három lehetséges rekonstrukcióját vizsgáltam: az egyik szerint a korabeli önmegértés hermeneutikájáról szóló esszé, a másik szerint kísérlet a kultúrkritikára, a harmadik szerint gyakorlat a nyelvi analízisben. A »legfilozófiaibb« a harmadik típusú racionális rekonstrukció, azonban [...] Heidegger a nyelvi analízis lehető legrosszabb tanára. Bár nézeteit a halálról a nagy tudományos felfedezéseket megillető harsanással adja elő, amit mond, az zavaros keveréke az empirikus hamisságoknak, a metafizikai belátásokként színre lépő nyelvi szabályoknak, a triviális igazságoknak és a félrevezető képeknek. Ugyanez mondható el a *Lét és idő* más fejezeteiről is. Amit Heidegger a halálról mond, az nem egy helyes filozófiai analízis, hanem látványos retorika [...].⁴⁷

Most nézzük Philippe másik céltábláját, Hans-Georg Gadamer. Gadamer *Igazság és módszer* című könyvében azt állítja (azt nem mondanánk, hogy különösen érvel mellette), hogy a szövegeknek önmagukban nincs valódi jelentésük (*der wirkliche Sinn*), ezt az olvasóknak minden olvasás alkalmával egyénileg kell előállítaniuk. Ebből adódóan a szöveget minden egyes alkalommal más- és másképpen interpretáljuk, és egészen bizonyosan másként, mint ahogy a szerzője eredetileg értette. Az interpretáció folyamatában az interpretáló személy kulturális horizontja összeolvad a szöveg horizontjával (*Horizontverschmelzung*).⁴⁸

Ahogy Philippe megjegyzi, mindez igaz lehet, amikor például egy jogszabályt alkalmazunk egy különös esetre, de a történeti interpretáció esetében egész biztosan hamis.⁴⁹ Egy szöveg értelmének rekonstrukciója lehet vitatható (ha töredékes vagy egy holt nyelven íródott), de éppen ez jelzi, hogy ilyenkor *is* beszélhetünk helyesről és helytelenről, vagyis feltételezzük, hogy van (volt) valamilyen objektív értelem. Gadamer hibájának forrása – véli Philippe –, hogy az interpretáció célja nem a pusztán megértés, hanem az *egyértés* a szöveggel. Hogy ez mennyire abszurd – állítja Philippe –, például abból látható, hogy az

⁴⁷ Philippe, Herman: *Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation*. Princeton UP, Princeton – New Jersey, 1998, 385.

⁴⁸ Gadamer, Hans-Georg [1960]: *Igazság és módszer*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003.

⁴⁹ Philippe: i. m. 408.

Odüsszeiát megértjük anélkül, hogy egyetérténénk Homérosszal abban, amit a görög istenekről mond.

Számos analitikus filozófus úgy gondolja: a nem analitikus hagyományhoz tartozó filozófusok nagy része álfilozófiát (*pseudo-philosophy*) művel. Nicholas Rescher egy helyen így határozza meg az álfilozófiát:

„[...] olyan megfontolások, amelyek filozófiaként lépnek színre, de nem helyénvalók, inkompetensek, nélkülözik az intellektuális komolyságot, és az igazság keresése iránti elkötelezettség elégtelenségét tükrözik.”⁵⁰

Majd többek között Derrida extrém dekonstruktivista követőit említi példaként:

„Nincs értelme kidolgozott szöveghálókat fonni annak bizonyítására, hogy a szövegek nem kaphatnak stabil interpretatív értelmet. Ha a szövegek semmilyen meghatározott üzenet közvetítésére sem képesek, akkor világos, hogy nincs értelme az olyan próbálkozásoknak, amelyek ezt a tanulságot szövegek révén próbálják közvetíteni.”⁵¹

Nem azért idéztük ilyen részletesen bizonyos analitikus beállítottságú filozófusok bizonyos nem analitikus beállítottságú filozófusokról alkotott véleményeit, hogy felháborítsuk nem analitikus olvasóinkat, és bátorítsuk az analitikusokat, hanem csak azt az igen sajnálatos tényt akartuk illusztrálni, hogy mennyire kettészakadt a filozófia analitikus és kontinentális típusú mozgalmakra.

E szakadék – véleményünk szerint – szélesebb és áthidalhatatlanabb, mint amennyire elsőre látszik. Sajnos ugyanis már nem arról van szó, hogy a két hagyomány vitatkozna egymással arról, hogy bizonyos jelenségeket melyik hozzáállással ragadhatunk meg adekvátábban. Nem is arról van már szó, ami még Carnap Heideggerhez való viszonyát jellemezte, hogy tudniillik Heidegger gyakran értelmetlenségeket mond. Ennél még súlyosabb a helyzet: az analitikus hagyomány számos filozófusa egyszerűen nem tartja filozófiának azt, amit a kontinentális hagyomány bizonyos prominensei, például Derrida, Merleau-Ponty, Lévinas, Richir és társaik művelnek.

Természetesen a kontinentális hagyományhoz tartozó szerzők egy része is hasonlóképp lesújtó véleménnyel van az analitikus filozófiáról. Persze igen nehéz olyan nem analitikus szerzőt találni, aki valamilyen analitikus filozófusról írt volna (!), így amit mondani fogunk, az inkább az „amit a fülekbe sügnak” kategóriába tartozik. Ahogy látjuk: a kontinentális hagyományhoz tartozó filozófusok szerint az analitikus filozófia legnagyobb hiányossága (természetesen az intellektuális felsőbbrendűségi érzésen kívül) az, hogy a problémáknak túlzottan technikai jellegű, túlzottan részletekbe menő megoldásait nyújtják, és így valahogy „a dolog lényege” vész el. Továbbá: az analitikus filozófiának végső soron semmi köze nincsen az „élethez”, kevésbé életszagú, mint kontinentális

⁵⁰ Rescher, Nicholas: *Pseudo-philosophy*. In Ted Honderich (ed.): *The Oxford Companion to Philosophy*. Id. kiad. 765.

⁵¹ Uo.

társa. A magunk részéről – de ennek most nincs különösebb jelentősége – nem tartjuk jogosnak e kritikát.

Mindenesetre: ahhoz, hogy megértsük az analitikus és a nem analitikus filozófusok egymást elutasító magatartását, rá kell térnünk az analitikus filozófia harmadik, talán legfontosabb karakterisztikumának ismertetésére.

3.

Úgy gondoljuk, az analitikus filozófia legmeghatározóbb megkülönböztető jegye az, hogy az analitikus filozófia az *egyetlen* olyan kortárs filozófiai mozgalom, amely a klasszikus filozófiai problémákkal abban az értelemben foglalkozik, hogy megoldást igyekszik találni rájuk. Sőt, e sorok szerzői úgy gondolják: a klasszikus episztemológiai kérdésekkel („Mi a tudás?”, „Hogyan kell a külvilágra vonatkozó hiteinket igazolni?”, „Mit észlelünk közvetlenül?”, „Hogyan lehetséges cáfolni a szkepticizmust?” stb.), a klasszikus metafizikai kérdésekkel („Mi az okság?”, „Milyen viszony áll fenn az elme és a test között?”, „Mi egy természettörvény?”, stb.), klasszikus etikai kérdésekkel („Mi a jó?”, „Mi a helyes?” stb.) úgyszólván *kizárólag* az analitikus filozófia foglalkozik.

Úgy gondoljuk továbbá, hogy az előzőekből fakadóan az analitikus filozófia viszonya a filozófia történetéhez szintén speciális. Az analitikus filozófusok legnagyobb része úgy gondolja ugyanis, hogy ő személy szerint egy Platónról induló nagy párbeszéd részese, ugyanis végső soron ugyanazokkal a problémákkal foglalkozik, mint maga Platón, Descartes, Locke vagy Kant. Úgy tekint e szerzőkre, mint akiknek a kortárs vitákban is releváns mondanivalójuk van. E perspektívából nézve azt lehet mondani: az analitikus filozófia nem 1912-ben kezdődik, és nem is 1900-ban, hanem akkortól, amikor az első olyan filozófus a porondra lépett, akinek volt valamilyen releváns mondanivalója egy filozófiai probléma megoldását illetően, és valamilyen fogalmi-logikai megfontolással támasztotta alá mondanivalóját.

Nem szeretnénk, ha valaki félreértene állításunkat. A régi szerzőknek a hermeneutikai mozgalom filozófusai szerint is fontos mondanivalójuk van a számunkra. A különbség a filozófiatörténet hermeneutikai és analitikus megközelítés között mégis rendkívül nagy. A hermeneuták szerint Platón (helyes) megértése során saját előfeltevéseinket hozzuk játékba, és ezáltal Platón (helyes) megértése során végső soron *önmagunkat* ismerjük meg. (Talán emiatt beszél Gadamer horizont-összeolvadásról). Az analitikus filozófus ennél egyszerűbben és a józan észhez talán közelebb álló módon látja a dolgot. Azt gondolja ugyanis, hogy – ha nem is minden további nélkül, de – Platón műveinek olvasása és értelmezése során *magának* Platónnak a gondolataihoz férünk hozzá, vagyis Platónról nem önismeretet tanulunk, hanem például az univerzálé-probléma egy igen erős és mai napig védhető megoldási javaslatát.

Összefoglalva: azt állítjuk, a legjelentősebb különbség az analitikus és a nem analitikus megközelítés között az, hogy míg az analitikus filozófusok – elfogadva a *philosophia perennis* eszméjét – úgy gondolják, hogy a filozófiai tevékenység történeti kontextustól függetlenül megragadható problémákra adható megoldásokat keres, addig valamennyi nem analitikus tradíció hívei (a

hermeneuták, fenomenológusok, pragmatisták, dekonstruktivisták) valamiért *felhagytak* a klasszikus filozófiai problémák megoldási kísérleteivel.

Érdeemes persze azt is látni, miért gondolják a nem analitikusok úgy, hogy nekik (immár) nem kell foglalkozni a klasszikus filozófiai problémákkal, hanem ehelyett valami *mással* kell foglalkozniuk. Richard Rorty, az analitikus filozófia elleni hadviselés talán leghangosabb élharcosa épp ez alapján különbözteti meg a két hagyományt:

„Noha a mai analitikus filozófia poszt-positivistának nevezi magát, az az elképzelés, hogy a filozófia valamilyen ahistorikus, formális »struktúra« elemzése» vagy »leírása« volna – ami [...] Russell, Carnap és Ryle számára egyformán irányadó –, ma is eleven. Mégis, csupán elvétve találkozunk ennek az állításnak a metafizikai igazolásával vagy kidolgozásával. Az analitikus filozófusok nem sokat törődnek a munkájuk alapjául szolgáló előfeltevések meghatározásával vagy megvédésével. Az »analitikus« és »nem-analitikus« filozófia közti jelenlegi szakadék csaknem tökéletesen egybeesik azzal, ami a saját tevékenységükre vonatkozó történeti-metafizikai reflexiókra hajlamos filozófusokat elválasztja azoktól a filozófusoktól, akiket mindez nem érdekel.”⁵²

Rorty ezzel tulajdonképpen azt állítja, hogy az analitikus filozófus naiv, nem észleli ugyanis azt, hogy nem vagyunk képesek filozófiai igazságokat mondani, minden a perspektívákon múlik, majd így folytatja:

„Ezzel szemben, »nem-analitikus« oldalról tekintve, a felismerés, hogy az ilyenfajta igazság számunkra elérhetetlen, elegendő ok arra, hogy felhagyjunk régebbi ambícióinkkal.”⁵³

És íme, egy teljesen nyílt színvállás a nem analitikus oldalról, immár nem Rortytól:

„Itt válik aztán világossá, hogy az igazság hagyományos felfogásának szellemében megfogalmazott »Mi az igazság?«, »Kinek van végül is igaza?« kérdések – semmiek. Természetesen nem arról van szó, hogy »elemi« állítások esetében ne lehetne megállapítani, hogy azok vajon megfelelnek-e a »tényeknek«. [...] A kérdés [ugyanis] éppen a *beállítódások* igazsága. [...] S pontosan ez a kérdés vált semmissé. Perspektíva kérdése az egész, ahogyan két egymással szembenálló etnikai, vallási vagy érdekcsoport is meg van győződve a maga igazságáról, mely nem egyeztethető össze a szembenálló fél igazságával.”⁵⁴

Természetesen eszünk ágában sincsen azt állítani, hogy Rorty neopragmatizmusa és Vajda (talán) posztmodernizmusa különösebben hasonlítana egymásra, de mindkettejük passzusa jól kifejezi: a nem analitikus filozófusok nagy

⁵² Rorty, Richard [1991]: A filozófia mint tudomány, mint metafora és mint politika. In uő: *Heideggerről és másokról*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 1997, 19–41, 33. sk.
⁵³ I. m. 34.

⁵⁴ Vajda Mihály: A kontinentális filozófia helyzete a 20. század végén. *Magyar Tudomány*, 2002/3, 294–295.

része szerint van valami alapvetően naiv abban, ha a filozófus úgy foglalkozik a filozófia nagy kérdéseivel, mint ahogyan hajdan a nagy elődök foglalkoztak.

Úgy érezzük, a probléma gyökeréhez értünk. Mindenekelőtt szögezzük le: magunk is úgy gondoljuk, hogy van valami iróniára okot adó bizonyos nagy filozófusok megnyilatkozásaiban, amikor úgy állítják be, hogy előttük eddig minden filozófus elhibázott valamit, nem vett számításba valamit stb., de majd az ő munkásságuk a helyes mederbe tereli a dolgokat. Úgy gondoljuk – bár erről természetesen nem végeztünk felmérést –, a kortárs analitikus filozófusok döntő hányada nem hiszi azt, hogy létezhet egy filozófiai probléma végérvényes, mindenki által elfogadható, mindenki számára megnyugtató megoldása. Csakhogy – és ez a döntő pont – abból, hogy nem hisz abban, hogy létezik végérvényes, mindenki által elfogadott megoldás, az analitikus filozófus nem arra következtet, hogy nem érdemes vagy felesleges kutatni az örök kérdéseket. Attól ugyanis, hogy nem léteznek végérvényes, mindenki számára megnyugtató megoldások a filozófiában, még létezhetnek jó és kevésbé jó, rossz és kevésbé rossz megoldási javaslatok.

Továbbá: az analitikus filozófusok számára annak is óriási a jelentősége, hogy világosan lássák: a különböző filozófiai elméletek mely premisszáik miatt futottak zátonyra, és e kérdéses premisszák feladásának milyen alternatívái vannak. Ezzel ugyanis arra nyílik mód, hogy megértsük bizonyos filozófiai problémák az *egész* fogalmi-logikai szerkezetét. Világosan lássuk azt, hogy (1) mely intuíciók vagy hitek együttes inkonzisztenciája kelt egy bizonyos filozófiai problémát, hogy (2) egy intuíció vagy hit feladása milyen következményekhez vezet, mennyire plauzibilis, mennyire nem. Úgy gondoljuk, az analitikus filozófia mostanra számos alapvető filozófiai problémának ismeri a teljes fogalmi-logikai szerkezetét, tudja, hogy a kérdéses problémának összesen hány logikailag lehetséges megoldása van, és hogy ezek milyen egyéb hiteket implikálnak.

Úgy gondoljuk tehát: amennyiben valóban nem lehetségesek a filozófiában végleges válaszok, ez a legtöbb, amire egy filozófia vállalkozhat. És ez olyan valami, aminek végiggondolására intellektuális becsületünk kényszerít.

Világkép és észleléseleméletek kapcsolata az analitikus filozófia történetében

Az érzékileg adottra épülő észleléseleméletek

Az analitikus filozófia Cambridge-ben kezdődött 1898 körül, Russell és Moore támadásával az idealizmus ellen. Russell fő célpontjai bizonyos logikai doktrínák voltak, amelyek az idealizmushoz kapcsolódtak, nevezetesen Hegel logikai monizmusa és Leibniz logikai monadizmusa, míg Moore elsősorban azzal foglalkozott, hogy megcáfolja az idealista metafizikák alaptézisét, az *esse est percipi* elvet, amelyre – többek között – az idealista észleléseleméletek is épülnek. Russell is elfogadta azonban Moore érveit, és mindketten olyan észleléseleméleti nézeteket dolgoztak ki, amelyek szerint az észlelés tartalma valami adottra irányul, ami független az észlelőtől, mind metafizikai, mind ismeretelméleti szempontból. Ezt a független entitást többféleképpen is nevezték, például érzetadatnak, szenzumnak, nyers érzetnek vagy „az adottnak”. Moore és Russell különféle észleléseleméleteit érzetadat-elméleteknek hívják (Russell elméleteit csak 1920-ig), az általánosság kedvéért azonban az ezekhez hasonló nézeteket „érzéki adottság elméleteknek” vagy „az érzékileg adottra épülő elméleteknek” fogom nevezni. Ezt többek között az indokolja, hogy bár Russell 1921-ben, *Analysis of Mind* című könyvében hivatalosan elvetette az érzetadat-elméletet, de továbbra is ragaszkodott ahhoz, hogy az észleléseknek van *közvetlenül adott és nem-fogalmi* eleme, azaz fenntartotta az elméletnek azt az alkotórészét, amely döntően megkülönbözteti a rivális idealista-racionalista észleléseleméletektől, például Hegelétől, amely szerint nincs ilyen elem.

Az érzékileg adottra épülő elméletek szerint az észlelési állapotoknak három összetevőjük van: az észlelés alanya, az észlelés közvetlen tárgya, ami érzékileg adott, és az észlelés közvetett tárgya, a külvilág tárgyai. Az ilyen elméletek fő típusait megkülönböztethetjük aszerint, hogyan értelmezik ezeket az elemeket, illetve egymáshoz való viszonyukat.

Az érzékileg adott fogalmát, illetve az adott és az észlelő viszonyát a következőképpen jellemezhetjük: az érzékileg adott az, ami az észlelő által észlelt fenomenális tulajdonságokkal rendelkezik. Az érzékileg adott lehet *metafizikailag független* az elmétől, ez azt feltételezi, hogy az észlelés *aktusa* független az észlelés *tárgyától*, vagy lehet *metafizikailag elme-függő*: ilyenek például azok az *adverbialista* elképzelések, amelyek szerint az érzékileg adott az észlelési *állapot*, tehát az észlelő *elméjének* egy *állapota*. Emellett az érzékileg adott *episztemológiailag független* az elmétől: a megismerésére irányuló aktus vagy tevékenység *nem alkotórésze* a természetének. Amikor az elme tudatában van az adottnak, akkor *passzívan felfogja* azt, és *közvetlen szemlélettel ismeri meg* a természetét, bár-

mifajta intellektuális tevékenység (összehasonlítás, kategorizálás, következtetés) nélkül.

Hegel és a brit idealisták, például Bradley egyaránt tagadták, hogy létezne érzéki adottság. Másfelől az ilyen entitások létezéséből indul ki számos észleléselemélet, Hume-tól Mill-en keresztül Mach-ig, illetve Russell és Moore mellett számos más 20. századi empirista nézetig, mint például Broad, Price vagy Ayer elméletéig.

Az érzéki adottságból kiinduló észleléseleméletek képviselői mindannyian bizonyosnak tekintették az adott létezését, mi több, a legbiztosabb empirikus ténynek, amiről csak tudásunk lehet; a fő metafizikai kérdés számukra a külvilág, az észlelés közvetett tárgyainak ontológiai státuszára vonatkozott.¹ Ez a kérdés azonban szorosan kapcsolódik az észlelés közvetlen és közvetett tárgya közötti viszony ismeretelméleti aspektusához – nevezetesen ahhoz, hogy az érzéki adottságra vonatkozó tudásunktól hogyan jutunk el a külvilágra vonatkozó tudáshoz.

Három fő alternatívát különböztethetünk meg: az észlelő az érzéki adottságból, az észlelés tárgyából kiindulva vagy (a) következtet a külső fizikai tárgyak létezésére és tulajdonságaira, vagy (b) feltételezi a külső fizikai tárgyak létezését, vagy (c) megkonstruálja a külső „fizikai” tárgyakat, az észlelés tartalmát.

(a) Az első eset, amikor az adottságra vonatkozó tudásunktól kiindulva *következtetünk arra*, hogy milyen külső tárgyakat észlelünk, közvetlen realista vagy reprezentatív realista nézetekkel járhat együtt. Az előbbi szerint az érzéki adottság *azonos* valamilyen fizikai tárgy felszínével², az utóbbi szerint az érzéki adottság valamilyen külső fizikai tárgy okozza, amelyet *reprezentál*.³

(b) A második nézet hívei, az ún. *józan ész realisták* szerint csak *feltesszük*, hogy létezik egy, az elmétől független fizikai világ, jobban mondva *nem kételkedünk* ebben. Ugyanis nem tehetünk mást, nem vagyunk képesek tartósan kételkedni az elmefüggetlen világ létezésében, annak ellenére, hogy közvetlen tapasztalatainkból kiindulva nem vagyunk képesek *érvényesen következtetni* erre. Hogy ez a természetes meggyőződésünk, ellenállhatatlan hajlamunk arra, hogy higgyünk az elménktől független külvilág létezésében, *tudásnak* számít-e vagy sem, vitatott kérdés. (Hume szerint nem, Reid és Moore viszont – különböző érvek alapján – amellet érvelt, hogy igen.⁴)

(c) Az észlelés közvetlen és közvetett tárgya közötti viszonytal kapcsolatos harmadik nézet a *konstruktivizmus*, amely szerint a külső tárgyakat a közvetlenül észlelt tárgyakból, az érzéki adottságból *konstruáljuk*. Különbséget tehetünk a

¹ Az „én”-re vonatkozó nézeteikkel itt nem foglalkozom.

² Vö. például Moore, G. E. [1918–1919]: *Some Judgements of Perception*. In *Philosophical Studies*. Routledge, London, 1958.

³ Russell, B. [1912]: *A filozófia alapproblémái*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1996.

⁴ Hume, D. [1739]: *Értekezés az emberi természetről*. Gondolat, Budapest, 1976; Reid, T. [1764]: *An Inquiry into the Human Mind: on the Principles of Common Sense*. Edinburgh UP, Edinburgh, 2000; G. E. Moore [1925]: *A józan ész védelmében; A valóság fogalma*. In uő: *A józan ész védelmében és más tanulmányok*. Magyar Helikon, Budapest, 1981.

konstruktivizmus két válfaja között, amelyeket „occamista”, illetve „anti-metafizikus” konstruktivizmusnak nevezhetünk. Az előbbi legfontosabb képviselője Russell volt az ún. „Külvilág-program” időszakában,⁵ az utóbbié Carnap az *Aufbauban*.⁶ A két változat közötti különbség lényege a konstruktivista módszerhez való viszonyuk, illetve a módszer alkalmazásának célja tekintetében áll fenn. Russell célja, Occam híres maximájának megfelelően,⁷ a létezők számának minimalizálása volt. Módszere, „a következtetett entitások helyettesítése logikai konstrukciókkal”⁸, azt a célt szolgálta, hogy meghatározza a teljes ontológiához szükséges létezők minimális halmazát, és egyben azt is lehetővé tette, hogy a fizikai tárgyak létezésére vonatkozó metafizikai kérdést *felfüggeszük*. Carnap viszont a konstrukciók módszerét arra használta, hogy *minden* metafizikai kérdést kiiktasson, jelentés nélkülinek nyilvánítsa. Noha az empirikus fogalmakat a tapasztalatból kiindulva konstruálta meg, ez nem jelenti azt, hogy ontológiai értelemben fenomenalista lett volna; nem állította, hogy az érzékileg adott⁹ az igazi vagy elsődleges létező. (Annál is kevésbé, mivel már az *Aufbauban* is több helyen állította, hogy az empirikus fogalmak rendszerét *fizikai tárgyakra* vonatkozó állításokra alapozva is fel lehet építeni.) Russell másfelől soha nem állította, hogy az ontológiai kérdések – például hogy az érzetadatok vagy a fizikai tárgyak léteznek-e – *értelmetlenek* lennének.

Ami a metafizikát illeti: az észlelés közvetlen és közvetett tárgyai közötti viszony fenti elméletei a következő nézetekkel kapcsolódtak össze a külvilág értelmezésére vonatkozóan: a közvetlen és a reprezentatív realizmus a fizikai világ realista értelmezésével járt együtt, az occamista konstruktivizmus felfüggesztette a fizikai világ valóságosságára vonatkozó kérdést, az antimetafizikus konstrukcionizmus pedig értelmetlennek nyilvánította.

Mindezen elképzeléseknek megvannak a maguk karakterisztikus problémái, gyenge pontjai. Itt csak néhány fontosabbat említenék meg. A közvetlen realizmus legfőbb problémája a téves észlelések, az illúziók és hallucinációk értelmezése. A reprezentatív realizmus esetében elsősorban a reprezentáló viszony érvényességének az igazolása problematikus, azaz annak a bizonyítása, hogy a közvetlenül adódó érzéki tárgyak észleléséből jogosultan vonhatunk le következtetéseket a külvilág állapotára nézve. A józan ész realista elképzelése nem ad magyarázatot az érzékileg adott és a külső tárgyak kapcsolatáról, nincs elmélete ennek a kapcsolatnak a természetéről. A fenomenalista konstruktivizmusok közös problémája, hogy úgy tűnik, szolipszizmus következik belőlük.

Ezek mind súlyos problémák az adott és a külvilág viszonyával kapcsolatban, azonban mégsem ezek bizonyultak döntőnek – nem érték el azt a kritikus tömeget, amely elvezetett volna az érzékileg adottból kiinduló észleléseleméleti

⁵ 1915 körül. Ennek a programnak a reprezentatív műve az *Our Knowledge of the External World* című előadássorozat. Lásd Russell, B. [1915]: *Our Knowledge of the External World*. W. W. Norton, New York, 1929.

⁶ Carnap, R.: *Der Logische Aufbau der Welt*. Springer, Berlin, 1928.

⁷ „Ne szaporítsd szükségtelenül a létezőket.”

⁸ Russell, B.: *Our Knowledge of the External World*. Id. kiad. 155.

⁹ Amit az *Aufbauban* Gestalt-komplexumokként értelmezett.

modell elutasításához. Ami ténylegesen az „érzéki adottság elméletek” elvetését eredményezte, az valami más volt, nevezetesen annak a meggyőződésnek a megrendülése, hogy *egyáltalán létezik* bármi, ami közvetlenül érzékiileg *adott*. Az 1930-as évektől kezdődően egyre többen kérdőjelezték meg, hogy léteznek érzet-adatok, illetve közvetlenül adott érzéki minőségek.¹⁰ Az alábbiakban két átfogó megközelítést fogok vizsgálni az észlelés és a metafizika összefüggő témáival kapcsolatban, amelyek az érzékiileg adottból kiinduló századeleji elméletek visszaszorulása után váltak dominánssá. Az egyiket nevezhetjük *naturalista*, a másikat *terapeutikus* megközelítésnek.

Az elme és a világ naturalista megközelítései

A naturalistákat két csoportba lehet sorolni. Egyfelől vannak olyan materialisták, akik elutasítják mind a fenomenális tárgyak, mind a fenomenális tulajdonságok létezését, azon az alapon, hogy ezek nem lehetnek a természeti/fizikai világ lakói. Az ilyen álláspont képviselői többnyire *nem közvetlenül* érvelnek az érzékiileg adott létezése ellen. Ehelyett függetlenül érvelnek valamilyen materialista metafizika igazsága mellett, majd olyan észleléseleméleteket, illetve az észlelési tapasztalat olyan meghatározásait javasolják, amelyek lehetővé teszik, hogy a tapasztalatot a fizikai világ részeként értelmezzük. Az ilyen elméletek egyfelől elkerülnek minden utalást az érzékiileg adottra, másfelől tisztán materialista fogalmi keretben fogalmazódnak meg, és képviselőik állítása szerint az észlelés minden releváns vonását megragadják. Így ezek az elméletek mondhatni ignorálják a tapasztalatot. Legfontosabb reprezentásaik szerintem a következők: (1) a Smart által képviselt adverbializmus, (2) az Armstrong-féle intencionalista vagy hit elmélet, (3) Feyerabend és Rorty eliminativizmusa.¹¹ Nézzük sorban.

I. (1) Az *adverbializmus*, vagy más néven az észlelés *határozói elmélete* elutasítja a tapasztalat tárgyiasítását, *reifikálását*. Smart *materialista* adverbializmusa¹² szerint a tapasztalati minőségek, például a fájdalomérzet vagy a piros szín nem *fenomenális tárgyak* tulajdonságai, hanem az *észlelő* állapotainak jellemzői, *módusai*; ezt pedig összekapcsolja azzal a materialista állítással, hogy az észlelési

¹⁰ Lásd például Wittgenstein, Austin, Barnes vagy Sellars érveit. Wittgenstein, L. [1953]: *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz, Budapest, 1992; Austin, J. L.: *Sense and Sensibilia*. Oxford UP, Oxford, 1962.; Barnes, W. F. H.: *The Myth of Sense-Data*. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 45., 1944–1945, 89–117; Sellars, W.: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. In Feigl, H. - Scriven, M. (eds.): *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 1., Minneapolis, 1956, 253–329. Újranyomva: *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Harvard UP, Cambridge, Massachusetts, 1997.

¹¹ Armstrong, D. M.: *A Materialist Theory of Mind*. Routledge and Kegan Paul, London, 1968; Feyerabend, P.: *Materialism and the Mind-Body Problem*. *The Review of Metaphysics*, 17/1963; Rorty, R.: *In Defence of Eliminative Materialism*. *Review of Metaphysics*, 24/1970.

¹² Az adverbializmus *általában* önmagában nem utasítja el az érzékiileg adottat, tehát azt, hogy az érzéki tapasztalatoknak lehet közvetlenül adott érzéki minőségük. Smart materialista adverbializmusa azonban igen.

állapotok agyi állapotokkal azonosak, valamint azzal is, hogy nem ismerjük meg közvetlenül az érzéki minőségek természetét. Így a Smart-féle adverbializmus szerint például annak, hogy valaki valami pirosat lát, a helyes leírása nem az, hogy az illető egy piros fenomenális *tárgyat* (érzetadatot) lát, hanem hogy *pirosan* lát, azaz olyan agyi állapotban van, mint amelyet bizonyos fajta külső tárgyak okoznak (nevezetesen meghatározott felszíni tulajdonságokkal rendelkező tárgyak, mint például érett paradicsomok, postaládák stb., azaz „piros” tárgyak).¹³

(2) Az észlelés egy ismert *intencionalista*, más néven *hit-elmélete* szerint, amelyet David Armstrong dolgozott ki,¹⁴ az észlelések kizárólag hitek elsajátításai, amelyeknek a tartalma (amire vonatkoznak) valamilyen külső tárgy vagy tulajdonság. Az észlelés „transzparens”: nem vesz részt benne semmilyen érzéki közvetítő, érzetadat vagy érzéki tapasztalati minőség. Például egy piros tárgyat észlelni *nem más, mint* arra a hitre szert tenni, hogy egy bizonyos felszíni tulajdonságokkal rendelkező tárgy van az észlelő előtt. Az „úgy tűnik, valami piros van előttem” észlelési beszámoló jelentése az, hogy *azt hiszem*, hogy valamilyen piros tárgy van előttem, ahol a pirosság külső fizikai tárgyak felületi tulajdonsága.

(3) Az *eliminativista* nézet szerint az érzeteket nem lehet redukálni fizikai (agy-idegrendszeri) állapotokra, tulajdonságokra. De nem is kell: az érzetkifejezéseket és az érzetekre vonatkozó elméleteket a tudományos diskurzusból teljes egészében ki fogja majd iktatni valamilyen jövőbeli idegtudományi elmélet, amely hiánytalanul le fogja írni az észlelési állapotokat és folyamatokat úgy, hogy egyáltalán nem hivatkozik érzéki minőségekre. Mivel ezzel az új elmélettel egyelőre még nem rendelkezünk, az eliminativisták nem foglalkoznak azzal, hogy valamilyen kidolgozott észleléselemélettel álljanak elő.

Mint a fenti leírások megmutatják, mindezek az észleléseleméleti elképzelések *ignorálják* az érzéki tapasztalatokat. Nem feltétlenül tagadják, hogy az észlelések során valamiféle érzéki tapasztalatra is szert teszünk, de azt állítják, hogy a tapasztalat *nem játszik szerepet* az észlelésben, akár hiányozhatna is.¹⁵

II. Az érzékileg adottat ignoráló elméletek dominanciája után, az 1970-es évektől kezdődően újra megerősödött az a nézet, mely szerint az észlelésnek lényeges eleme, hogy van valamilyen fenomenális karaktere, fenomenális alkotórésze.¹⁶ Ezek az új elméletek, bár rehabilitálták az érzékileg adottat, abban különböznek az érzékileg adottból kiinduló régebbi elméletektől, hogy naturalisták; azaz az érzékileg adottat megkísérelték beilleszteni valamilyen naturalista metafizikai keretbe.¹⁷ Az érzékileg adottból kiinduló múlt század

¹³ Smart, J. J. C.: Sensations and Brain Processes. *Philosophical Review*, 68/1959. 141–156; uő: *Philosophy and Scientific Realism*. Routledge and Kegan Paul, London, 1963.

¹⁴ Armstrong: i. m.

¹⁵ Többnyire azt is állítják, hogy *nincs közvetlen tudásunk* tapasztalataink érzéki minőségéről.

¹⁶ Nagel 1974-es tanulmánya nagy hatással volt a fenomenális elem rehabilitálására. Lásd Nagel, T.: Milyen lehet denevérnek lenni? *Vulgo*, 2004/2., 3–11.

¹⁷ Természetesen ez a jellemzés nem illik minden közelmúltbeli érzéki adottság elméletre, vannak új, nem naturalista nézetek is; a leírás a meghatározó trendet próbálja megragadni.

eleji elméleteknek ez nem volt elsődleges céljuk. Voltak persze olyan javaslatok, amelyek megpróbálták az érzékileg adottat fizikaiként értelmezni, például Russell és Moore bizonyos elképzelései ilyenek, de a naturalizálás vagy fizikalizálás nem volt a korai érzetadat-elméletek kitüntetett célkitűzése.

Ilyen új, az érzékileg adottat reálisnak tekintő naturalista elméletek egyfelől (4) a ráépülési fizikalizmus¹⁸ különféle verziói, másfelől (5) az a naturalista dualizmus, amelyet Chalmers¹⁹ képvisel. Az előbbieket azt állítják, hogy az érzetek, érzéki tapasztalatok az agyi-idegrendszeri állapotokra épülnek rá. Ezt a tézist egyesek az agy-érzet viszonytal kapcsolatos agnoszticizmussal is párosítják (Nagel és McGinn²⁰), mások (pl. Horgan²¹) nem ilyen pesszimisták. Abban a tekintetben is megoszlanak a vélemények, hogy a materializmusnak meg kell-e követelnie, hogy a ráépülés szükségszerű legyen – azaz, ha egy agyi állapottal együtt jár egy bizonyos érzetállapot, akkor „minden lehetséges világban” együtt kell járnia azzal –, vagy elégséges a kontingens ráépülés is, amely szerint elég, ha csak az aktuális világban járnak együtt. (A szükségszerű ráépülés megkövetelése mellett szól, hogy a kontingens ráépülés szerint *lehetséges*, hogy egy érzet nem jár együtt azzal az agyi állapottal, amellyel *ténylegesen* együtt jár, ezt pedig kézenfekvő úgy értelmezni, hogy az agyi állapot az aktuális világban sem határozza meg az érzetet, csak (állandóan) együtt járnak – ez pedig dualista elképzelés.) A Chalmers-féle dualizmus a szükségszerű ráépüléssel definiálja a materializmust, amelynek a fennállását tagadja.

Akárhogy is, mivel nincs *fogalmi kapcsolat* az agyi-fizikai tulajdonságok és a tapasztalati minőségek között, nincs *magyarázatunk* arra, *hogyan* és *miért* kapcsolódnak bizonyos agyi állapotokhoz bizonyos fajta tapasztalatok, illetve hogy egyáltalán miért keletkeznek tapasztalatok agyi állapotokból. (Erre a fizikai és a tudati jelenségek magyarázata közötti ugrásra utal a „magyarázati szakadék” fogalma, amelyet Levine vezetett be.²²) Egyes filozófusok szerint ez a szakadék a fizikai jelenségek és tapasztalatok között áthidalhatatlan: szerintük soha nem leszünk képesek *megérteni* vagy *megmagyarázni*, hogy a tapasztalatok *hogyan* és *miért* keletkeznek az agyból. Közülük van, aki úgy véli: abból, hogy ezt nem tudjuk megmagyarázni, nem következik, hogy a tapasztalatok ne származnának *ténylegesen* az agyból, azaz hogy az érzetek függetlenek lennének az agyi állapotoktól, hogy ne épülnének rá agyi állapotokra. Más szóval szerintük a „maga-

¹⁸ A ún. ráépülési viszony (*supervenience*) szerint ha tulajdonságok egy halmaza ráépül egy másikra, akkor az előbbieket eloszlatása nem változhat anélkül, hogy az utóbbiak ne változnának. Így az alapul szolgáló tulajdonságok meghatározzák a rájuk épülő tulajdonságokat, de nem feltétlenül azonosak velük.

¹⁹ Chalmers, D. J.: *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford UP, Oxford, 1996.

²⁰ Nagel: i. m.; McGinn, C. [1989]: Megoldható-e a test-lélek dualitásának a rejtélye? *Gond*, 1999, 184–204.

²¹ Horgan, T.: Nonreductive Materialism. In R. Warner – T. Szubka (eds.): *The Mind-Body Problem*. Blackwell, Oxford, 1994.

²² Levine, J.: Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64/1983, 354–361.

rázati szakadék” létezése önmagában nem implikál „ontológiai szakadékot”, ontológiai különbséget az érzetek és az agyi állapotok között. Ez például Nagel és McGinn nézete.²³ Vannak ugyanakkor olyan vélemények is, amelyek szerint abból, hogy nincs fogalmi kapcsolat az agyi tulajdonságok és a fenomenális tulajdonságok között, igenis következtethetünk arra, hogy ezek a tulajdonságok *ontológiailag függetlenek egymástól*. Ezt az álláspontot képviseli manapság David Chalmers,²⁴ aki szerint alapvetően kétféle tulajdonság van a világon, fizikai tulajdonság és érzéki minőség.

Az elme, a világ és az elme–világ viszony terápiás megközelítései

Az érzékileg adottra épülő századeleji észleléseleméletek másfajta alternatíváit nyújtják az ún. terapeutikus megközelítések. Az eddig említett nézetek mindegyike abból indult ki, hogy az elme és a világ egymástól elkülönült: az elme és a világ egymástól független természetére, illetve az elme és a világ viszonyára vonatkozó kérdések értelmesek. Azonban ezt a kiindulópontot el is utasíthatjuk. Gondolhatjuk úgy is, hogy ez egy téves kép, amely fogva tart bennünket: valójában az elme és a világ *nem* különül el egymástól. Ha ez így van, akkor az elme és a világ problémáját nem megoldani, hanem feloldani, felszámolni kell. A feladat eszerint az, hogy kigyógyuljunk abból a meggyőződésünkéből (rögeszménkéből?), hogy egyáltalán létezik a probléma, amelyet meg kellene oldani.

Többféle terápiás módszer is van. Szerintem három fő típust különböztethetünk meg, mégpedig *nyelvi-jelentéselméleti*, *pragmatikus*, illetve *konceptualista* terápiát. Ezek nem teljesen függetlenek egymástól, részben közös meglátásokon és érveken nyugszanak, mindazonáltal fontos szempontokból különböznek egymástól. Austint és Wittgensteint tekinthetjük a nyelvi-jelentéselméleti terápia legfontosabb képviselőinek, a legismertebb mai pragmatista, Richard Rorty és talán Hilary Putnam²⁵ legutóbbi nézetei is idesorolhatók, a konceptualizmus legfőbb alakja John McDowell. Ezek közül csak a konceptualista terápiáról fogok röviden szót ejteni, és ezen belül is csak McDowell nézeteiről. Ezt többek között az indokolja, hogy ez a terápiás módszer közvetlen kapcsolatban áll az észlelés elméletével, ami a többi terápiás stratégia esetében nem áll fenn.

McDowell terápiája, amelynek segítségével meg kellene szabadulnunk az elme és a világ viszonyára vonatkozó téves képünktől, az észlelési tartalom konceptualista felfogására épül. Az érzékileg adottból kiinduló elméletek többsége egyetért abban, hogy az elme és az adott, azaz az észlelés alanya és közvetlen tárgya, illetve az elme és a világ, az észlelés alanya és közvetett tárgya – ontológiailag és episztemológiailag – *függetlenek egymástól*. Ez a kiindulópont azonban

²³ Nagel: i. m.; McGinn: i. m.

²⁴ Lásd Chalmers: i. m.

²⁵ Lásd Wittgenstein: i. m.; Austin: i. m.; Rorty, R.: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton UP, New Jersey, 1979; Putnam, H.: *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*. Columbia UP, New York, 2000.

téves, állítja McDowell. Ahogy kantiánus terminológiájában megfogalmazza: a világ észlelésében az elme *receptivitása* és *spontaneitása* fogalmilag sem határolható el egymástól. Az észlelés *egész tartalma*, azaz *a világ*, mindig már eleve konceptualizált, fogalmak által rendezett. Nincs értelme az észlelési tartalom belül elkülöníteni egy adott nem-fogalmi részt, amelyet az elme (receptivitása) passzívan felfogna, illetve a spontaneitás hozzájárulását, amely a közvetlenül adott, nem-fogalmi tartalomra alkalmazná a fogalmakat.

Itt álljunk meg egy pillanatra! Úgy tűnik, az analitikus filozófia tett egy nagy kört, és visszaérkezett kiindulópontjához, egy olyan nézethez, amellyel *szemben* határozta meg magát eredetileg (legalábbis Cambridge-ben), nevezetesen a hegeliánus idealizmushoz. Nos, McDowell elismeri, hogy ami az észlelési tartalom konceptualista értelmezését illeti, nézetei hegeliánusak, azonban tagadja, hogy ez elkötelezné az idealizmus mellett. Szerinte az idealizmus-vád félreértésen alapul, ugyanis összefér, hogy

- (1) A világ a fogalmi szféráján *belül*, *nem kívül* van (konceptualizmus).
- (2) A világ *kívül* van az elmén (anti-idealizmus).

Érve két részből áll. Először megpróbálja bemutatni, miért tűnik meggyőzőnek, hogy a konceptualizmusból következik az idealizmus. Másodsorú vázolja, hogy szerinte hogyan lehet összebékíteni a konceptualizmust az anti-idealizmussal.

Nos: McDowell szerint annak a gondolatnak a meggyőző ereje, hogy a konceptualizmusból következik az idealizmus, abból a – téves – elképzelésből származik, hogy az elme receptivitása és spontaneitása egymástól elkülönült. Az elkülönültséget felteszik az adott hívei, de olyan filozófusok is, akik elvetették az adott létezését, például olyan „koherentisták”, mint Davidson vagy Sellars²⁶ is, akik szerint – legalábbis McDowell interpretációjában – az észlelésben csak az elme spontaneitása, fogalmi tevékenysége játszik szerepet. A tapasztalat, a stimulusuk passzív felfogása, detektálása csak *okási szerepet* játszhat az észlelés események kiváltásában, igazolási szerepet azonban nem. Kant pedig a legtöbb értelmező szerint szintén azt állította, hogy létezik érzékileg adott – az ő terminológiájában az érzéki sokféleség –, csak azt tagadta, hogy közvetlenül hozzáférhető lenne az észlelés révén; az érzéki sokféleséget az értelem mindig fogalmak (az a priori kategóriák és az empirikus fogalmak) alá vonja. Azaz, bár az érzékileg adott empirikusan nem különül el a tapasztalatban, a fogalmi elkülönültség fennáll. Márpedig *ha* úgy véljük, hogy a receptivitás és a spontaneitás elkülönült, *akkor* szinte automatikus az átmenet ahhoz a nézethez, hogy az észlelés tartalmának elme-független része az, amit a receptivitás passzívan felfog, az elme-függő rész pedig az, amit az elme spontaneitása, fogalmi tevékenysége „hozzáad”. És ha valaki azt állítja, hogy az észlelés egész tartalma fogalmi, „fogalmak által átjárt”, akkor ebből az észlelés egész tartalmának az elme-függősége, vagyis az *idealizmus* látszik következni.

²⁶ Vö. Davidson, D. [1983]: A Coherence Theory of Truth and Knowledge. In uő: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Clarendon Press, Oxford, 2001; Sellars: i. m.

McDowell konceptualizmusa szerint azonban az elme receptivitása és spontaneitása *nem különíthető el egymástól még fogalmilag sem*. Az észlelés egész tartalma mindig *már eleve* konceptualizált, fogalmak által rendezett, és *értelmetlen* elkülöníteni egy nem-fogalmi részt, ami közvetlenül adott a receptivitás számára, és egy fogalmi részt, amivel az elme spontaneitása járulna hozzá a tartalomhoz. Mindazonáltal ez nem jelenti azt, hogy a világ nincsen „kívül” az elmén. A világ fogalmi, a fogalmi tartományában helyezkedik el, de külső az elméhez képest. A racionalitás ugyanis McDowell szerint *nem* az elme belső, strukturális jellegzetessége, amely független a külső valóságtól. A világ *maga* rendelkezik racionális struktúrával, amely a valóság-hű észlelésben *feltárul*.

Ez különösen hangzik, de csak azért, mert egy olyan, mélyen beágyazott – újkori – természetfogalommal rendelkezünk, amely szerint a természet *a törvény szférája* (avagy az oksági folyamatok szférája), amelynek nincs racionális, fogalmi szerkezete, és amely körbezárja a fogalmi/racionális szféráját, mely az elmén belüli. Ez a (nem-fogalmi) természet lenne az észlelés tartalma. McDowell alternatív javaslata egy olyan természetfogalom, amely nem a fogalmi szférán kívül, hanem azon belül helyezkedik el, racionális és társadalmi feltételek által is meghatározott. Képzés (*Bildung*) révén szert tehetünk egyfajta *második természetre*, olyan képességekre, amelyekkel a – külső – racionális természetet észleljük, amelyek révén a racionális természet *feltárul* számunkra.

Konklúzió: naturalizmus vagy terápia?

Azt próbáltam illusztrálni, hogy a mai analitikus filozófiában kétféle rivális megközelítés dominál az érzéki tapasztalatra vonatkozó nagy metafizikai kérdésekkel kapcsolatban. Az egyik a naturalizmus, a másik pedig valamilyen terápiás hozzáállás. Ez pedig azt jelenti, hogy a következő dilemmával állunk szemben. Ha elfogadjuk a fizikalizmus valamelyik olyan változatát, amelyik ignorálja a tapasztalatot, akkor fel kell adnunk, vagy legalábbis erősen korlátoznunk kell a fenomenális tapasztalat valóságosságába vetett hitünket. Másfelől, ha a fizikai világ valóságosságával együtt fenntartjuk a fenomenális tapasztalat valóságosságát, akkor vagy agnoszticizmushoz jutunk az agy és a tapasztalat közötti viszonyra vonatkozóan (McGinn, Nagel), vagy valamilyen ad hoc dualizmushoz (Chalmers). Ha viszont McDowell terápiás stratégiáját fogadjuk el, akkor feladjuk vagy ignoráljuk a fizikai elméletek által leírt valóságot, a „Galilei-féle” természetet, „az ember és a világ tudományos képét”, és kizárólag „az ember és a világ manifeszt képére” (Sellars) szorítkozunk.²⁷ Véleményem szerint ezek egyaránt elfogadhatatlan következmények, így a naturalisták és a terapeuták vitája jelenleg holtponton áll.

²⁷ Ugyanez felhozható a többi, nyelvi vagy pragmatikus terápiával szemben is, ennek kifejtésére azonban itt nincs mód.

Párbeszéd a hitekről és az intencionalitásról*

A szereplőkről. Jed Jerry, Fred, Ned és egy sor olyan személy keveréke, akiknek neve egyáltalán nem hasonlít Jedére. Dan nézetei hasonlíthatnak Daniel Dennettéire.

JED: Sokat írtál a hitekről és az intencionalitásról, de mégis úgy tűnik számomra, hogy nem alkottál elméletet róluk. Úgy gondolom, a döntő kérdés ez: miként illeszkednek e jelenségek a természet rendjébe, azaz a fizikai rendbe. Erre pedig nem adsz egyértelmű választ.

DAN: Attól félek, nem értem, milyen fajta elméletet tartanál megfelelő válasznak.

JED: Hadd válaszoljak egy érvel, amely nemcsak azt mutatja meg, hogy miféle elméletre gondolok, hanem egy füst alatt azt is, hogy miért van szükségünk ilyenre. Az érv meglehetősen általános. Valójában nem támaszkodik semmilyen erős feltevésre. Figyelmeztetnelek kell azonban, hogy némiképp pongyola. Ez elkerülhetetlen, mivel számos olyan érvet sűrít egybe, amelyek egészen különböző álláspontok alapján vannak megfogalmazva.

DAN: A pongyolaság nem igazán zavar. Tehát rajta.

JED: Rendben. Először is, a viselkedést hitekkel, vágyakkal és hasonló mentális állapotokkal magyarázzuk. Másodsor, ezek oksági magyarázatok. Harmadsor, a hitek és társaik intencionális állapotok, vagyis szemantikai tartalmuk van. Negyedszer, tartalmuk - melyet rendszerint a hitet tulajdonító mondatok „hogy”-os mellékmondataiban írunk le - számít a magyarázat szempontjából. Az, hogy menekülök a tigrisek elől, ama hitemmel magyarázható, hogy a tigrisek veszélyesek, míg Jóska tragikus halálát azon hite magyarázza, hogy a tigrisek ártalmatlanok. Ha hitem tartalma megegyezne szegény Jóska hitének tartalmával, nem menekülnék a tigrisek elől; míg ha szegény Jóska azt hitte volna, amit én, még mindig élne. Ötödször, egy magyarázatban nem szerepelhetnek nem létező dolgok. Például az égés nem magyarázható a flogiszton eltávozásával, mivel flogiszton nem létezik. Így elérkeztünk az első konklúzióhoz, amely szerint a hitek valódi létezők, valódi tartalommal. Ezt nevezhetjük a hitekre és tartalmakra vonatkozó realizmusnak. Hatodsor, minden oksági kapcsolat fizikai. Ez persze nem azt jelenti, hogy minden oksági magyarázatot a fizika fogalmaival kell kifejezni. A gazdasági visszaesést magyarázhatjuk például a magas kamatlábakkal, jóllehet sem a „visszaesés”, sem a „kamatláb” nem fizikai fogalom. De a magyarázat csak akkor jó, ha megragad valamit a mélyebb szinten végbemenő fizikai folyamatokból. Hetedszer, a magyarázat és

* A dolgozathoz vezető kutatást az OTKA (T046757) támogatta.

a tartalom nem fizikai fogalmak. S immár levonhatom a konklúziót: ha egyszer a hit és a tartalom szerepelnek valódi oksági magyarázatokban, akkor megragadnak valami fizikait. Tehát fontos feladat, hogy rájőjjünk, miként teszik ezt. Meg kell mutatnunk, hogy a hitek miként képeződnek le fizikai struktúrákra, azaz megoldást kell kínálnunk a filozófia egyik nagy és régi problémájára, ti. a test-lélek problémára, legalábbis ami a hiteket illeti. S azt is el kell magyaráznunk, hogy fizikai fogalmakban mit is jelent tartalommal rendelkezni, mely újabb, de nem kevésbé fontos probléma. Nos, ez az, amit nem tettél meg.

DAN: Hát...

JED: Látod. Ez erős érv. Ha el akarod utasítani, olyan nézetekre kell támaszkodnod, amelyek vagy teljesen vadak, vagy nem vágnak egybe tanáiddal.

DAN: Nem ezért habozom. Csak azon tűnődöm, hogyan járnak el. Elismerhetem, hogy nincs elméletem az intencionális állapotokról, s elutasíthatom az iménti érvet, mely szerint szükségünk van egy effajta elméletre. De azt is megtehetem, hogy elfogadom az érvet, s megmutatom, hogy amit ezekről a kérdésekről írtam, igenis megfelelő elméletnek minősül.

JED: Pontosan ez a hozzáállás az, ami olyannyira zavaró írásaidban. Ha egyszer adott egy világosan megfogalmazott probléma, s vannak részletesen kimunkált megoldások a szakmában, a filozófusok elkötelezik magukat valamilyen megoldás mellett, hogy érveket sorakoztassanak fel mellette és riválisaival szemben. Te sokféle érvet hozol fel, de saját álláspontod kétértelmű marad. Korábban azt vallottad, hogy instrumentalista vagy a hitekkel és a tartalmakkal kapcsolatban, azután egyfajta realizmus hívének vallottad magad, újabban pedig azt állítod, hogy célod a realizmus megkérdőjelezése.

DAN: Azt hiszem, az efféle ingadozást nem lehet elkerülni, ha a problémákat kétes előfeltevések torzítják el, s így az ember nem fogadhatja el a szokásos válaszok egyikét sem, de álláspontját mégiscsak a szakmai zsargonban kell elmagyaráznia. Akárhogy is, végre eldöntöttem, hogyan válaszolok. Érved egyes premisszái megengednek egy erős és egy gyenge olvasatot. Erős értelemben az érv egy nagyon *sajátos* fajta elméletet követel meg, amellyel valóban nem rendelkezem. A gyenge értelemben véve az elméletek jóval tágabb halmazra jön szóba, s ebbe a tágabb halmazba saját elképzelésem is beletartozik. Ki fogom tehát mutatni a kétértelműségeket, majd elmagyarázom, miért utasítom el az erős olvasatot, s nézeteim miért vannak összhangban a gyenge olvasattal.

JED: Ha nem bánod, megpróbálom megjósolni, mi lesz az első lépésed. Az első premisszáról, amely szerint vannak hit-vágy magyarázatok, a következőket fogod mondani. Erős értelemben azt jelenti, hogy ezek valóban magyaráznak. Jóllehet kevésbé explicitek és világosak a tudományos magyarázatoknál, de kielégítenek minden ésszerű elvárást. A gyenge értelemben pedig azt jelenti, hogy gyakorlati célokra elég jók, de elméleti szempontból nem elég mélyek. Hadd figyelmeztesselek azonban, hogy ha csak a gyenge olvasatot fogadod el, nem kerülheted el az eliminativizmust. Semmi sem tekinthető valóságosnak, ami nem szerepel valódi magyarázatokban. Ha tehát a hiteknek és a vágyaknak nincs valódi magyarázó erejük, nem léteznek. Ez pedig eliminativizmus. Talán nem is bánod. Tudod, egyesek szerint titokban eliminativista vagy. Ha az vagy, valld be nyilvánosan. Ha pedig nem, menjünk tovább.

DAN: Ha valódi magyarázaton olyasmit értünk, ami valóban működik, nem pedig pusztán működni látszik, akkor nincs kifogásom az első premisszával szemben. Mielőtt azonban továbbhaladnánk, képzeld el a következőt. Megkínálsz borral és ásványvízzel. Azt mondom, hogy vizet szeretnék, és a bor felé nyúlok. Mit akarok, bort vagy vizet?

JED: Ez nem dönthető el ilyen szegényes bizonyítékok alapján. Talán vizet kívánsz, de fellép valamilyen észlelési hiba, s ezért nyúlsz a borért. Vagy bort kívánsz, s pusztán nyelvbotlás, hogy nem ezt mondom. De miért érdekes ez?

DAN: Ha vizet mondok és vízért nyúlok, mindkettőt megmagyarázza, hogy vizet akarok. De ha vizet mondok és borért nyúlok, az egyiket nem-intencionálisan kell magyarázni, észlelési hibával, nyelvbotlással vagy valami mással. De mi dönti el, hogy valamit intencionálisan kell-e magyarázni? Ezen a ponton a racionalitás fogalmára kell hivatkoznunk. Vízért mondanom és vízért nyúlnom egyformán racionális, feltéve, hogy vizet szeretnék – s ezért mindkettőt magyarázható intencionálisan. De ha vízre vágyom, irracionális bort mondanom vagy borért nyúlnom. Ami irracionális, azt nem lehet intencionálisan magyarázni. Ez eddig rendjén van?

JED: Premisszám csak azt mondja ki, hogy vannak intencionális magyarázatok. Arról nem szól, hogy az intencionális magyarázatok mikor helyénvalóak. Ezért nem kell válaszolnom. De kíváncsi vagyok, miféle csapdát készülsz állítani nekem.

DAN: Az előbbieken alapján az intencionális magyarázatot két tényező határozza meg: a magyarázandó viselkedés jellege és a racionalitási feltevés. Ha a viselkedést adottnak vesszük, csupán egyetlen tényező korlátozza a megengedhető intencionális magyarázatok körét, a racionalitási feltevés. És ez a korlát gyakran nem elég szigorú ahhoz, hogy a szóba jövő intencionális magyarázatok körét *egyetlen* magyarázatra szűkítse le. Ha pedig több intencionális magyarázat lehetséges, s ezek más-más hiteket és vágyakat tulajdonítanak, azon személy intencionális állapotai, akinek viselkedését magyarázni kívánjuk, meghatározatlanok maradnak. Idézd fel ismét következtelen viselkedésemet. Mit akartam, vizet vagy bort?

JED: A meghatározatlanság pusztán episztemikus, azaz a bizonyítékok szűkösségéből fakad. Objektíve teljesen meghatározott, hogy mit szeretnél. Csak éppen túl keveset mondtál ahhoz, hogy eldönthessem. Ha ismerném a történet folytatását, válaszolhatnék. Ha elengeded a bort, s kifakadsz, „A fenébe, már nem tudom megkülönböztetni a bort és a vizet sem”, majd gyorsan megragadod a vizet, a helyzet egyértelművé válik.

DAN: Ha pontosan azt teszem, amit mondasz, az még nem dönti el a helyzetet. Mondjuk bort szeretnék, de tudom, hogy nagyon gyorsan berúgok, s vágyam, hogy józan maradjak, győzedelmeskedik. Ez a lehetőség nem zárható ki. Még mindig meghatározatlan, hogy mit is akarok.

JED: Ha több adatunk lenne, ezt a meghatározatlanságot is megszüntethetnénk.

DAN: Vagyis a következő játékot játszunk. Te újabb részletekkel bővíted a történetet, hogy kizárd a rivális értelmezést. Én pedig tovább bonyolítom ezt az értelmezést, hogy összeférjen a tényekkel. Ez patthelyzet. Csak úgy oldható fel,

ha újabb korlátokat vezetsz be a mentális értelmezések tulajdonítására. Például azt, hogy meg kell vizsgálni az agyamat, s az értelmezésnek össze kell férnie ennek eredményeivel. Ha ki akarod zárni az objektív meghatározatlanságot, valami ilyenfélére kell hivatkoznod. De az efféle hivatkozások erős előfeltevéseket követelnek meg. Márpedig azt mondtad, hogy nem támaszkodsz semmilyen erős előfeltevésre.

JED: De ilyen feltevések csak a meghatározatlanság kizárásához kellene. Premisszám védelmében nincs szükség ilyenekre.

DAN: Valóban nincs. Elfogadom premisszádat, mégpedig az erős értelemben. Más a helyzet a második premisszáddal, amely azt állítja, hogy az ilyen magyarázatok oksági magyarázatok. Az oksági magyarázat, gyenge értelemben, azt jelenti, hogy a magyarázat feltételezi, hogy a háttérben valamilyen oksági folyamat zajlik. Az erős értelemben vett oksági magyarázat ennél többet követel meg, nevezetesen az oksági mechanizmus leírását.

JED: Nem vagyok biztos benne, hogy értem. Ez elég homályos.

DAN: Homályosnak homályos, de van értelme. Mondjuk, azt akarjuk megmagyarázni, hogy Sárának miért kék a szeme. A hétköznapi – ha úgy tesszük, „népi genetikai” – magyarázat az lenne, hogy az anyja szemét örökölte. Ez semmit nem mond arról, hogy ez hogyan történt. Az oksági folyamatot pusztán feltételezi, de nem írja le. A molekuláris biológiai magyarázat viszont pontosan ezt teszi. Ez beszélne a szülők DNS-éről, a szem színét kódoló nukleotidláncok helyéről és működéséről stb. A megkülönböztetés valóban homályos. Gondolj a domináns–recesszív mintán alapuló mendeli magyarázatra. Hova sorolnánk ezt? A mechanizmusról többet mond a népi genetikánál, de kevesebbet a molekuláris biológiánál.

JED: Már dereng.

DAN: Mármost, az intencionális magyarázat nem ír le oksági mechanizmust. Pusztán azt mondja, hogy valaki azért tett így vagy úgy, mert ezt vagy azt hitte. Arról nem szól, hogy e hitek miként idézték elő a magyarázandó viselkedést. Talán érthetőbbé válik, ha a következőre gondolsz. Ha elhagysz bizonyos részleteket egy mendeli magyarázathoz, megmarad magyarázatnak, de immár csak népi genetikai magyarázat lesz. Ha azonban az intencionális magyarázathoz hagysz el részleteket, az megszűnik magyarázat lenni. Ezért gondolom úgy, hogy az intencionális magyarázat csupán a gyenge értelemben vehető oksági jellegűnek.

JED: Ezzel kiegyezem. Menjünk át a következő premisszára.

DAN: Inkább ugorjunk egyenesen az ötödik premisszára. Hiszen nyilvánvaló, hogy a hitek és a vágyak intencionális állapotok, s az is nyilvánvaló, hogy ezek tartalma releváns a magyarázat szempontjából. Az már kevésbé nyilvánvaló, hogy a magyarázatban csak valóságos dolgok szerepelhetnek.

JED: Na ne. Nem állíthatod azt, hogy a nem létező dolgok valódi magyarázó szerepet tölthetnek be. Emlékezz a flogisztonra.

DAN: A „valóságos” vagy „létező” különböző dolgokat jelenthet. A flogiszton példájából ez nem derül ki, mivel ez nem valóságos, akárhogy is értsük a „valóságos” szót. Csakhogy sokféle dolog van, aminek a státusza függ attól, hogy a szót pontosan hogyan is értjük. Gondolj az inerciális rendszerekre, az

ideális gázokra, a gravitációs középpontokra, az egyenlítőre s más effélékre. Ezek gyenge értelemben valóságosak, erős értelemben nem azok. Valójában elképzelhető, hogy kapcsolat áll fenn a létezés és az oksági magyarázat ereje között. Legalábbis néhány példa azt sugallja, hogy minél többet árulnak el az oksági mechanizmusokról azok a magyarázatok, amelyekben egy dolog szerepel, annál valóságosabbnak tartjuk azt. Talán az, hogy valamit milyen erős értelemben gondolunk létezőnek, összefügg azzal, hogy milyen erős értelemben okságiak azon magyarázatok, amelyek megemlítik.

JED: Kezdesz elkalandozni. Nos, elfogadod ezt a premisszát, vagy sem?

DAN: Gyenge értelemben elfogadom: a magyarázatban említett dolgoknak valamilyen értelemben létezniük kell, noha nem feltétlenül erős értelemben.

JED: Már sejtem, hogy mire utazol. Azt fogod mondani, hogy e premissza gyenge olvasata a korábbi premisszákkal együtt első konklúziómnak csupán a gyenge olvasatát alapozza meg, vagyis azt, hogy a hitek és a tartalmak csak gyenge értelemben valóságosak. Vagyis valóságosak, szemben a boszorkányokkal vagy a kristályszférákkal, de nem annyira valóságosak, mint az elektronok vagy a baktériumok. Tehát ezért ingadozol a realizmus kérdésében.

DAN: Pontosan ezért. És van két érvem amellett, hogy a realizmus gyenge változatát válasszam. Az első azon alapul, amit az imént említettem, ti. hogy a valamilyen dologgal kapcsolatos realizmus ereje összefügg azzal, hogy milyen erős értelemben okságiak az illető dolgot említő magyarázatok. A hit-vágy magyarázatok csak gyengén okságiak, így a hitek és tartalmak is csak gyenge értelemben valóságosak. A második érv az intencionális állapotok objektív meghatározatlansága, vagyis hogy a meghatározatlanság nem pusztán episztemikus. Ha objektíve meghatározatlan, hogy valaki milyen mentális állapotban van, az intencionális állapotok nem lehetnek nagyon valóságosak.

JED: De ezek az érvek elég gyengék. Az oksági magyarázat erőssége és a létezés foka közötti kapcsolat alig több, mint egy sejtés. A mentális állapotok objektív meghatározatlansága pedig nem bizonyított tény. Vagyis nem mutatod meg, hogy a hitek és tartalmak nem nagyon valóságosak. Változatlanul lehetséges, hogy semmivel sem kevésbé valóságosak, mint az elektronok vagy a baktériumok.

DAN: Valóban lehetséges, de jogom van azt állítani, hogy nincs így.

JED: Úgy vélem, rosszabb a helyzeted. Ha kitartasz amellett, hogy a mentális állapotok objektíve meghatározatlanok, még gyenge értelemben sem lehetsz realista velük kapcsolatban. Mégpedig a következő okból nem. Létezhetnek egymásnak ellentmondó intencionális magyarázatok, amelyek olyan mentális állapotokat tulajdonítanak valakinek, amelyekkel egyidejűleg nem rendelkezhet. Nem akarhatsz inkább bort, mint vizet, s ugyanakkor inkább vizet, mint bort. Ütközés esetén csak az egyik magyarázat lehet igaz. Ha fenn akarod tartani, hogy mindkettő egyformán jó, valódi instrumentalistává kell válnod, vagyis magyarázó és előrejelző eszközeidért többé nem vállalhatsz ontológiai vagy ismeretelméleti felelősséget. Az instrumentalizmus pedig antirealizmus. Tehát titokban valóban antirealista vagy.

DAN: Szerintem tévedsz e következményekkel kapcsolatban. Képzeld el egy törzset, amelynek nincs külön szava a szépre és a kerekre, csupán e tulaj-

donságok diszjunkciójára – a „szép vagy kerek”-re –, s ezt úgy nevezik, hogy „széres”. Tegyük fel, hogy van egy másik szavuk is, mellyel a csúnya vagy szögletes dolgokat jelölik, a „szértelen”. Tegyük fel továbbá, hogy nem sejtik, hogy e tulajdonságok diszjunktívák, valamint egymás tagadásaiként értelmezik őket. Aztán egyik nap rábukkannak valamire, ami szép, de szögletes, s így a „széres” és a „szértelen” egyformán alkalmazható rá. Megvitatnák a kérdést, de mindkét terminust helyénvalónak találnák. Ugyanakkor nem mondhatnák, hogy széres is és szértelen is, hiszen ez szemükben ellentmondás lenne. Valószínűleg oda lyukadnának ki, hogy ebben az esetben objektíve meghatározatlan, hogy a dolog széres-e. Ettől azonban nyugodtan kitarthatnak amellet, hogy a széres objektív tulajdonság. Realisták maradhatnak ezzel kapcsolatban, legalábbis a gyenge értelemben. Magunk is beláthatjuk, hogy ez a hozzáállás jogos. A „széres” nem igazán szerencsés terminus, de mégis megragad valami objektívét. Persze ugyanezt jobban is meg lehetne ragadni. A törzs predikátumkészlete nem teljesen kielégítő, hiszen nem tesz elég finom megkülönböztetéseket. De amit mondanak, azt lehet realiztikusan értelmezni. Úgy gondolom, hogy saját intencionális terminológiánkkal is valahogy így áll a dolog. A meghatározatlanság zavaró, de nem akadályozza meg a realizmust.

JED: Rendben. De mit mondasz a hatodik premisszámról, mely szerint minden okság fizikai okság?

DAN: Semmit. Örömmel elfogadom, hogy minden oksági folyamatnak valamilyen mélyebb fizikai mechanizmus szolgál az alapjául. De nincs is szükségem további kifogásokra. Az eddigiekből már látható, hogy kudarcot vallottál. Premisszáid gyenge olvasata esetén érvedből nem vonható le olyan konklúzió, melyet ne fogadnék el. Elismertem, hogy az intencionális magyarázatok objektíve jó magyarázatok. Oksági jellegűek, jóllehet csak abban az értelemben, hogy nem írnak le oksági mechanizmusokat. Az általuk magyarázott viselkedést a mélyben zajló oksági folyamatok idézik elő. Elfogadom továbbá, hogy a hitek és a vágyak valóságosak abban a gyenge értelemben, amely értelemben minden, magyarázatban szereplő dolog valóságos. Azt is elfogadom, hogy a hitek és a vágyak tartalma okságilag releváns, hiszen a hitek és a vágyak pontosan tartalmuk miatt rendezhetők el olyan racionális mintázatokba, amelyek az intencionális magyarázatot lehetővé teszik. Vagyis a tartalomra vonatkozóan is gyengén realista vagyok. Azt is elmondtam, miféle kapcsolat áll fenn a fizikai folyamatok és az intencionális beszéd mód között. Ami leírható intencionálisan, fizikai fogalmakban is leírható. A fizikai történet, amely arra vonatkozik, hogy miért futok el a tigrisek elől, rendkívül bonyolult, de nem tartalmaz semmilyen olyan állapotot, amely emlékeztetne egy olyan tartalommal bíró hitre, hogy a tigrisek veszélyesek. Ha úgy tetszik, a fizikai történet *egésze* megfelel az intencionális történet *egészének*. De a részek között nincs megfelelés.

JED: Hadd fejezzem be az érveimet. Azt a premisszát, hogy minden okság fizikai, erősebben kell értelmezni, ti. úgy, hogy a részek legyenek megfeleltethetők egymásnak. Ahhoz, hogy egy történet oksági legyen, okvetlenül szükséges, hogy az általa említett dolgok megfeleljenek azoknak, amelyek az alapjául szolgáló oksági történetben szerepelnek. Nem követelem meg, hogy a különböző intencionális történetekben szereplő dolgok a különböző fizikai történetekben

mindig ugyanannak a dolognak feleljenek meg. Megengedem a többféle megvalósíthatóságot. De minden intencionális állapotnak kell hogy legyen fizikai alteregója. Mivel te nem hiszel a fizikai alteregókban, természetesen nem adsz számot arról, hogy a hitek és tartalmaik milyen viszonyban vannak fizikai alteregóikkal. Ezért gondolom úgy, hogy végső soron nincsen olyanféle elméleted, amilyenre szükség van.

DAN: Valóban. De el kell mondanom, miért hiszem azt, hogy premisszát nem kellene ilyen módon megerősíteni. Először is ott van megint a meghatározatlanság. A mögött, hogy vizet mondok, de a borért nyúlok, egyetlen egy fizikai történet rejlik. Ugyanerről azonban két, részben intencionális történetünk van: víz iránti vágy plusz észlelési hiba és bor iránti vágy plusz nyelvbtlás. Ez valami olyasmi, mint a sokféle megvalósíthatóság fordítottja. Akár sokféle intencionalizálhatóságnak is mondhatnánk.

JED: Úgy tűnik, álláspontodban komoly szerepet játszik a meghatározatlanság, amely - mint már mondtam - elég kétes értékű tanítás.

DAN: Nos, azt mondtad, érved számos, eltérő álláspontról megfogalmazott érvet hoz közös nevezőre. Ezek ellen az álláspontok ellen külön érveim vannak. De mivel nem ezekről az álláspontokról volt szó, általános kifogást kellett támasztanom, s ez valóban a meghatározatlanság. De egy másik általános érvre is látok némi lehetőséget. Ez onnan indulna ki, hogy az intencionális magyarázatok előfeltételezik, hogy egyetlen kognitív központ van, egyetlen tárgyalóterem, amelyben a hitek és a vágyak összetalálkoznak, hogy együttesen meghatározzák a viselkedést. Ha azonban leereszkedünk egy mélyebb szintre, a komputációs információ-feldolgozás szintjére, nem találunk ilyen központot vagy tárgyalótermet. Inkább azt látjuk, hogy számtalan folyamat harcol a viselkedés ellenőrzéséért. Ellentmondásos viselkedésem esetén a küzdelem döntetlennel ér véget. Az egyik folyamat a beszédet vonta ellenőrzése alá, a másik a mozdulatot. Általában valamelyik folyamat teljes győzelmet arat. Ez azt a látszatot kelti, mintha egyetlen folyamatról volna szó. De ha igazam van, s az intencionális viselkedés többféle vázlatból származik, s nem a karteziánus színházból, akkor az egyközpontú intencionális történet részei nem felelhetnek meg a komputációs történet részeinek. De ez messzire vezet.

Filozófiai viták a népi pszichológiáról*

I. Bevezetés

A népi pszichológia mibenlétét firtató kérdésre az általános vélekedésnek megfelelő válasz a következő: „népi pszichológián” a mindennapokban használtos pszichológiai beszédmódunkat és gyakorlatunkat értjük. E gyakorlat mentális állapotok tulajdonítására támaszkodik, amelyek segítségével képesek vagyunk igaz leírását adni az elme működésének, és ezáltal magyarázni, illetve előrejelezni mások és önmagunk viselkedését. Erre az tesz bennünket képessé, hogy a népi pszichológia a mentális állapotokat propozicionális attitűdökként ábrázolja, azaz olyan attitűdökként, amelyeknek tárgya egy propozíció. A propozicionális attitűdök jellemzően egyszerre rendelkeznek reprezentációs és oksági tulajdonságokkal: egyrésztől valamilyennek ábrázolják a világot, másrésztől képesek más mentális állapotokat és viselkedést okozni. E reprezentációs és oksági tulajdonságaik teszik alkalmassá őket arra, hogy segítségükkel leírjuk az elme működését, és magyarázzuk az ágensek viselkedését.

A népi pszichológia természetének tanulmányozása elsőrendűen fontos kérdés az elmefilozófia számára, ez a diskurzus ugyanis a mentálisra vonatkozó fogalmaink tárháza. Ebben a tanulmányban áttekintem a népi pszichológia mibenlétéről és működéséről jelenleg elterjedt elméleteket, és rámutatok néhány gyengeségükre: nem lépek túl azon az igényen, hogy körvonalazzam azokat az elméleteket, amelyek a jelenleg folyó viták középpontjában állnak.

Az elméleteket abból a szempontból csoportosítom, hogy mennyire felelnek meg a népi pszichológiai magyarázatok klasszikus, hume-iánus felfogásának. A hume-iánus felfogás szerint a népi pszichológia úgy működik, hogy mentális állapotokra mint egyének természetes tulajdonságaira hivatkozva cselekvéseket magyaráz, illetve kalkulatív módon jelez előre. A cselekvés-magyarázatokban a mentális állapotok – elsősorban hitek és vágyak – viszonya a cél-eszköz racionalitás alá rendelődik: a cselekvés a vágyak kielégítésének legjobb módját jelenti – amennyiben az ágens hitei igazak. A nem hume-iánus elméletek valamiképpen eltérnek ettől a képtől. Az itt bemutatandó két nem hume-iánus elmélet vagy a mentális állapotokat nem tekinti a személyek természetes tulajdonságainak, vagy a cselekvés-magyarázatokat nem tekinti a kalkulatív racionalitás ügyének.

* A tanulmány a Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj támogatásával született.

II. A népi pszichológia hume-iánus felfogásai

1. Az elmélet-elmélet

Az elmélet-elmélet szerint a népi pszichológia belsőleg reprezentált tudásrendszer, amely képessé tesz bennünket mások és önmagunk mentalisztikus leírására, előrejelzésére, magyarázatára stb. Erre a tudásra gyermekkorunkban teszünk szert, nem explicit módon, nem az elmélet alapelveinek és törvényeinek memorizálásával, hanem inkább a nyelvtanuláshoz hasonlatosan. Az anyanyelv elsajátításánál nem tanuljuk a nyelvtani szabályokat, azok inkább hallgatólagos módon reprezentálódnak, miközben különböző nyelvi megnyilvánulásokkal találkozunk. A népi pszichológiai általánosítások hasonlóképpen rögzülnek a mentális idióma elsajátítása közben. Az ekképpen elsajátított népi pszichológiai törvények és általánosítások tesznek képessé bennünket arra, hogy viselkedési előrejelzéseket tegyünk, és magyarázatokat adjunk.

Miként alakul és fejlődik ez az elmélet? Wilfrid Sellars beszél el a következő híres történetet.¹ Elődeink kezdetben olyan nyelvvel rendelkeztek, amely alkalmas volt arra, hogy a külvilág dolgait, a külső történéseket – köztük ingereket és a rájuk adott válaszokat – megtárgyalják, arra azonban nem, hogy „belső, mentális epizódokról” beszéljenek. Idővel az ingerek és a válaszok közötti szisztematikus korrelációt felismerve őseink kialakítottak egy elméletet, amellyel a külső evidenciák alapján magyarázni tudták a viselkedést. Végül pedig az elmélet hatókörét kiterjesztették egyes szám első személyű esetekre, amelyekben ugyanazon viselkedési evidenciákra támaszkodtak, mint a harmadik személyű magyarázatoknál. Világos, hogy ez a történet nem kezelhető névértéken, a fejlődés leírásaként. Ugyanakkor a fent bemutatott lépések plauzibilisebben tekinthetők szinteknek a népi pszichológiai megértés fejlődésében, valamint a történet lehetőséget ad arra is, hogy magyarázattal szolgáljunk a mentális terminusok referenciáját illetően. A második lépésben megjelenő elmélet viselkedési predikátumok segítségével definiálja a mentális predikátumokat, nagyjából a leíráselméletnek megfelelően. A népi pszichológiai terminusok itt a rendelkezésre álló nyilvános viselkedési evidenciák között betöltött következtetési szerepük révén rendelkeznek jelentéssel, azaz azokra a funkcionális állapotokra referálnak, amelyek az összeköttetést biztosítják a külső ingerek és a rájuk adott viselkedési válaszok között.

E képpel szemben felhozható egy klasszikus, quine-i ihletésű ellenvetés. Ha elfogadjuk, hogy a népi pszichológia elmélet, akkor szembesülnünk kell az elméletek evidenciák általi aluldetermináltságának általános problémájával, azaz az alternatív elméletek lehetőségével.² Mivel a rendelkezésre álló viselkedési evidencia aluldeterminálja aktuális elméletünket, semmi sincs, ami kizárná annak lehe-

¹ Sellars, Wilfrid: Empiricism and the Philosophy of Mind. In Herbert Feigl – Michael Scriven (eds.): *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 1. Minneapolis, 1956, 253–329, 309–320.

² Lásd ehhez magyarul Quine, W. V. O. [1951]: Az empirizmus két dogmája. In Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.): *Tudományfilozófia*. Szöveggyűjtemény. Áron Kiadó, Budapest, 1999.

tőségét, hogy a külső ingerek és a viselkedési válaszok között közvetítőként definiált mentális állapotokat valahogy másként osszuk fel, azaz, hogy alternatív pszichológiákat alkossunk. És ugyancsak lehetséges az ingereket és a válaszokat eltérően csoportosítani, mondjuk másokat tekinteni közülük relevánsnak, s ez ismét csak alternatív elméleteket eredményez. A különböző elméletek pedig egymással összeegyeztethetetlen ontológiai elkötelezettségeket hordoznak, s ennek megfelelően másként horgonyozzák le a mentális terminusokat. A probléma itt nem gondolatkísérletből fakad, nem pusztán logikai lehetőség: antropológiai kutatások tanulsága, hogy vannak az általunk ismerttel ténylegesen összeegyeztethetetlen népi pszichológiák,³ s az alternatív elméletek lehetősége éppen ezért jelent itt súlyosabb problémát. A pszichológiák esetében az elméletválasztás kritériumai – egyszerűség, pontosság, prediktív/magyarázó erő, hatókör stb. – nem használhatók. Nem pusztán azért, mert utópisztikus azt gondolni, hogy ilyen kritériumok alapján az egyik népi pszichológia felváltható a másikkal, hanem azért is, mert nincs független kritériumunk az egyes népi pszichológiák teljesítőkétségének megítélésére. Hogy egy pszichológiai magyarázat mennyire pontos, kielégítő stb., csak akkor dönthető el – ha egyáltalán eldönthető –, ha arra a pszichológiai háttérre hivatkozunk, amelyet a magyarázat maga is feltételez. Elég itt illusztrációként csak utalni arra, hogy a cselekvések osztályozása maga is a népi pszichológia hatókörébe tartozik, s így a viselkedési evidenciákat – amelyekre elméletválasztáskor támaszkodhatnánk – népi pszichológiánk segítségével kategorizáljuk és értelmezzük.

A népi pszichológiai terminusok tehát azokra az entitásokra referálnak, amelyek az elmélet által meghatározott oksági szerepeket elfoglalják, legyenek ezek bármik. Az elmélet által posztulált entitásokról nem tudunk semmit azon kívül, amit az elmélet mond róluk: az entítások által játszott szerepeket – egyúttal, valamint az ingerekhez és a rájuk adott válaszokhoz fűződő viszonyuk révén – implicit funkcionális definíció határozza meg. E definíció határozott leírásként kezelhető, amely az adott mentális terminus jelentésének meghatározásával rögzíti annak referenciáját is. Ha azonban kiderül, hogy nincs az entításoknak olyan láncolata, amely a leírások által meghatározott oksági kapcsolatoknak megfelelne, akkor az elméletünk hamis lesz, és – ahogy fentebb utaltam rá – a hamissághoz egy apró hiba is elegendő: a terminusok jelentését határozott leírások rögzítik, s ha csak egyetlen terminus esetében is előfordul, hogy nincs, ami az adott leírást kielégítse, akkor az adott terminus referencia nélkül marad, s így jár a többi olyan terminus is, amelyet ennek segítségével próbálunk meghatározni. Magyarán, a tévedés futótűzként terjed tova, s romba dönti az egész elméletet. Ilyesfajta képet propagál David Lewis több tanulmányában is. Ahogy egy helyen fogalmaz: „a mentális terminusok együtt állnak vagy buknak. Ha a mindennapi pszichológia hamis, mindegyikük egyformán jelölet nélküli”.⁴

³ Lásd ehhez Kusch, Martin: *Psychological Knowledge: A Social History and Philosophy*. Routledge, London, 1999, 331. skk.

⁴ Lewis, David: Psychophysical and Theoretical Identifications. In David M. Rosenthal (ed.): *The Nature of Mind*. Oxford UP, New York, 1972, 209. Lásd még uő [1966]: An Argument for the Identity Theory. In uő: *Philosophical Papers*. Oxford

Ez igen kevésbé vonzó kép, tekintve, hogy népi pszichológiai magyarázataink igazságához kívánatos, hogy az elmélet minden részletében igaz legyen, létezzenek a hivatkozott entitások. Márpedig nem gondoljuk, hogy a népi pszichológia ne szorulna időről időre korrekcióra; elég, ha arra az átalakulásra gondolunk, amelyen pszichológiai szótárunk és gyakorlatunk keresztülment Homérosztól Jane Austenig, vagy arra, ahogyan a tudatalattira való hivatkozás átkerült a mindennapok pszichológiájába Freud után. Ugyanakkor a népi pszichológia ilyen változásai ellenére sem gondoljuk, hogy a korábban adott magyarázatok ettől hamissá váltak volna – noha éppenséggel a terminusok jelentését megadó határozott leírások komolyan átalakultak. Igen komoly ellenérv a mentális terminusok referenciájának ilyesfajta rekonstrukciójával szemben, hogy nem tud számot adni arról, miként lehetséges jelentésváltozás a korábbi magyarázatok igazságértékének megőrzésével. Mivel azonban kevésbé vagyunk hajlamosak feladni népi pszichológiai gyakorlatunkat, mint egy, a mentális terminusok referenciájáról szóló elméletet, ezért inkább az elméletet cseréljük le.

2. A szimuláció-elmélet

Az elmélet-elmélet alternatívája a szimuláció-elmélet. Ez az elmélet – nagy vonalakban szemlélve – úgy tekinti, hogy mások megértésére irányuló pszichológiai képességeink saját döntési mechanizmusainkban, gondolkodásunkban, érzelmi reakcióinkban stb. gyökereznek. Miközben másokat magyarázunk, illetve mások viselkedésére vonatkozó előrejelzéseket teszünk, saját mentális kapacitásainkra támaszkodunk egy szimulációs folyamatban. Ennek során először azonosulunk a másik helyzetével: elképzeljük releváns mentális állapotait és azt a helyzetet, amelyben viselkedését illetően valamilyen következtetésre akarunk jutni. Ezt követően saját döntési mechanizmusainkon mintegy *off-line* futtatjuk végig ezeket az inputokat úgy, hogy az végül nem viselkedést, hanem magyarázatot vagy predikciót eredményez.

A szimuláció-elmélet leginkább abban különbözik az elmélet-elmélettől, hogy nem valamilyen belsőleg reprezentált tudásanyag alkalmazását látja pszichológiai gyakorlatunk alapjának. Sellars történetével ellentétben itt nem kreálunk elméletet mások viselkedésének *magyarázatára*, s terjesztjük ki azt később önmagunkra, hanem inkább saját magunkat használjuk modellként mások *megértéséhez*, ami egyben azt is jelenti, hogy a mentális megértése első személyű alapokon nyugszik. Emellett érezhető a fókusz eltolódása is: az elmélet-elmélet szerint a népi pszichológia proto-tudomány, melynek elsődleges funkciója a magyarázat/predikció; a szimuláció-elmélet szerint azonban a hangsúly a másik megértésén van. Ahogy a szimulációs felfogás egyik fő képviselője, Jane Heal fogalmaz: az elmefilozófia „[...] túl sok hasonlóságot feltételezett a pszichológia és a természettudományok fogalmai között. Elsiklott ama tény fontossága fölött, hogy az emberek nem pusztán tárgyak, amelyekről predikciókat akarunk tenni, és amelyeket irányítani akarunk, hanem olyan társak, akikkel dialógust folytatunk és közös döntéseket hozunk”.⁵

UP, Oxford, 1983; uő [1970]: How to Define Theoretical Terms. In uő: *Philosophical Papers*. Oxford UP, Oxford, 1983.

⁵ Heal, Jane: *Mind, Reason and Imagination*. Cambridge UP, Cambridge, 2003, 1.

Azaz a két felfogás nem pusztán abban különbözik egymástól, hogy *miként* látja működni a népi pszichológiát, hanem abban is, hogy *miben* látja a népi pszichológia funkcióját.

A szimuláció-elmélet hívei heurisztikaként kezelik álláspontjukat, azaz annak leírásaként, hogy miként jutunk belátásokra mások mentális állapotait illetően. Ilyenformán a szimulációs elmélet inkább az interpretáció gyakorlatának elmélete, és viszonylag kevés támponttal szolgál az olyan konstitutív relevanciájú kérdések tekintetében, mint a mentális állapotok természete. Ha azonban nem gondoljuk azt, hogy az interpretáció gyakorlatának egyúttal alapot kell adnia a mentális állapotok konstitutív magyarázatához, akkor azzal a problémával kell szembenéznünk, amit Stephen Stich és Shaun Nichols a „kognitív átláthatóság” (*cognitive penetrability*) problémájának nevezett, mely a heurisztika és az elmélet elválasztásából fakad.⁶ Ha ugyanis heurisztikánkat nem az elmélet vezérli, hanem független attól, akkor elképzelhető, hogy mondjuk következetesen jó viselkedési predikciókat teszünk, miközben tökéletesen elhibázott képpel rendelkezünk a mentálisról. Ez a probléma persze csak akkor jelentkezik, ha mindennapos pszichológiai gyakorlatunkat valamilyen elméletnek kell vezérelnie; akkor viszont nem, ha gyakorlatunk szolgál az elmélet alapjául. Ezért a fenti skizofrén állapot elkerülése érdekében azt javaslom, hogy a szimuláció-elméletet is kísérreljük meg a mentális állapotok konstitutív elméleteként kezelni.

Hogy mennyiben használható a szimuláció-elmélet a pszichológiai fogalmak és a mentális állapotok természetének magyarázatában, nem tartozik az elmélet központi problémái közé, bár az utóbbi időben jelentősége növekszik. A szimuláció-elmélet megalapozói közül Robert Gordon optimista: szerinte az elmélet módot kínál arra, hogy értelmezzük a mentális állapotokról szóló hétköznapi diskurzust.⁷ Alvin Goldman viszont nem igazán optimista abban a tekintetben, hogy a szimuláció-elmélet alkalmazható-e a népi pszichológiai terminusok jelentésére és a mentális állapotok természetére vonatkozó konstitutív kérdések tekintetében, de ennek ellenére arra a következtetésre jut, hogy a szimuláció-elmélet megnyitja az utat a pszichológiai fogalmak első személyű megközelítése felé.⁸ Noha Jane Healnek a szimuláció-elméletet útjára bocsátó tanulmányában⁹ még nem esik szó erről a kérdésköréről, későbbi tanulmányaiban megvizsgálja, miként lehetne számot adni a pszichológiai fogalmakról,¹⁰ és ezen keresztül segítségünkre lesz a mentális terminusok jobb megértésében is.

⁶ Lásd Stich, Stephen – Nichols, Shaun: Second Thoughts on Simulation. In M. Davies – T. Stone (eds.): *Mental Simulation*. Blackwell, Oxford, 1995, 99. skk.

⁷ Gordon, Robert [1986]: Folk Psychology as Simulation. In M. Davies és T. Stone (eds.): *Folk Psychology: The Theory of Mind Debate*. Blackwell, Oxford, 1995, 67.

⁸ Goldman, Alvin [1989]: Interpretation Psychologized. In M. Davies – T. Stone (eds.): *Folk Psychology: The Theory of Mind Debate*. Id. kiad. 94.

⁹ Heal, Jane: Replication and Functionalism [1986]. In uő: *Mind, Reason and Imagination*. Id. kiad.

¹⁰ Lásd Heal, Jane: How to Think about Thinking. In M. Davies – T. Stone (eds.): *Mental Simulation*. Id. kiad.; ill. uő: Lagadonian Kinds and Psychological Concepts. In uő: *Mind, Reason and Imagination*. Id. kiad.

Mások szimuláció révén való megértése feltételezi a szimuláció folyamatában használt fogalmak valamilyen előzetes megértését. Ha ezeket a szocializációs folyamat során, másoktól sajátítjuk el, akkor a szimuláció-elmélet veszélyesen közel kerül az elmélet-elmélethez, így egyetlen lehetőségként saját gondolkodásunk, döntési mechanizmusaink működése eredményezheti a szükséges fogalmakat. Mentális fogalmaink használatát tehát első személyű alapokra építjük. Ez azzal az előnnyel jár, hogy kielégíti az első személyű tulajdonításokat fundamentálisnak tartó intuíciónkat, valamint kielégíti a kognitív átláthatóság igényét is.

Jelentkeznek azonban hátrányok is. A népi pszichológiai terminusok ilyenformán fogalmakat fejeznek ki, melyekre introspektív módon teszünk szert, s alkalmazni őket annyi, mint következtetések segítségével másokra kivetíteni. A mechanizmus a következőképpen nézhet ki: döntési mechanizmusaink melléktermékeként rendelkezünk pszichológiai fogalmakkal. Ezeket a fogalmakat analógias következtetések segítségével kivetítjük másokra, s ekként értjük meg a viselkedésüket. Ebben az esetben azonban szembe kell néznünk a legkésőbb Wittgenstein óta igen rossz pedigréjű introspektív fogalmak problémájával.¹¹ Ez a probléma abból fakad, hogy egy fogalom birtoklásának együtt kell járnia bizonyos diszkriminatív képességekkel: ha valaki rendelkezik *F* fogalommal, akkor képesnek kell lennie megkülönböztetni az *F* dolgokat azoktól, amelyek *nem-F*-ek. A megkülönböztetéshez szükség van valamilyen kritériumra, amelyhez képest dönteni lehet. Azonban miféle kritériumot tudunk felkínálni introspektív fogalmak esetében? Mihez képest tudom megmondani, hogy az, amit ma érzek, azonos-e azzal, amit tegnap éreztem? Mivel a tegnapi érzés már nem adott, így az összehasonlítás sem lehetséges. Introspektív fogalmak esetében ez a tipikus probléma: nincs olyan független kritérium, amelyhez képest ez a megkülönböztetés vagy azonosítás lehetséges lenne.

Gordon – aki elismeri, hogy az introspekción alapuló következtetések filozófiai problémát okoznak¹² – a szimuláció folyamatának olyan rekonstrukcióját javasolja, amely elkerüli az introspekción csapdáját.¹³ Eszerint az a mondat, hogy

(1) Smith azt hiszi, hogy Dewey nyerte a választásokat.

ekképpen elemezhető:

(2) Elemezzük Smith-t! Készen állunk?

(3) *Dewey nyerte a választásokat.*

Heal nyomdokain haladva ez két módon értelmezhető.¹⁴ Az első, hogy a hitet tulajdonító (1) mondatot egyfajta *beszédaktus*nak tekintjük. Ha így értjük, mentális terminusaink nem lesznek deskriptívek abban az értelemben, hogy az igazságra irányulnának, hanem inkább arra invitálnak, hogy egy bizonyos

¹¹ Wittgenstein, Ludwig [1953]: *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz, Budapest, 1992. 258. §.

¹² Lásd erről Gordon, Robert: *Simulation without Introspection or Inference from Me to You*. In M. Davies – T. Stone (eds.): *Mental Simulation*. Id. kiad.

¹³ Gordon, Robert: *Folk Psychology as Simulation*. Id. kiad.

¹⁴ Lásd Heal, Jane: *How to Think about Thinking*. Id. kiad. 43. sk.

módon szimuláljuk Smith-t. Ez az olvasat azért nem vonzó, mert ugyanazokkal a problémákkal szembesül, mint az erkölcsi diskurzus beszédaktus-elméleti elemzései, különösképpen pedig azzal a problémával, amelyet az így értelmezett kijelentések szerepeltetése jelent kondicionálisok előtagjaként. A probléma itt abból fakad, hogy a beszédaktusok nem igazak, és nem is hamisak. Egy ígéret, keresztelés, üdvözlés stb. lehet sikeres vagy sikertelen, azonban nem lehet igaz, mert ezek az aktusok nem alkalmasak tényállításra, nem leíró kijelentések. Ha beszédaktusokra támaszkodva elemezzük a mentális diskurzust, akkor lemondunk arról, hogy segítségével tényeket állítsunk a világról, s ilyenformán feladjuk azt az igényt is, hogy mentális diskurzusunk kognitív legyen. Ez – mint a felvezetésben jeleztem – önmagában üdvözlendő fejlemény, azonban ha a népi pszichológiáról Gordonnal és a szimuláció-elmélet híveivel együtt olyan heurisztikaként akarunk számot adni, amely tudáshoz juttat bennünket mások mentális állapotait illetően, akkor beszédaktusokra nem alapozhatunk.

A Heal által javasolt második értelmezés nem a beszédaktusok irányában indul el, hanem inkább a következő javaslattal él: amikor A úgy ítéli meg, hogy B azt hiszi, hogy p , akkor „hitzerű” módon kell elgondolnia, hogy p . „Más szavakkal – mondja Heal –, az ilyen ítéletekben *demonstratív* elem szerepel, A azt hiszi, hogy B így és így hisz (és ekkor A elindítja a szimulációs folyamatot).”¹⁵ Mint fentebb láttuk, a közvetlen referenciára építő elméletekben ugyancsak szerepel egyfajta demonstratív elem, amennyiben a referencia rámutatás révén rögzül. A tanulság az imént azonban az volt, hogy a mentális terminusok esetében ezt jobb elkerülni, mert a referencia ilyenén rögzítése magával hozza az introspekció problémáit. A demonstratív komponensnek és annak köszönhetően, hogy a terminus extenziójához első személyben, kitüntetett módon férünk hozzá, a referencia csak privát rámutatás révén rögzíthető. Így azonban lehetetlen a mentális állapotok azonossági feltételeinek megállapítása, mivel introspektív alapon ehhez nem állíthatunk fel megfelelő kritériumokat.

Egy újabb tanulmányában Heal a mentális fogalmak jelentésének magyarázatához a demonstratívumok helyett a *tiszta indexikusok* fogalmára támaszkodik inkább, s részletesebben kifejti az alapötletet is, mely Davidsonra támaszkodik.¹⁶ Az újabb változat szerint a népi pszichológiai tulajdonítások tiszta indexikusok, ami annyit tesz, hogy nem szükséges kapcsolódó demonstráció (mondjuk rámutatás) ahhoz, hogy extenzióval rendelkezzenek. Azok a nyelvi szabályok, amelyek használatukat irányítják, minden kontextusban meghatározzák a referenciát, és ez a referencia közvetlen referencia:¹⁷ az „én” például minden körülmények között arra referál, aki kimondja, függetlenül attól, hogy az illető mennyire van öntudatánál, ahogyan az „itt” is a kimondás helyére referál, függetlenül annak perceptuális állapotától és képességeitől, aki kimondja. Hasonlóképpen: az a

¹⁵ I. m. 43.

¹⁶ Heal, Jane: *Lagadonian Kinds and Psychological Concepts*. Id. kiad. A hivatkozott D. Davidson tanulmány 1968-ban keletkezett „On Saying That” címmel. In uő: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Clarendon, Oxford, 1984.

¹⁷ Lásd ehhez Kaplan, David: *Demonstratives*. In Joseph Almog – John Perry – Howard Wettstein (eds.): *Themes from Kaplan*. Oxford UP, New York, 1989, 491.

kifejezés, hogy „azt hiszi, hogy esik”, tiszta indexikus abban az értelemben, hogy az a gondolat, hogy „*A* azt hiszi, hogy esik” csak akkor jólformált, ha csak egyetlen gondolati tartalom illik az „azt hiszi, hogy {...}” fordulat üres helyére. Kétségkívül számos gondolat van az elmében, de egy adott pillanatban csak egy kapcsolódik ahhoz, hogy „*A* azt hiszi, hogy {...}”. Így a szóban forgó szabály az, hogy a mentális állapot tulajdonításban szereplő „hogy” ahhoz az egyetlen tartalomhoz kapcsolódik, amely teljessé teszi a gondolatot.

A hit-tulajdonítás általános formája tehát az, hogy „*A* azt hiszi, hogy {...}”, ahol nem a predikátum maga indexikus,¹⁸ hanem az egész kifejezés referenciája lesz indexikusan meghatározott. Előnye ennek a megközelítésnek, hogy természetes használatának kontextusában vizsgálja a népi pszichológiai predikátumok működését. A népi pszichológia mindennapos használatában nem tesszük fel a kérdést, hogy mi is egy hit. Egy hit szerkezete mindig: *A* azt hiszi, hogy {...}. Nincsenek szubjektum és tartalom nélküli hitek, így némiképp mesterkélte azt kérdezni, micsoda egy hit mindenkorai tartalmától függetlenül.

Probléma ugyanakkor ezzel a javaslattal kapcsolatban, hogy nem visz sokkal közelebb bennünket mentális fogalmaink megértéséhez. Leginkább azért nem, mert nem hiszem, hogy az indexikusokra támaszkodó olvasat sikeresen különböztetné meg magát a demonstratívumokra támaszkodó introspektív képtől. Pontosabban fogalmazva: azt gondolom, hogy ez a kép valójában nem tiszta indexikusokat használ, hanem demonstratívumokat. Az olyan mondatok, mint „*A* azt hiszi, hogy {...}” demonstrációt igényelnek az üresen maradt rész kitöltéséhez, mert nyelvi szabályok nem segítenek annak eldöntésében, hogy mi az, ami ezt a helyet kitöltheti. Ebben az esetben a nyelvi szabályok önmagukban nem határozzák meg a referenciát. Innen kezdve pedig a mentális fogalmak introspektív megalapozásának ismerős problémáival kell megküzdeni ismét.

III. A népi pszichológia nem hume-iánus elméletei

1. A népi pszichológia mint intézmény

A népi pszichológia mibenlétére vonatkozó álláspontok közül bizonyosan a kisebbségi vélemények közé tartozik Martin Kusch elmélete, mely olyan *társadalmi intézménynek* tekinti a népi pszichológiát, amely elsősorban mindennapi társas életünk szempontjából releváns eszköz, s ekként különbözik a tudományos pszichológiától.¹⁹ A rövid definíció szerint az intézmények hitek és cselekvések önreferenciális rendszerei. Az önreferencialitás abból fakad, hogy az intézmények a beszédaktusok mintájára kollektív performatívumokként foghatók fel: a pénz intézménye addig tartható fenn, amíg mindannyian – vagy legalább túlnyomó részben – azt hisszük, hogy bizonyos papírdarabok pénznek számítanak, és hisszük, hogy ezt mások is hiszik. (Az intézmények ilyen jellegű elméletét dol-

¹⁸ Az indexikus predikátumokról lásd Heal, Jane: *Indexical Predicates and Their Uses*. 1997. In *Mind, Reason and Imagination*.

¹⁹ Lásd Kusch: i. m., 2. rész.

gozza ki Searle és Bloor.²⁰) Azáltal, hogy ilyen kifejezéseket használunk, olyan gyakorlathoz csatlakozunk, amely a kifejezés bizonyos használatait helyesként fogja számon tartani, s ennek megfelelően bizonyos kijelentéseket igaznak és magyarázónak fog tekinteni. A Kusch által propagált kép szerint a mentális terminusok is az ilyen intézményi terminusok csoportjába tartoznak, s így megértésükhöz az *önreferencia* fogalmának jobb megértésén keresztül vezet az út.

Az önreferencia jobban megérthető, ha szembesítjük a referencia egy jobban ismert fajtájával, mondjuk a közvetlen referenciával.²¹ A közvetlenül referáló természeti fajta terminusok esetében a fajta lényegére referálok, bármi is legyen az, például az „arany” esetében a 79-es protonszámú elem. Az önreferenciális terminusok másként viselkednek. Az önreferencia *társadalmi fajták*hoz tartozó terminusok tulajdonsága, mely terminusok e tulajdonságuk révén nyernek jelentést. Ha egy darab papírra pénzként utalok, nem a papír lényegére, nem valamely intrinzikus tulajdonságára utalok, hanem a referencia egy másik aktusára – mondjuk egy törvényszövegre –, amely az illető papírdarabot ezzel a státusszal felruházta. A természeti fajta terminusokkal ellentétben a társadalmi fajta terminusok semmire sem referálnak a dolgok természetében, hanem egy másik referenciára: ezért önreferenciálisak.

A természeti fajta terminusok mintázatok felismerésén nyugszanak. A fajtákat először elkeresztelik, majd a név oksági-történeti láncon keresztül elterjed: megtanulunk felismerni bizonyos mintázatokat a természetben, és hozzájuk társítjuk azokat a címkéket, amelyeket korábban ragasztottak rájuk. Ez nem működik a társadalmi fajták esetében, mivel itt nincs ilyen szerepe a mintázatok felismerésének. Jellemzően nincs olyan mintázat, amelyhez illeszkedhetnénk, amikor azt mondjuk, hogy valamely dolog pénz. Először is, számos dolgot ruházhatunk fel a pénz funkciójával – a csonttól kezdve az aranyon át a papírig szinte bármit. Ezekre nehéz úgy gondolni, mint amelyek egy adott mintázathoz tartoznak – attól eltekintve, hogy potenciálisan mindegyikük pénz, ez azonban nem segít rajtuk, mert épp a pénz fogalmát próbáljuk megalapozni, és ezen az úton csak körben haladhatnánk. Másodszor, még ha érvelhetnénk is úgy, hogy egy adott történelmi időszakban létezhet a szükséges mintázat – ahogy manapság a bankjegyek jól meghatározható mintázatba illeszkednek –, az ehhez való illeszkedés önmagában nem elégséges ahhoz, hogy egy papírdarabot pénznek tekintsünk. Hiába rendelkezik egy bankjegy az összes szükséges fizikai jellemzővel, ezen túl még megfelelő oksági történettel is rendelkeznie kell ahhoz, hogy valóban pénznek számítson – például a Nemzeti Banknak kell kibocsátania. A társadalmi fajta terminusokat akkor alkalmazzuk helyesen, ha a megfelelő fajtájú referenciára referálunk.

Ha nem a mintázathoz való illeszkedés, akkor mi teszi helyessé a referencia egyedi aktusait? Az önreferenciális terminusok a referencia egy másik aktusára referálnak, arra a referenciára, amely a performatívumok analógiájára elő-

²⁰ Searle, John: *The Construction of Social Reality*. The Free Press, New York, 1995; Bloor, David: *Wittgenstein, Rules and Institutions*. Routledge, London, 1997.

²¹ Itt Barnes nyomdokain haladok. Lásd Barnes, Barry: Social Life as Bootstrapped Induction. *Sociology*, 17/1983, 524-545.

ször létrehozta az adott intézményi tény - mondjuk, hogy az illető papírdarab egy bankjegy. A referencia későbbi aktusai - amikor a papírra pénzként utalok - erre az eredendő aktusra referálnak. Ez az az aktus, amikor a felhatalmazott személy aláírja a törvényt, s ezzel törvényes fizetőszközt vezet be, vagy amikor a pap férjje és feleségé nyilvánítja a házasulandó párt. A további hivatkozások a papírra mint pénzre és a párra mint házastársakra e kezdeti performatív aktus révén helyesek. Ezek az aktusok kollektív elfogadottságba ágyazódnak, amely biztosítja az intézmények fennmaradását: ha egy társadalom nem hiszi, hogy házasság vagy pénz létezik, akkor maguk az intézmények szűnnek meg.

Egészen eddig látszólag amellet érveltem, hogy az önreferencia és a közvetlen referencia különbözik egymástól. Hadd mutassam most meg, hogy a közvetlenül referáló terminusok ugyancsak önreferenciálisak a fenti értelemben. 1) Mindkettő egy illokúciós aktussal jár együtt. Ez az aktus a természeti fajta terminusok esetében a névadás, a társadalmi fajta terminusok esetében az intézményi tény létrehozása, melyek egyaránt a későbbi referencia alapjául szolgálnak. Ha a természeti fajtát elkeresztelték, akkor az adott dologra vonatkozó későbbi utalások visszautalnak a névadás eredeti aktusára is. 2) A referencia sikeressége mindkét esetben egy oksági-történeti lánc meglétén múlik. Ahogyan a nevek elterjednek a névadás aktusa után, úgy válik ismertté egy intézményi tény is, miután a megkerülhetetlen performatív aktus megtörtént. Mindkét esetben szükség van a referenciát megőrző láncra mint a sikeres referencia kritériumára. 3) Mindkét esetben rejtve maradhat, hogy mire referál a terminus. Természeti fajták esetében ez a valami a „lényeg”. Mivel ez a lényeg akár örökre is rejtve maradhat, vagy tévedésben is lehetünk felőle, tévedhetünk szavaink valódi jelentését illetően is. Ezzel analóg módon: ha valami hibát vétének az esküvői ceremónián, vagy a pap - mondjuk mindenki tudtán kívül - nincs felhatalmazva a házasságkötésre, akkor a házasság valójában nem jön létre, ám erről senki nem fog tudni. Ezek a párhuzamok azt mutatják, hogy az önreferencia nem pusztán a társadalmi fajta terminusok esetében játszik központi szerepet. Pusztán az önreferenciára hivatkozva nem lehet terminusok egyik osztályát a másiktól megkülönböztetni. Mindez azzal fenyeget, hogy az önreferencia triviálisan jellemző tulajdonsága terminusainknak: a „hit”, a „boldogság”, a „kvark” stb. szavak esetében egyaránt szerepet játszik. Ennek segítségével tehát nem lehet a mentális terminusok működéséről elméletet alkotni.

2. A népi pszichológia mint etika

Adam Morton egy korábbi tanulmányában és új könyvében úgy érvel, hogy - a filozófiai közvélekedéssel ellentétben - a népi pszichológia nem prediktív és magyarázó eszköz.²² Prediktív és magyarázati igényeink nem specifikusan embertársainkra irányulnak, hanem általában a bennünket körülvevő világra, miközben a népi pszichológia, az elmetulajdonítás kizárólagos közege a társas világ. A népi pszichológia Morton olvasatában az emberi kooperációt

²² Morton, Adam: Folk Psychology is Not a Predictive Device. *Mind*, 105/1996, 119-137; ill. uő: *The Importance of Being Understood: Folk Psychology as Ethics*. Routledge, London, 2003.

előmozdító eszköz – de nem prediktív. A népi pszichológiára támaszkodva alakítjuk ki társaink viselkedésére vonatkozó várakozásainkat, olyképpen, hogy a népi pszichológia megmondja nekünk, hogy az adott helyzetben mit is kell tennünk, illetve mit is várhatunk társainktól. S a legrövidebb út ahhoz, hogy az ágensek mit *fognak* tenni, gyakorta azon keresztül vezet, hogy mit *kell* tenniük.

Predikció és magyarázat esetén mentális állapotokra vonatkozó hiteinkre támaszkodva alkotunk ítéletet az ágens várható vagy már megtörtént cselekvéseiről. Ahogy Adam Morton a pszichológiai predikciók kapcsán rámutat,²³ az általános probléma ezzel a képpel az, hogy a cselekvések mozgatórugói jóval bonyolultabbak annál, semhogy ekként reprezentálni lehetne őket. Ennek a komplexitásnak több forrása is van. Egyrészt cselekvéseink indokai mélyen összefonódnak mások cselekvéseinek mozgatórugóival és a másokkal kapcsolatos várakozásainkkal. Képzeljünk el egy olyan helyzetet, amelyben az alapján akarunk dönteni, hogy miként dönt a másik, s miközben ezen töprengünk, rájövünk, hogy a másik is figyelembe veszi, hogy mi hogyan gondolkodunk, és így a mi gondolkodásunkra vonatkozó okoskodását is figyelembe kell vennünk – és így tovább. A feladat lassanként megoldhatatlanná válik. Másrészt a mentális tulajdonítások holisztikus jellege – vagyis az, hogy a mentális állapotokat nem atomisztikusan, hanem csoportosan tulajdonítjuk – az ilyesfajta prediktív (és magyarázó) kalkulációt roppant komplex műveletté teszi. Pszichológiai magyarázataink és predikcióink ezért a helyes ítéletalkotáshoz többet kívánnának meg, mint mentális állapotok véges rendszerének tulajdonítását. Ezen túl megkövetelnék azt az elkötelezettséget is, hogy az ágens ideálisan racionális, ellenkező esetben az eljárás nem működhet. Mindez pedig azt jelenti, hogy a pszichológiai predikció és magyarázat épp azokban az esetekben úgyszólván működésképtelen, amikor a legnagyobb szükség lenne rá, jelesül kompetitív és kooperatív szituációkban. Ha ilyen szituációkban mentális tulajdonításokon alapuló kalkulációt végzünk, akkor a helyes következtetésekhez szükséges okoskodás összetettsége diszfunkcionális az elérendő cél és a népi pszichológiának tulajdonított magyarázó és prediktív funkciók vonatkozásában.

A fentiek persze nem jelentik azt, hogy társas szituációkban nem teszünk előrejelzéseket a többiek várható viselkedésével kapcsolatban, hanem csak annyit, hogy ezeket az előrejelzéseket nem népi pszichológiai tulajdonításokból kiinduló kalkulációkra támaszkodva végezzük. Morton egy másik tanulmányát idézve²⁴ azt mondhatjuk, hogy a stratégiai kalkulációt igénylő problémák megoldását nem „motiváció-orientált” okoskodással, hanem „megoldás-orientált” okoskodással közelítjük meg. Megoldás-orientált okoskodás esetén nem kell mentális állapotok tömegét fejben tartanunk, egymáshoz viszonyítanunk, okoskodásunk és mások viselkedésének nyomán módosítanunk, stb., hanem mindössze annyit kell tennünk, hogy azonosítjuk az adott szituációban kielégítő megoldást, és belátjuk, hogy milyen cselekvésre van szükség ennek eléréséhez. Ez jóval kevesebb tudást és kevésbé komplex gondolkodást kíván meg, mint a motiváció-orientált kalkuláció, és jóval rövidebb időt igényel, összefoglalva: sokkal kezelhetőbb.

²³ Morton, Adam: *Folk Psychology is Not a Predictive Device*. Id. kiad. 128. skk.

²⁴ Morton, Adam: *The Importance of Being Understood...* Id. kiad. 18. skk.

A népi pszichológia nemcsak prediktív szempontból nem nyújtja azt, amit a filozófusok általában várnak tőle, hanem a pszichológiai magyarázatokhoz sem kínálja a szükséges eszközöket. Ez a tény a népi pszichológia számos vonásából fakad. Egyrészt mentális állapot tulajdonításaink elfogultak.²⁵ Ez az elfogultság abból fakad, hogy hajlamosak vagyunk másoknak rögzítettebb jellemet tulajdonítani, mint amilyen az valójában, mivel korábbi magyarázatainkból kivétítve túlhangsúlyozzuk bizonyos viselkedések gyakoriságát. Ez az elfogultság ráadásul szubjektív és szisztematikus módon torzít, ugyanakkor segítségünkre van abban, hogy korábbi tapasztalatainkra támaszkodva jobban tájékozódjunk a társas világban. Másrészt mindennapi pszichológiai magyarázataink gyakorta nem mentális állapot tulajdonításokra támaszkodnak, hanem az adott szituációban kívánatos eredményekből indulnak ki, vagy az ágens karakterjegeire hivatkoznak, vagy etikai szempontokra, stb.

A népi pszichológia a kollektív racionalitás eszköze. Ahogy Morton fogalmaz: „az embereket a kollektív racionalitás irányába tereli az individualisztikus gondolkodás nehézsége”.²⁶ Morton olvasatában a kollektív racionalitás standardjait a népi pszichológia rögzíti azáltal, hogy felállítja azokat a normákat, amelyek előírják számunkra, hogy az adott helyzetben, az adott háttérinformációkkal mit kell tennünk.

Az utóbbi időben több tanulmányban érveltem a népi pszichológiai diskurzus realista értelmezése, vagyis az ellen, hogy a népi pszichológiát olyan gyakorlatnak tekintsük, amely mentális tényekre hivatkozva tesz igaz vagy hamis előrejelzéseket, illetve ad igaz vagy hamis magyarázatokat a viselkedésről.²⁷ Inkább azt javasoltam, hogy a népi pszichológiát a viselkedés értelmezésének eszközeként tekintsük, úgy, mint amellyel koherens történetet vagyunk képesek mondani önmagunkról és másokról.²⁸ Ehhez a felfogáshoz igen közel áll Morton elmélete, azonban úgy tűnik, nem fektet kellő hangsúlyt a népi pszichológia interpretatív funkciójára, és elkerüli a mentális tulajdonítások metafizikájának problémakörét. A népi pszichológia csak akkor mondhatja meg, hogy adott helyzetben mit kell tennünk, ha a helyzet értelmezése egyértelmű. Azonban a pszichológiai értelmezések sajátossága – ahogy arra Morton is több helyen rámutat –, hogy aluldetermináltak, elfogultságainktól nem függetleníthetők, ilyenformán pedig nem mondhatják meg, mit kell tennünk, s mit várhatunk másoktól.

A népi pszichológia természetéről folytatott viták tovább folynak. Itt pusztán a főbb álláspontok bemutatására törekedtem, s arra, hogy felvillantsak egy-egy problémát velük kapcsolatban, remélve, hogy mindez útjelzőként szolgálhat a további tájékozódáshoz.

²⁵ I. m. 152. sk.

²⁶ I. m. 144.

²⁷ Lásd Demeter Tamás: Miért nincs esemény-szupervencia? *Világosság*, 43., 2002/4-7, 225-232; uő: A Metaphysics for Explanatory Ecumenism. *Philosophica*, 71/2003, 99-115; uő: A pszichológiai terminusok referenciájáról. In Pléh Csaba – Gervain Judit (szerk.): *Láthatatlan nyelv*. Gondolat, Budapest, 2006. (Megjelenés alatt.)

²⁸ Demeter Tamás: Mi a népi pszichológia? In Gervain Judit – Kovács Kristóf – Racsmany Mihály (szerk.): *Az ezerarcú elme*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2005.

Elgondolhatóságon alapuló dualista érvek

Descartes filozófiájának egyik legjellegzetesebb eleme az ember ontológiai státuszának dualista felfogása: a karteziánus antropológia szerint az emberi elme és test két teljességgel különböző szubsztancia, melyek kapcsolata a tobozmirigyen keresztül történő rejtélyes oksági kölcsönhatásra korlátozódik. Noha test és lélek szembeállítását a keresztény hagyomány szerves része, Descartes filozófiai érvekkel próbálta alátámasztani az elme és a test különbségét, egyúttal cáfolva az ellentétes nézetet, mely szerint ennél szorosabb kapcsolatban állnak, valamilyen módon egyetlen közös szubsztanciához tartozva. Ezen érvek legfontosabbika, az úgynevezett „ismeretelméleti” vagy „reális különbözőség” érv figyelemreméltó hasonlóságot mutat bizonyos, a kortárs filozófiai vitákban központi szerepet játszó dualista érvekkel. Mind Descartes, mind egyes neodualisták, például David Chalmers, azt állítják, hogy bizonyos szituációk elgondolhatósága garantálja (metafizikai) lehetőségességüket, majd pedig ebből a lehetőségből olyan ontológiai következtetéseket vonnak le, melyek már *aktuálisan* is érvényesek. A nyilvánvaló egyezések dacára Chalmers úgy véli, hogy bár Descartes érve nem helyes, az általa adott változat kikerüli az eredeti érv problémáit, nem utolsósorban azért, mert a modális állítások szemantikájának egy mélyrehatóbb, „kétdimenziós” elemzésére támaszkodik.

Dolgozatomban ezen álláspont tarthatóságát vizsgálom az eredeti és az új elgondolhatósági érv összehasonlításának alapján. Írásom első része Descartes dualista érveit tárgyalja azzal a céllal, hogy az eredeti ismeretelméleti érvhez minél közelebb álló, modern terminológiát használó karteziánus argumentumot fogalmazzon meg, míg a második Chalmers elgondolhatósági érvét elemzi, és megvizsgálja, valóban van-e a helyességet döntően befolyásoló különbség az utóbbi és a „reális különbözőség” érvnek az első részben adott modern terminológiájú változata között.

1.

Az *Elmélkedések* elgondolhatósági érvének tárgyalása előtt szeretnék röviden vázolni egy másik, olykor Descartes-nak tulajdonított dualista argumentumot, az úgynevezett „kétely-érvet”, mely azon az alapon próbálja bizonyítani test és elme különbözőségét, hogy míg az előbbi létezése kétségbevonható, addig az utóbbi létében (a *cogito* miatt) nem kételkedhetünk. Legalább két olyan szöveghely említhető, ahol Descartes ezt a gondolatmenetet látszik megfogalmazni. Az első az *Értekezés a módszerről* egy közvetlenül a *cogito*-érv után következő bekezdése:

„Azután figyelmesen megvizsgáltam, mi vagyok én. Láttam, hogy el tudom képzelni: nincs testem, nincs világ és nincs tér, amelyben vagyok. De azért azt nem tudom elképzelni, hogy magam nem vagyok [...] Ebből felismertem, hogy olyan szubsztancia vagyok, amelynek egész lényege vagy természete nem egyéb, mint gondolkodás, amelynek, hogy létezzék, nincs szüksége semmiféle helyre, s amely nem függ semmiféle anyagi dologtól. Úgyhogy ez az én, azaz a lélek, amely által az vagyok, ami vagyok, teljességgel különbözik a testtől, sőt: könnyebben is lehet megismerni, mint a testet, s még akkor is egészen az volna, ami, ha a test nem léteznék.”¹

A második, talán meggyőzőbb idevágó részlet *Az igazság keresése* című dialógusban található, ahol Polyander (miután elismerte, hogy nem kételkedhet saját létezésében) a következőket mondja:

„[...] nagyon jól felismerem, hogy ami vagyok, amennyiben kételkedem, egyáltalán nem az, amit testemnek nevezek. [...] ellenkezőleg, ama feltevéseknél fogva még inkább megerősödöm abban a bizonyosságban, amelynél fogva meg vagyok győződve, hogy létezem, és nem vagyok test. Egyébként ha a testben kételkedném, önmagamban is kételkedném, pedig erre nem vagyok képes; mert teljességgel meg vagyok győződve, hogy létezem, mégpedig annyira meg vagyok arról győződve, hogy egyáltalán nem tudok benne kételkedni.”²

Különösen az utolsó mondat támasztja alá az érv M. Hookert követő rekonstrukcióját:

- (1) Önmagam létezésében nem kételkedhetem.
- (2) Testem létezésében kételkedhetem.
- (3) *Tehát* nem vagyok azonos a testemmel.³

Az érv ebben a formában természetesen rendkívül problematikus – szerkezete világosabbá tehető, ha kiegészítjük Leibniz törvényének egy változatával, mely kimondja:

- (4) Ha a Φ tulajdonságú és b nem Φ tulajdonságú, akkor a és b nem azonosak.

Mivel Descartes hosszan érvel (1) és (2) mellett különböző írásaiban, (4) pedig általánosan elfogadott, célszerűnek látszik (4)-nek az első két premisszára való *alkalmazhatóságát* szemügyre venni. A kívánt konklúzió eléréséhez találnunk kellene egy olyan Φ tulajdonságot, amelyről (1) azt állítja, hogy „magam” bírok vele, míg (2) ugyanezt tagadja „testemre” nézve. Sajnos (1) és (2) propozicionális attitűdöket ír le, s ezért a legkézenfekvőbb elemzésben, mely a megkövetelt $\Phi(a)$, illetve $\sim\Phi(b)$ szerkezetet tulajdonítja a premisszáknak, a és b az „én

¹ Descartes, René: *Értekezés a módszerről*. Szemere Samu fordítását átdolgozta és szerkesztette Boros Gábor. Ikon, h. n., 1992, 43.

² Descartes, René: *Válogatott filozófiai művek*. Fordította Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980, 230.

³ Vö. Hooker, Michael: Descartes' denial of mind-body identity. In M. Hooker (ed.): *Descartes: critical and interpretive essays*. Johns Hopkins UP, Baltimore-London, 1978, 172.

létezem”, illetve „a testem létezik” propozíciónak felel meg, Φ szerepét pedig a „kétkelkedhetem abban, hogy...” predikátum játssza. Másfelől az is valószínűsíthető, hogy a premisszák elfogadható *de re* analízisei, melyek valóban magamról, illetve a testemről állítják egy-egy tulajdonság fennállását, kivétel nélkül *relációsak* lesznek abban az értelemben, hogy nem tudják elkerülni a fregei jelentésekhez vagy „megjelenítési módok”-hoz hasonló entitásokra történő hivatkozást. Egy ilyen típusú elemzés (1)-et a „nem kétkelkedhetem *a* létezésében az »önmagam« megjelenítési módon keresztül”, míg (2)-t a „kétkelkedhetem *b* létezésében a »testem« megjelenítési módon keresztül” alakra hozza. Azonban ez az interpretáció nem tulajdonítja a (4) alkalmazásához szükséges szerkezetet a premisszákknak, mivel *a* és *b* tulajdonságai itt *nem* egymás negációi. Bár megpróbálhatjuk a szóban forgó megjelenítési módok fölötti kvantifikációval orvosolni a problémát, a „nincs olyan megjelenítési mód, melyen keresztül kétkelkedhetem *a* létezésében”, illetve a „van olyan megjelenítési mód, melyen keresztül kétkelkedhetem *b* létezésében” parafrázisokat alkalmazva (ily módon biztosítva a szükséges logikai formát), ez az olvasat tökéletesen nélkülözi az eredeti premisszák meggyőző erejét.

A fenti megfontolások alapján levonható a konklúzió, hogy a „kétely-érv” ebben az egyszerű formában menthetetlen: érvényességéhez az önmagunk, illetve testünk megjelenítési vagy elgondolási módjaira vonatkozó további premisszák volnának szükségesek. Ezek hiányában az argumentumot semmi sem különbözteti meg az olyan, azonos formájú és nyilvánvalóan érvénytelen ellenpéldáktól, mint a „nem kétkelkedhetem Clark Kent létezésében”, „kétkelkedhetem Superman létezésében”, „*tebát* Clark Kent nem azonos Superman-nel” érv (mely Clark Kent egyik újságíró kollégájának szájából hangzik el). Szerencsére bizonyítékkal rendelkezünk arra vonatkozóan, hogy maga Descartes sem gondolta úgy (legalábbis az *Elmélkedések* megírása után), hogy létezésének kétségbevonhatatlanságából és teste létezésének kétségbevonhatóságából minden további nélkül következik elméjének és testének „valóságos különbözősége”, mivel ezek az eredmények már a második elmélkedésben megtalálhatók, ő pedig Hobbes ellenvetéseire adott válaszában hangsúlyozta, hogy a különbözőséget csak a hatodik elmélkedésben bizonyítja be:

„»Lehetséges – mondja – hogy a gondolkodó dolog testi valami. Descartes ennek az ellenkezőjét teszi föl, anélkül, hogy bizonyítaná.« A valóság az, hogy az ellenkezőjét nem tételeztem föl, arra mint alapra semmiféle módon nem építettem, hanem a kérdést egészen a hatodik elmélkedésig eldöntetlenül hagytam, ott azonban bebizonyítom.»⁴

Ennek megfelelően most rátérek a Descartes által említett klasszikus ismeretelméleti érvre, melyet az *Elmélkedések* következő bekezdése tartalmaz:

„[...] mivel tudom, hogy mindazt, amit világosan és elkülönítetten belátok, Isten megalkothatta olyannak, amilyenek belátom, ezért ha egy dolgot

⁴ Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Fordította Boros Gábor. Atlantisz, Budapest, 1994, 138.

képes vagyok egy másik nélkül világosan és elkülönítetten belátni, ez elégséges ahhoz, hogy megbizonyosodjam: az egyik különbözik a másiktól. Hiszen legalábbis lehetséges, hogy Isten külön-külön hozza őket létre [...] Ennélfogva, azon az alapon, hogy tudom: létezem, s hogy időközben beláttam, természetemhez vagyis lényegemhez egyáltalán semmi sem tartozik hozzá azon kívül, hogy gondolkodó dolog vagyok, helyesen következtetek, ha azt állítom, lényegem abban az egy dologban rejlik, hogy gondolkodó dolog vagyok. S jóllehet talán (vagy inkább - ahogyan mindjárt mondani fogom - bizonyosan) van testem, ami igen szorosan össze van kapcsolódva velem, mégis, minthogy egyrészt világos és elkülönített ideám van önmagamról, amennyiben pusztán csak gondolkodó dolog vagyok, nem pedig kiterjedt, másrészt pedig van elkülönített ideám a testről, amennyiben pusztán csak kiterjedt dolog, nem pedig gondolkodó is egyben, egészen bizonyos, hogy én magam a testemtől valósággal különbözöm, s hogy képes vagyok a testem nélkül is létezni.”⁵

Margaret D. Wilsont követve⁶ az érv első közelítésként a következő módon foglalható össze:

- (1) Ha a és b létezhet elkülönülten, akkor a és b valósággal különbözik egymástól.
- (2) Ha világos és elkülönített ideával rendelkezem valamiről, akkor Isten megalkothatja azt az ideámnak pontosan megfelelő módon.⁷
- (3) Ha Isten megalkothat valamit egy bizonyos módon, akkor lehetséges, hogy a dolgok ezen a módon létezzenek.
- (4) Ha rendelkezem a egy világos és elkülönített ideájával, mely a Φ tulajdonságot a természetébe foglalja, a Ψ tulajdonságot azonban nem tartalmazza, és szintén rendelkezem b egy olyan világos és elkülönített ideájával, mely a Ψ tulajdonságot b természetébe foglalja, de Φ -t nem tartalmazza, akkor rendelkezem egy olyan világos és elkülönített ideával, mely szerint a és b elkülönülten létezik.
- (5) (1)–(4) alapján, ha létezik olyan Φ és Ψ a -hoz és b -hez, mely kielégíti (4) feltételeit, akkor a és b valósággal különbözik egymástól.
- (6) Én és a testem a gondolkodó dolog, illetve kiterjedt dolog tulajdonságokkal kielégítjük (4) feltételeit, vagyis rendelkezem önmagam egy világos és elkülönített ideájával, mely a gondolkodó dolog tulajdonságot a természetembe foglalja, a kiterjedt dolog tulajdonságot azonban nem tartalmazza, és szintén rendelkezem testem egy olyan világos és elkülönített ideájával, mely a kiterjedt dolog tulajdonságot testem természetébe foglalja, de a gondolkodó dolog tulajdonságot nem tartalmazza.
- (7) Tehát (5) és (6) alapján valósággal különbözöm a testemtől.

⁵ I. m. 96.

⁶ Wilson, Margaret D.: Descartes: The Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness. In G. J. D. Moyal (ed.): *René Descartes: Critical Assessments*. Vol. III. Routledge, London, 1991, 292.

⁷ E premissza megfogalmazása Jonathan Bennett érdekes *Elmélkedések*-fordítását követi. Lásd Descartes, René: *Meditations on First Philosophy*, parts translated by Jonathan Bennett. Forrás: http://faculty.etsu.edu/ottw/Bennett_Descartes.htm.

Bár ebben a formában az érv érvényesnek tűnik, legtöbb premisszája további magyarázatra szorul. (1) értelmezésével kezdve a sort elmondható, hogy az elkülönült létezés lehetősége legegyszerűbben úgy interpretálható, hogy van olyan „lehetséges világ”, amelyben a és b nem azonosak. Ha a és b valóságos különbözőségét analóg módon aktuális különbözőségként értelmezzük, akkor (1) az $\Diamond a \neq b \supset a \neq b$ alakot ölti, ami általánosan csak akkor teljesül, ha feltételezzük, hogy „ a ” és „ b ” aktuálisan jelölnek, és mindkettő ún. merev jelölő, vagyis az összes lehetséges világban ugyanazt jelölik. Mivel ebben az esetben $a \neq b$ -nek valóban következménye $a \neq b$,⁸ ezzel a kiegészítéssel (1)-nek ez az egyszerű interpretációja megalapozottnak tekinthető.

Az első premissza előtagjának egy erősebb értelmezése nem pusztán a és b lehetséges különbözőségét, hanem létezésük kölcsönös függetlenségét követelné meg az előtagban, ami egy E „létezéspredikátum” használatával például az $\Diamond(Ea \ \& \ \neg Eb) \ \& \ \Diamond(Eb \ \& \ \neg Ea)$ formulával fogalmazható meg. E szerint az interpretáció szerint az előtag egyszerűen a valóságos különbözőség definícióját mondaná ki, s a kondicionálist akár bikondicionálissal is helyettesíthetnénk. Bár ez az olvasat szöveghelyekkel igen jól alátámasztható (amikor Descartes egy helyütt geometriailag vezeti le az *Elmélkedések* bizonyos tételeit, maga is ezt a definíciót használja⁹), a továbbiakban mégis az előző, egyszerűbb értelmezésre fogok elsősorban támaszkodni, mivel ennek segítségével fogalmazható meg az érv összehasonlításra legalkalmasabb alakja.

A központi jelentőségű (2) és (3) értelmezése már jóval nehezebb feladat: miért volna igaz, hogy bármely világos és elkülönített idea *pontosan* megfelel egy lehetséges dolognak vagy szituációnak, melyet Isten megalkothatna? Mint ezt már Arnauld is észrevette, tökéletesen lehetségesnek látszik, hogy valaki egy derékszögű háromszög egy olyan világos és elkülönített ideájával rendelkezzen, mely nem tartalmazza azt a tényt, hogy a háromszögre teljesül a Püthagorasztétel. Mindazonáltal ilyen háromszögek nem lehetségesek.¹⁰ Habár a nehézség egyszerűen elhárítható annak feltevésével, hogy minden világos és elkülönített idea *adekvát*, vagyis a kérdéses dologra vagy szituációra vonatkozó összes tulajdonságot és tényt tartalmazza, Descartes hangsúlyozta Arnauld-nak adott válaszában, hogy nincsen szükség erre a hipotézisre, már csak azért sem, mert ez a fajta teljesség általában elérhetetlen.¹¹ Megoldásként ehelyett megkülönböztette azt az esetet, amikor egy világos és elkülönített idea *nem tartalmaz* egy bizonyos tulajdonságot vagy tényt attól, amikor egy világos és elkülönített idea egy tulajdonság vagy tény *tagadását* tartalmazza, azt állítva, hogy bár egy derékszögű háromszög ideája nem lehet világos és elkülönített, ha *tagadja* az átfogó és a befogók közötti jól ismert összefüggést, az nagyon is lehetséges, hogy egy derék-

⁸ Bár az elsőrendű modális logikák rendkívüli változatossága szinte lehetetlenné teszi kivétel nélkül teljesülő általánosítások megfogalmazását, elmondható, hogy az elterjedtebb rendszerek mindegyike feltételezi az itt használt elvet.

⁹ Lásd Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Id. kiad. 126.

¹⁰ Lásd Descartes, René: *Oeuvres de Descartes VII.: Meditationes de Prima Philosophia*. Ed. Ch. Adam - P. Tannery. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1897-1913, 201. sk.

¹¹ I. m. 225.

szögű háromszög világos és elkülönített ideája *ne tartalmazza* a tétel teljesülését.¹² Ennek megfelelően egy világos és elkülönített idea, valamint egy tulajdonság/tény a következő három reláció egyikében (és csakis egyikében) állhat egymással: (a) az idea tartalmazhatja a tény/tulajdonságot, (b) tartalmazhatja a tény/tulajdonság tagadását, illetve megtörténhet az is, hogy (c) az idea sem a tény/tulajdonságot, sem annak tagadását nem tartalmazza. E distinkció alkalmazásával (2) és (3) együttes tartalmát így pontosíthatjuk:

(8) Ha olyan világos és elkülönített ideával rendelkezem egy dologról/szituációról, mely bizonyos tulajdonságokat/tényeket tartalmaz, másokat pedig tagad, akkor ez a dolog/szituáció létezhet mindazokkal a tulajdonságokkal/tényekkel, melyeket ideám tartalmaz, és azon tulajdonságok/tények teljesülése nélkül, melyeket ideám tagad.

A tárgyalást (4)-gyel folytatva, először tisztáznunk kell, hogy milyen következményekkel jár, ha olyan világos és elkülönített ideával rendelkezem a -ról, mely a Φ tulajdonságot a természetébe foglalja, Ψ -t viszont tagadja. Ami egy tulajdonságnak egy dolog természetébe való tartozását illeti, Descartes több helyen megfogalmazza a szokásos kritériumot, mely szerint Φ akkor esszenciális tulajdonsága a -nak ebben az értelemben, ha a nem gondolható el Φ nélkül. (4)-ből eszerint az következik, hogy a tetszőleges világos és elkülönített ideája tartalmazza Φ -t, és én egy olyan világos és elkülönített ideával rendelkezem a -ról, mely tagadja Ψ -t. Teljesen analóg módon (4) azt is biztosítja, hogy b tetszőleges világos és elkülönített ideája tartalmazza Ψ -t, és én egy olyan világos és elkülönített ideával rendelkezem b -ről, mely tagadja Φ -t. Ennek alapján a következőképpen érvelhetünk (4) konklúziója mellett: Ha egy olyan világos és elkülönített ideám van a -ról, mely tagadja Ψ -t, akkor ez az ideám nem lehet egyúttal egy b -ről való idea is, mert Ψ -t b bármely világos és elkülönített ideája tartalmazza, és egy világos és elkülönített idea nem állíthat és tagadhat egy tulajdonságot ugyanarról a dologról. Tehát a egy olyan világos és elkülönített ideájával rendelkezem, mely szerint a nem azonos b -vel.

Bár ez a rövid argumentum lényegében helyes, némi kiegészítésre szorul, mivel ebben a formában ki van téve annak az ellenvetésnek, hogy csak azt igazoltuk, hogy a szóban forgó ideája nem lehet b ideája, de azt nem bizonyítottuk be, hogy ideáknak *tartalmaznia* is kell a b -től való különbözőségét. Válaszul elmondható, hogy az érv nem egy külső nézőpontból leírt gondolkodóra vonatkozik, hanem magára az érv végiggondolójára, aki, ha korábban esetleg nem is lett volna tisztában azzal, hogy kérdéses a -ról szóló ideája nem lehet b -ről szóló idea, az érvet végiggondolva belátja ezt, és ezután ez az idea már mindenképpen expliciten tartalmazni fogja a b -től való különbözőséget is.

Gyanút kelthet még esetleg, hogy a fenti gondolatmenet egyáltalán nem használja fel azt, hogy a természete tartalmazza Φ -t, és hogy egy világos és elkülönített ideánk b -ről viszont tagadja ugyanezt a tulajdonságot. Ha érvelésünk helyes, akkor az utóbbi két feltevésből analóg módon az következik, hogy rendelkezem b egy olyan világos és elkülönített ideájával is, mely szerint

¹² Uo.

b a -tól elkülönülten létezik. Felhasználhatnánk vajon ezt a következményt arra, hogy (1) előtagjának erősebb olvasatát is igazoljuk? Ehhez egy adott dologról alkotott világos és elkülönített idea létezéséből egy olyan szituációról szóló világos és elkülönített idea létezésére kellene tudnunk következtetni, melyben kizárólag a szóban forgó dolog létezik. Ha a kérdéses idea legalább abban az értelemben teljes, hogy biztosítja, hogy egy szubsztanciára gondolunk, akkor helyes lehet ez a lépés, mivel bármely szubsztancia képes önmagában létezni. Noha valószínűleg érdemes lenne ezt a gondolatmenetet tovább követni, számunkra az a tény kulcsfontosságú, hogy (4) implikálja, hogy rendelkezem a egy olyan ideájával, mely szerint a b -től elkülönülten létezik. Az eddigi megfontolások alapján rekonstrukciónk a következőképpen foglalható össze:

(9) Ha „ a ” és „ b ” rendelkezik jelölettel, mindkettő merev jelölő, és $\Diamond a \neq b$, akkor $a \neq b$.

(10) Ha olyan világos és elkülönített ideával rendelkezem egy dologról, mely bizonyos tulajdonságokat tartalmaz, másokat pedig tagad, akkor ez a dolog létezhet mindazokkal a tulajdonságokkal, melyeket ideám tartalmaz, és mindazon tulajdonságok nélkül, melyeket ideám tagad, mert Isten megalkothatja a dolgot az ideámnak pontosan megfelelő módon.

(11) Ha olyan világos és elkülönített ideával rendelkezem egy a dologról, mely tagadja a Ψ tulajdonságot, és b természete tartalmazza Ψ -t, akkor rendelkezem egy olyan világos és elkülönített ideával a -ról, mely tartalmazza, hogy a különbözik b -től.

(12) Én és a testem a kiterjedt dolog tulajdonsággal kielégítjük a (9)-(11) premisszák feltételeit, vagyis „én” és „a testem” olyan merev jelölők, amelyek aktuálisan jelölettel bírnak, illetve világos és elkülönített ideával rendelkezem önmagamról, mely tagadja a kiterjedt dolog tulajdonságot, és testem természete tartalmazza a kiterjedt dolog tulajdonságot.

(13) *Tehát* nem vagyok azonos a testemmel.

A kortárs érveléssel való összehasonlítás megkönnyítése érdekében a világos és elkülönített elgondolhatóságot a „ Δ ” szimbólummal rövidítve az alábbi, rendkívül tömör formában foglalható össze a karteziánus argumentum modernizált változata:

(14) Mivel $\neg\Delta\text{-(a testem kiterjedt dolog)}$ és $\Delta\text{(én nem vagyok kiterjedt dolog)}$, ezért $\Delta\text{(én nem vagyok azonos a testemmel)}$.

(15) Ha $\Delta\text{(én nem vagyok azonos a testemmel)}$, akkor $\Diamond\text{(nem vagyok azonos a testemmel)}$.

(16) Ha „a testem” és „én” rendelkezik jelölettel és mindkettő merev jelölő, valamint $\Diamond\text{(én nem vagyok azonos a testemmel)}$, akkor én nem vagyok azonos a testemmel.

(17) *Tehát* nem vagyok azonos a testemmel.

E változat birtokában most áttérek a kortárs vitákban központi szerepet játszó modern érv tárgyalására.

Chalmers érvének „locus classicus”-a a *The Conscious Mind* következő részlete:

„A tudatosság logikai szupervenenciáját a legnyilvánvalóbb módon úgy vizsgálhatjuk (habár nem ez az egyetlen mód), hogy megfontoljuk egy *zombi* logikai lehetőségét: valakiét vagy valamiét, ami fizikailag azonos velem (vagy bármely más tudatos lénnel), de egyáltalán nem rendelkezik tudatos tapasztalatokkal. Globális szinten egy *zombivilág* logikai lehetőségét vehetjük számításba: egy olyan világot, mely fizikailag azonos a miénkkel, de amelyben egyáltalán nem léteznek tudatos tapasztalatok. Egy ilyen világban mindenki zombi.”¹³

„Zombi-ikrem” lehetőségéből kiindulva Chalmers azért állíthatja, hogy hamis a fizikalizmus azon válfaja, mely szerint minden tulajdonság fizikai, mert bizonyos, a tudatossággal kapcsolatos tulajdonságaim, például az a *Q* tulajdonságom, hogy éppen egy piros tárgy tapasztalásának szubjektív érzetminőségével rendelkezem, nem lehet azonos egyetlen *P* fizikai tulajdonságommal sem (a „ Δ ” szimbólummal most Chalmers „konceptuális” vagy „tág értelemben vett logikai” lehetőségességét rövidítve):

(18) Mivel $\Delta \exists x(Px \ \& \ \sim Qx)$, ezért $\Delta P \neq Q$.

(19) Ha $\Delta P \neq Q$, akkor $\Diamond P \neq Q$.

(20) Ha „*P*” és „*Q*” rendelkezik jelöllettel, mindkettő merev jelölő, és $\Diamond P \neq Q$, akkor $P \neq Q$.

(21) Tehát $P \neq Q$.

A fenti „zombi-érv” és az első rész végén megfogalmazott karteziánus érv közötti legfontosabb különbség abban áll, hogy a zombi-érv, szemben a karteziánus érvvel, tulajdonságokról szól. Ennek megfelelően a szóbanforgó dolgok, illetve tulajdonságok különbözőségének elgondolhatóságát megalapozó premisszák szintén eltérnek egymástól: míg (14) annak episztemikus lehetőségén alapul, hogy *testem* ne legyen gondolkodó dolog, valamint ugyanennek lehetetlenségén *saját magamra* nézve, s ezért individuumok „episztemikus világok közötti azonosíthatóságát” követeli meg, addig az analóg (18) tulajdonságok világok közötti azonosítására épül. E különbség a többi feltevésre nézve is fontos következményekkel jár: a két érv harmadik premisszái (16, 20) más-más típusú kifejezésekről teszik fel, hogy merev jelölők, és a második premisszák (15, 19) is különböző típusú azonosságok között követelik meg az elgondolhatóság, illetve a metafizikai lehetőség között fennálló kapcsolatot.

Chalmers pontosan az „én” és „a testem”, illetve bizonyos, tudatossággal kapcsolatos és fizikai tulajdonságokat jelölő kifejezések szemantikájának szembeállítására alapozza állítását, mely szerint – szemben a zombi-érvvel – a karteziánus érv nem helyes:

¹³ Chalmers, David: *The Conscious Mind*. Oxford UP, Oxford, 1996, 94. A Chalmers-idézeteket saját fordításomban közlöm.

„Ennek az érvek a helyességét [Descartes érvét] gyakran kétségbe vonják, és a kétély leggyakoribb indoka egyszerűen kifejezhető keretelméletünkben. Testnélküli létem világos elgondolhatósága elsődleges pozitív elgondolhatóság, amiből a testnélküliség 1-lehetősége következik. A fizikai dolgok esszenciális fizikaisága viszont 2-szükségyszerűséget involvál (ahogyan minden *de re* szükségyszerűség). Mivel a testnélküliség 1-lehetősége teljesen összefér a testnélküliség 2-lehetetlenségével, Descartes érve egyáltalán nem veszélyezteti azt az állítást, mely szerint fizikai vagyok.”¹⁴

Lefordítva az egzotikus zsargont, Chalmers úgy gondolja, hogy a „ $\Delta t_1 \neq t_2$ ”-ből a „ $\Diamond t_1 \neq t_2$ ”-re történő következtetés nem minden t_1, t_2 pár esetében helyes, mert bizonyos terminusok, mint a „víz” és a „ H_2O ”, nyilvánvaló ellenpéldát nyújtanak (habár elgondolható, hogy a víz nem H_2O , mégsem lehetséges), és azt is gyanítja, hogy a „testem”-„én” kifejezés pár szintén így viselkedik.

A Chalmers által előnyben részesített úgynevezett kétdimenziós szemantika szerint, mely minden kifejezéshez két intenziót, egy elsődlegeset és egy másodlagosat rendel, az ilyen típusú következtetések helyességéhez az szükséges, hogy a kérdéses terminusoknak ne csak a másodlagos, tehát metafizikai vagy kontrafaktuális intenziója legyen konstans függvény, hanem az elsődleges is. Másképpen fogalmazva: a kifejezéseknek nem csak minden kontrafaktuális világban, hanem minden *aktuálisaként tekintett* világban is ugyanazzal a jelöllettel kell rendelkezniük. Ha ugyanis egy terminus *mindkét* intenziója konstans függvény, és a kifejezésnek van jelölete az aktuális világban, akkor a két intenzió egyetlen világban sem vehet fel különböző értékeket, mert legalább egy helyen, az aktuális világban garantáltan megegyezik a két függvény értéke. Az elsődleges és a másodlagos intenziók azonossága viszont már biztosítja a $t_1 \neq t_2$ episztemikus lehetőségéről a $t_1 \neq t_2$ metafizikai lehetőségére történő következtetés helyességét: ha $\Delta t_1 \neq t_2$, akkor van olyan w világ, melyben t_1 és t_2 elsődleges intenziója különböző értéket vesz fel, és az intenziók azonossága folytán w -ben a két terminus másodlagos, vagyis metafizikai intenziója is különböző lesz, amiből $\Diamond t_1 \neq t_2$ igazsága következik.

A fizikai és bizonyos, a tudatossággal kapcsolatos tulajdonságokra referáló kifejezések esetében Chalmers amellet érvel, hogy ezek kielégítik az elsődleges intenziókra vonatkozó feltételt is: a fizikai predikátumok elsődleges intenziója szerinte azért konstans függvény, mert ezek *teoretikus terminusok*, melyek referenciáját kizárólag az elméletben betöltött szerepük határozza meg, s ezért nincsen különbség aközött, hogy egy adott világot kontrafaktuálisnak vagy aktuálisnak tekintünk-e referenciájuk meghatározásakor. Másrészt viszont a szubjektív érzetminőségeket leíró terminusok is megfelelnek a követelménynek, mert Chalmers szerint az ezekhez tartozó fogalmak olyan módon azonosítják jelöletüket, mely – a fizikai esethez hasonlóan – kizárja egy olyan világ lehetőségét, amelyben a referencia más volna, ha az volna az aktuális világ. Egy állapot, mely teljesen olyan, mintha egy bizonyos érzetminőségű tudatos

¹⁴ Chalmers, David: Does Conceivability Entail Possibility? In T. Gendler - J. Hawthorne (eds.): *Conceivability and Possibility*. Oxford UP, Oxford, 2002. Appendix: The Body-Mind Problem.

tapasztalattal rendelkeznek, az egyszerűen egy olyan állapot, melyben egy bizonyos érzetminőségű tudatos tapasztalattal rendelkezem: ezeket a tulajdonságokat nem tudjuk oly módon tévesen azonosítani, mint ahogyan egy átlátszó, iható folyadékról tévesen hihetjük, hogy víz.

Az „én” terminus ezzel szemben a konstanstól radikálisan eltérő elsődleges intenzióval bír a kétdimenziós rendszerben: minden lehetséges világban a „központként” megjelölt individuumot jelöli.¹⁵ Ez azzal a furcsa következménnyel jár, hogy Chalmers számára az „én azonos vagyok *t*-vel” elsődlegesen vagy episztemikusan lehetséges minden olyan *t* terminusra, mely individuumot jelöl, és mely nem különbözik definíció szerint a világ középpontjában álló individuumtól (mint például a „te” személyes névmás). E felfogás szerint tehát az „én nem vagyok azonos a testemmel” elsődleges lehetősége az „én azonos vagyok a testemmel” elsődleges lehetőségével párosul, és nem alapozhatja meg a testemtől való különbözőségem *metafizikai* vagy másodlagos lehetőségét – a karteziánus érv ezek mellett a feltevések mellett menthetetlennek tűnik.

Azonban távolról sem egyértelmű, hogy valóban el kell fogadnunk az érvben használt énfogalom ilyen elemzését – még a kétdimenziós szemantika keretei között sem. Abból kiindulva hogy Descartes rendszeresen használja az „én, amennyiben gondolkodó dolog vagyok” típusú kifejezéseket, amikor magára referál, megpróbálhatunk egy gazdagabb fogalommal dolgozni: feltételezhetjük, hogy „a karteziánus én” fogalma „beépítve” tartalmazza a gondolkodás tulajdonságát, vagyis a hozzátartozó elsődleges intenzió egy *parciális* függvény, mely csak azokban a világokban rendelkezik jelöllettel, ahol a középpontban egy gondolkodó dolog van. Ha azt is feltesszük, hogy a „kiterjedt dolog” és „gondolkodó dolog” predikátumok elsődlegesen és másodlagosan is merev jelölők, akkor a „nem vagyok kiterjedt dolog” elsődleges lehetősége az „én” ilyen szemantikája mellett megalapozza egy gondolkodó és nem kiterjedt lény *metafizikai* lehetőségét, mivel az elsődleges lehetőséget alátámasztó *w* világban létezik egy olyan individuum (az „én” elsődleges intenziójának *w*-ben felvett értéke), mely a feltevés szerint rendelkezik a „gondolkodó dolog” predikátum által jelölt tulajdonsággal, de nélküli a „kiterjedt dolog” által jelölt tulajdonságot. Ez a konklúzió viszont – legalábbis egy bizonyos értelemben – a fizikalizmus cáfolatát nyújtja, egyúttal ellentmondva Chalmersnek, aki szerint a karteziánus érv nem jelent veszélyt a fizikalizmusra.

Megmarad az a kérdés, hogy meg tudnánk-e esetleg olyan módon erősíteni az „én” és „a testem” elsődleges intenzióját, hogy azok minden lehetséges világban, ahol jelöltek van, ugyanazt az individuumot jelöljék – ez tökéletesen immunissá tenné a karteziánus érvet a kétdimenziós szemantikán alapuló ellenérvekkel szemben. Ami az „én”-t illeti, talán hasonló módon érvelhetnénk amellest, hogy elsődlegesen is merev jelölő, mint ahogyan a „fenomenális fogalmak” esetén szokás ezt tenni: mivel nem azonosíthatom tévesen magamat, nincsen olyan lehetséges világ, amelyről kiderülhetne, hogy az aktuális világ, amelyben az „én” ebben az esetben egy, az aktuálistól *különböző* individuumot jelölne. Még nehezebb feladat lenne azt igazolni, hogy „a testem” kifejezés is

¹⁵ Lásd például Chalmers: *The Conscious Mind*. Id. kiad. 60.

elsődlegesen merev jelölő – szerencsére azonban ez nem is szükséges, mivel az a tény, hogy az „én” és a „kiterjedt dolog” elsődlegesen merev jelölők, valamint a „nem vagyok kiterjedt dolog” elsődleges lehetősége együttesen megalapozzák az *én* kiterjedés nélküli létezésem *metafizikai* lehetőségét, ezzel egyúttal bizonyítva azt is, hogy nem vagyok azonos a testemmel, hiszen a testem (metafizikailag) szükségszerűen kiterjedt.

Az elmondottakból az következik, ha elfogadjuk, hogy az „én” és a „kiterjedt dolog” elsődlegesen, valamint hogy az „én”, a „kiterjedt dolog” és „a testem” másodlagosan merev jelölők, és azt is, hogy az összes említett kifejezés aktuálisan jelöl, akkor a kartezianus érv alábbi változata érvényes lesz a két-dimenziós szemantika szabályai szerint:

- (22) $\Delta(\text{én nem vagyok kiterjedt})$.
- (23) Ha $\Delta(\text{én nem vagyok kiterjedt})$, akkor $\diamond(\text{én nem vagyok kiterjedt})$.
- (24) $\square(a \text{ testem kiterjedt})$.
- (25) *Tehát* nem vagyok azonos a testemmel.

Azt jelenti vajon ez az eredmény, hogy a fenti érvet érvényesnek, sőt esetleg helyesnek kellene tekintenünk? Véleményem szerint inkább azt bizonyítja, hogy a kartezianus és a zombi-érv egyáltalán nem áll olyan távol egymástól, mint ahogy ezt a neodualisták állítják. Mindkettő egy-egy szituáció elgondolhatóságából indul ki (testnélküli létezésem, illetve zombi-ikerpárom episztemikus lehetőségéből), és a metafizikai lehetségesen keresztül próbál kapcsolatot teremteni az elgondolt szituáció és az aktuális világ tényei között. Mivel azonban az elgondolhatóság és a lehetséges kapcsolat – miként ezt a „víz” és a „H₂O” esete illusztrálja – távolról sem magától értetődő, biztosítani kell, hogy a szóban forgó terminusokra nem lehetségesek olyan iker-föld típusú szituációk, melyekben az aktuális jelölőktől eltérő individuumokra vagy tulajdonságokra referálnának. A feltétel, mely szerint a kérdéses kifejezéseknek elsődlegesen merev jelölőknek kell lenniük, pontosan ezt a követelményt fogalmazza meg. Azonban az érv, mely szerint a szubjektív érzetminőségeket jelölő predikátumok elsődlegesen merev jelölők, a téves azonosítás lehetetlenségén alapul, és ez az „én” esetében is teljesülni látszik. Hasonló módon, ha a fizikai predikátumok elsődlegesen merev jelölők, akkor nehezen látható, hogy a „kiterjedt dolog” kifejezés miért ne lenne szintén az. Úgy tűnik tehát, hogy a két érv közötti egyetlen lényeges eltérés a kiinduló szituációk különbözőségében áll: ha valaki mindkettőt *azonos mértékig* tartja elgondolhatónak, akkor levonhatja a következtetést, hogy vagy mindkettő helyes, vagy egyik sem. Azok számára, akik – hozzám hasonlóan – elfogadhatatlannak tartják az eredeti érv konklúzióját, ez a zombi-érv *reductio ad absurdumát* jelenti.

Kihívások az érzéki tapasztalat intencionális elméletével szemben

Az intencionális elmélet a naív realizmus és az idea-elmélet mellett a filozófiatörténet nagy észlelés-elméleteinek egyike. Az Arisztotelészhez köthető naív realizmus szerint az érzéki tapasztalatban a szubjektum közvetlenül az elmefüggetlen tárgyat ragadja meg.¹ A naív elmélet, ahogyan azt az újkori filozófusok is megmutatták, sebezhető, mert nem tudja megmagyarázni a hallucináció és az illúzió jelenségét. A Descartes-hoz és Locke-hoz köthető idea-elmélet szerint az érzéki tapasztalat közvetlen tárgyai privát, kimondhatatlan és elmefüggő entitások, amelyek elmefüggetlen entitásokat reprezentálnak.² Az idea-elmélet, mint azt a 20. századi filozófusok észrevették, a világgal szembeni, illetve a más és a saját elménkkal szembeni szkepszishez vezet. Egyrészt az ideák mentális természete miatt közvetlenül nem férünk hozzá a külvilághoz. Másrészt az ideák privát volta és közölhetetlensége miatt nem vagyunk képesek megismerni mások gondolatait, így soha nem lehetünk biztosak abban, hogy mások mit látnak és mit gondolnak. Harmadrészt pedig az elmefüggő ideák reprezentáló szerepét tekintve nem zárja ki semmi azt, hogy az elme és az idea között újabb elmefüggő reprezentációk létét tételezzük fel. Ez azt jelentené: nemcsak abban kell kételkednem, hogy az, amit látok, tényleg úgy van-e, hanem abban is, hogy úgy látom-e, amit látok, ahogyan. Ez a feltételezés végtelen regresszushoz és saját elménk közvetlen megismerésének tagadásához vezet. A Kanthoz és Hegelhez köthető intencionális elmélet nem foglal állást abban a kérdésben, hogy az érzéki tapasztalat tárgya elmefüggő vagy elmefüggetlen-e.³ Az intencionális elmélet szerint nem annyira az érzéki tapasztalat tárgyának természetét, hanem sokkal inkább az érzéki tapasztalat tartalmának szerkezetét kell vizsgálni. Az intencionális elmélet szerint az érzéki tapasztalatra elsősorban az jellemző, hogy intencionális vagy *reprezentációs* jellegű. Ez azt jelenti, hogy a tapasztalat mindig valaminek a tapasztalata, vagy más szavakkal: mindig irányul valamire. A naív realizmus és az idea-elmélet esetében is igaz, hogy az érzéki tapasztalat irányul valamilyen tárgyra, de a naív realizmus és az idea-elmélet az irányultságon túl elkötelezi magát a tapasztalat tárgyának ontológiai státuszát illetően is. Elkerülendő a naív realizmus és az idea-elmélet ontológiai elkötelezettségét, az intencionalista

¹ Lásd Arisztotelész: A lélek; Az érzékelés és tárgyai. In uő: *Lélekfilozófiai írások*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1988.

² Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Atlantisz, Budapest, 1994; Locke, John: *Értekezés az emberi értelemről* I-II. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964.

³ Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979; Bradley: *The Principles of Logic*. Oxford UP, 1963; Oakeshott, M.: *Experience and its Modes*. Cambridge UP, Cambridge, 1978.

azt állítja, hogy a tapasztalat *nyelvszerű*, azaz a tapasztalat tárgya nyelvi entitások (propozíciók, fogalmak) segítségével azonosítható. Az intencionális elmélet szerint a tapasztaló a tapasztalatban nem ragadja meg közvetlenül a tapasztalat tárgyát, hanem a tapasztalat nyelvyszerű tartalma reprezentálja azt. Röviden: az intencionalista az érzéki tapasztalatot a hitek mintájára elemzi.

Az intencionalizmus ebben a formájában nem képes alátámasztani azt az alapvető intuíciónkat, hogy az érzéki tapasztalat a hitekkel szemben *nyitott a világra*, azaz valamilyen értelemben elmefüggetlen tárgyakra irányul. A kortárs intencionalizmus hasonlít történeti elődjére abban, hogy az érzéki tapasztalatot reprezentációs és nyelvyszerű tulajdonságai segítségével jellemzi.⁴ Abban azonban különbözik tőle, hogy elfogadja a világra való nyitottság (*openess to the world*) elvét. Azt, hogy az érzéki tapasztalat elmefüggetlen tárgyakra irányul. A modern elmélet szerint:

1. mentális reprezentációink tárgyukat valamilyen módon reprezentálják, és
2. mentális reprezentációink helyesen vagy helytelenül reprezentálhatják a tárgyakat,
3. mentális reprezentációink propozicionális és fogalmi természetűek.

Tanulmányomban az intencionális elméletet érintő két kortárs problémát fogok megvizsgálni. Egyrészt a szintévesztés esetére, illetve különböző gondolat-kísérletekre hivatkozva (például a fordított színspektrum) lehet az ellen érvelni, hogy az érzéki tapasztalat tartalma nem reprezentációs jellegű. Másrészt a Müller-Lyer-illúzióra és a vízésés-illúzióra hivatkozva lehet az ellen érvelni, hogy az érzéki tapasztalat nem nyelvyszerű, illetve az ellen, hogy az érzéki tapasztalat tartalma nem azonosítható fogalmak segítségével.

Az I. részben az intencionális elméletet fogom ismertetni, majd a II. és a III. részben számba veszem azokat az ellenvetéseket, amelyek az intencionális elmélet módosítását teszik szükségessé. Az utolsó, IV. részben az intencionális elmélet egy megfelelően módosított változatát adom elő.

⁴ Az észlelés történeti elméleti kisebb-nagyobb módosításokkal a 20. századi filozófusok között is népszerűekké váltak. Az idea-elmélet érzetadat-elmélet néven (Moore, G. E.: Az idealizmus cáfolata. In uő: *A józan ész védelmében és más tanulmányok*. Magyar Helikon, Budapest, 1981; Russell, B.: Az érzéki adatok viszonya a fizikához. In uő: *Miszticizmus és logika*. Magyar Helikon, Budapest, 1976; Robinson, H.: *Matter and Sense*. Cambridge UP, Cambridge, 1982; Foster, J.: *The Case for Idealism*. Routledge & Kegan Paul, London, 1982), a naiv realizmus diszjunktivizmus néven (Hinton, J. M.: *Experience*. Clarendon Press, Oxford, 1973; Snowdon, P.: Perception, Vision and Causation. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 53/1979; Tózsér J.: Az észlelés diszjunktív elmélete. In Farkas K. – Orthmayr I. (szerk.): *Bölcsélet és analízis*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2003), az intencionalizmus pedig korábbi néven (Anscombe, G. E. M.: The Intentionality of Sensation: a Grammatical Feature. In R. J. Butler (ed.): *Analytical Philosophy: First Series*. Blackwell, Oxford, 1965; Armstrong, D. M.: *A Materialist Theory of Mind*. Routledge & Kegan Paul, London, 1968). A kortárs analitikus filozófusok többsége az intencionális elmélet valamilyen formáját fogadja el.

I. Az érzéki tapasztalat intencionális elmélete

A mentális állapotokat az intencionalizmus az intencionális tartalom vagy a reprezentációs tartalom fogalmaiban elemzi.⁵ Egy állapot akkor intencionális, ha irányul valamire vagy reprezentál valamit. A legtöbb filozófus szerint kizárólag a mentális állapotok rendelkeznek intencionalitással. Az intencionalitás védelmezői szerint pontosan az intencionalitás tulajdonsága az, amely megkülönbözteti a mentális állapotokat a fizikaiaktól, a lelket a testtől, az elmét az agytól. Az elme állapotai tehát annyiban intencionálisak, amennyiben mindig irányulnak valamire. Ha például Magyarország jelenlegi miniszterelnökére gondolok, akkor a mentális állapotom Gyurcsány Ferencre irányul, más szavakkal a mentális állapotom Gyurcsány Ferencet reprezentálja. Hasonlóan az érzéki tapasztalatok esetében: amikor Magyarország jelenlegi miniszterelnökét látom az utcán, akkor érzéki tapasztalatom Gyurcsány Ferencre irányul, vagy Gyurcsány Ferencet reprezentálja. A mentális állapotok intencionális elmélete az érzéki tapasztalatot a hitek mintájára értelmezi.

Felvetődik azonban két kérdés. Egyrészt: ha az érzéki tapasztalatot a hitek mintájára értelmezzük, akkor mi különbözteti meg egymástól a hitállapotokat és az érzéki tapasztalatot, mi tesz különbséget a különböző típusú mentális állapotok között? A mentális állapot *tárgya*, az, amit a mentális állapot reprezentál, nem lehet individuáló kritérium, hiszen mind a gondolkodás, mind az érzéki tapasztalat tárgya lehet ugyanaz a tárgy. A mentális állapotoknak az a tulajdonsága, amely két különböző típusú mentális állapotot megkülönböztet egymástól, *a reprezentáció módja*. Másrészt: miként lehetséges az, hogy két érzéki tapasztalat ugyanazt a tárgyat reprezentálja? Mi az a tulajdonsága az érzéki tapasztalatnak, amely meghatározza a tárgyát? Az érzéki tapasztalatnak azt a tulajdonságát, amelynek segítségével azonosítható az érzéki tapasztalat tárgya, *ismeretértéknek* nevezzük.

Nézzük elsőként a különböző típusú mentális állapotokat egymástól megkülönböztető tulajdonságot, a reprezentálás módját.

1. A reprezentáció módja

A kérdéses tulajdonság megvilágításához nézzünk egy példát. Tegyük fel, hogy az utcán sétálgatva szembejön velem Magyarország jelenlegi miniszterelnöke, Gyurcsány Ferenc. Elmegyünk egymás mellett, ő lefordul egy mellékutcába, én megyek tovább az utamon. Nem sokkal később egy ismerősöm felhív telefonon, s elűsárgolom neki, hogy láttam Magyarország jelenlegi miniszterelnökét. Eddig a példa. Két mentális állapotom, amikor láttam a miniszterelnököt, illetve amikor rá gondoltam, ugyanazt a tárgyat – Gyurcsány Ferencet – reprezentálja. Mindkét mentális állapotom *fogalmi* (és esetleg lényegi) *tulajdonságok* segítségével reprezentálta tárgyát. A fogalmi tulajdonságok segítségével vagyunk

⁵ Az intencionális tartalom és a reprezentációs tartalom fogalmát a tanulmányban végig felcserélhetőként használom.

képesek megmondani, hogy egy tárgy micsoda, így a fogalmi tulajdonságok nyilvánvalóan reprezentációs tulajdonságok. GY. F.-et jelenleg úgy reprezentálhatom, mint Magyarország jelenlegi miniszterelnökét. Annak, hogy mentális állapotom GY. F.-et reprezentálja, szükséges és elégséges feltétele az, hogy mentális állapotom GY. F.-et fogalmi tulajdonságainak – Magyarország jelenlegi miniszterelnöke – segítségével reprezentálja. E tekintetben nincs semmi különbség az érzéki tapasztalat és a hitállapot között. A két reprezentáció azonban – látni GY. F.-et, illetve gondolni GY. F.-re – semmi esetre sem ugyanaz, mint ahogy az érzéki tapasztalat sem azonos a gondolkodással. Mi a különbség közöttük? Nézzünk egy másik példát. Az utcán sétálgatva szembejön velem Magyarország jelenlegi miniszterelnöke, Gyurcsány Ferenc. Eddig minden az előzőek szerint történik. Gyurcsány Ferenc valamilyen színű ruhát visel, és valamilyen alakú szemüvegben halad el mellettem, majd befordul egy mellékutcába. Én megyek a saját dolgom után. Nem sokkal később felhív egy barátom, akinek elújságolom, hogy láttam Magyarország jelenlegi miniszterelnökét. Eddig a második példa. Mármost van különbség a két mentális állapot között? Van, hiszen az egyik mentális állapot, a hitállapot úgy ábrázolta Gyurcsány Ferencet, *mint* Magyarország jelenlegi miniszterelnökét, a másik mentális állapot, az érzéki tapasztalat pedig úgy, *mint* Magyarország jelenlegi miniszterelnökét, *és mint* aki *valamilyen színű* ruhát és *valamilyen alakú* szemüveget visel. Az érzéki tapasztalatra jellemző, szemben a hitállapotokkal, hogy a tárgyakat *fenomenális tulajdonságaik* segítségével reprezentálja. A fenomenális tulajdonságok nem a tárgy „mi”-ségére vonatkoznak, hanem annak megjelenésére, arra, hogy a tárgy valamilyennek tűnik az érzékelő számára. A hitállapotoktól eltérően az érzéki tapasztalat fogalmi és fenomenális tulajdonságok segítségével reprezentálja tárgyát. Az érzéki tapasztalatra sajátosan jellemző reprezentálási módot a tapasztalat fenomenális karakterének, vagy elterjedtebb kifejezéssel *qualiának* (egy-egy számban *quale*) nevezzük.⁶

Az intencionális elméleten belül az egyik komoly kortárs vita a *qualia* metafizikai státuszának meghatározása körül dül. A vita központi kérdése az, hogy vajon az érzéki tapasztalatra sajátosan jellemző reprezentálási mód vagy *qualia* az érzéki tapasztalat reprezentációs vagy nem reprezentációs tulajdonsága-e. Azok a filozófusok, akik szerint a *qualia* nem reprezentációs természetű, *qualia*-realista álláspontot képviselnek. Azok a filozófusok, akik szerint a *qualia* az érzéki tapasztalatnak csak azért tulajdonsága, mert a reprezentált tárgy specifikus tulajdonsága, amelyet az érzéki tapasztalat reprezentál, reprezentacionista álláspontot képviselnek.

⁶ Megemlítendő, hogy a *qualia* fogalma az észlelés-elméleti viták mellett előfordul a kortárs elmefilozófiai vitákban is. Észlelés-elméleti összefüggésben a *qualia* finoman-tagoltságot jelent, elmefilozófiai összefüggésben pedig élménytudatosságot. Az élménytudatosságot az intencionalitással szokás szembeállítani. Az élménytudatosság paradigmaticus példái a fájdalom, a viszketés és általában a testérzetek, a hangulatok. Mindemellett az élménytudatosság és a finoman-tagoltság fogalma összefügg. Ha az élménytudatosság fogalma másra nem redukálható, és nem küszöbölhető ki, akkor a finoman-tagoltság fogalma sem redukálható másra, és szintén nem küszöbölhető ki.

A következő fejezetben megvizsgálom, hogy milyen megfontolások szólnak az egyik, illetve a másik oldal mellett. A vita tárgyalása előtt azonban még szót kell ejtenem az érzéki tapasztalat másik fontos tulajdonságáról, az ismeretértékről.

2. Az érzéki tapasztalat ismeretértéke

Az érzéki tapasztalat naiv realista elmélete szerint az érzéki tapasztalat folyamán a tőlünk független fizikai tárgyakat közvetlenül ragadjuk meg. Ha például egy hamutálat látok, akkor mentális állapotom tárgya egy tőlem függetlenül létező fizikai tárgy, ebben az esetben a hamutál, amely felelős a hamutál érzéki tapasztalatáért. A naiv realizmus a reprezentáció tárgyát fizikai tárgyakkal azonosítja. Az idea-elmélet szerint az érzéki tapasztalat folyamán elmfüggetlen entitásokkal, ideákkal vagyunk közvetlen kapcsolatban. Az ideák okai elmfüggetlen (tipikusan fizikai) tárgyak. Mi azonban csak az ideákkal vagyunk kapcsolatban, az ideák okaival nem. Ha egy hamutálat látok, akkor érzéki tulajdonságokkal vagyok közvetlen kapcsolatban (a hamutál színe, alakja, nagysága stb.), amelyek együtt egy komplex mentális entitást alkotnak. Az elmfüggetlen dolog, amit én hamutálnak nézek, csak kauzálisan felelős az én érzéki tapasztalomért.

Mivel itt részletesen nem tárgyalandó komoly ellenvetések tehetők mind a naiv realizmus, mind az idea-elmélet ellenében, legjobb, ha az érzéki tapasztalatot tárgya metafizikai státuszának meghatározása nélkül kíséreljük meg jellemezni. Pontosabban: olyan jellemzést kell adnunk, amely mind a naiv realizmust, mind az idea-elméletet kielégítené, ha ezeket az elméleteket nem a tapasztalt tárgy metafizikai státuszát illetően vizsgálnánk. Ennek a kritériumnak megfelelően, ha az érzéki tapasztalatot a tapasztalatról beszámoló mondatok segítségével jellemezzük. Ekkor az érzéki tapasztalatot annak alapján jellemezzük, hogy mit mondana a tapasztaló egyén, ha meghatározott érzéki tapasztalattal rendelkezne. Ha ránéznék egy hamutálra, akkor azt, amit látok, úgy fejezném ki, hogy „egy hamutál van előttem”. Ha ránéznék egy korsó sörre, akkor tapasztalatomat úgy fejezném ki, hogy „egy korsó sör van előttem”. Az érzéki tapasztalatot azonban lehetséges több nyelven is kifejezni: ha kimegyek a havas utcára, akkor a hó színét illető tapasztalatomat kifejezhetem „a hó fehér” mondattal éppúgy, mint a „the snow is white” vagy a „la neige est blanche” mondatokkal. Továbbá úgy is rendelkezhetek érzéki tapasztalattal, hogy egyáltalán nem fejezem ki szóban, habár megtehetném. Összegezve: az érzéki tapasztalatot nem azonosíthatjuk beszélt nyelvi mondatok segítségével, hanem sokkal inkább a beszélt nyelvi mondatok jelentéseivel, a *propozíciókkal*. A propozíciók fogalmakból álló, összetett nyelvi-gondolati egységek, amelyek a beszélt nyelvi mondatok jelentései, és a mentális állapotok, így az érzéki tapasztalatok tartalmai.

Van-e valami okunk arra, hogy úgy gondoljuk: az érzéki tapasztalat tartalma fogalmi természetű? A fogalmi természet elmélete mellett azokra a hitekre és cselekvésekre lehet hivatkozni, amelyek kiváltó oka az érzéki tapasztalat. Ha például kávéra vágyom, és egy ismerősöm a kezembe nyom egy forró, fekete és speciális illatú folyadékkal teli bögrét, vagy a kávéautomata kiad egy hasonló

tulajdonságokkal rendelkező folyadékkal teli poharat, akkor én azon nyomban hozzálátok a bögre, illetve a pohár tartalmának elfogyasztásához, mivel azt gondolom róla, hogy kávé. Miért *cselekednék* így, ha érzéki tapasztalatom tartalma és hitállapotom tartalma között nem lenne fogalmi összefüggés? A forró, fekete és speciális illatú folyadékot nyilván azért fogadom el, mert érzéki tapasztalomban kávéként azonosítom.⁷ Röviden: számtalan dolgot hiszünk és cselekszünk az érzéki tapasztalat alapján, és ha az érzéki tapasztalat tartalma nem fogalmi természetű lenne, akkor külön magyarázatot igényelne, miért tesszük azt, amit, amikor azt látjuk, amit.

Láttuk, hogy azok a mentális állapotok, amelyeknek ugyanaz a tartalmuk, reprezentációjuk módjában különbözhetnek egymástól. Igen ám, de mi tesz különbséget a különböző mentális tartalmak között, vagy másként, mi a mentális tartalom azonossági kritériuma? A mentális állapotoknak az a tulajdonsága, amely alapján a propozicionális tartalmú mentális állapotok megkülönböztethetők egymástól, a mentális állapotok ismeretértéke. Az érzéki tapasztalat ismeretértéke a tapasztalatnak az a tulajdonsága, amelynek segítségével meg tudjuk mondani, hogy *mi az*, amiről tapasztalattal rendelkezünk éppen. Ha az ablakon kinézve azt látom, hogy egy fecske repül el a ház előtt, akkor tapasztalatom tartalma az, hogy „egy fecske repül el a ház előtt”. Az ismeretérték kritériumát két módon szokás megfogalmazni. Az elsőt hívjuk *gyenge* kritériumnak:

(GYK): Egy érzéki tapasztalat tartalma akkor és csak akkor a p propozíciót alkotó F és G fogalmak, ha az érzéki tapasztalat a tartalmának megfelelő p hitet idézi elő.

A gyenge kritérium szerint két érzéki tapasztalatnak akkor azonos a tartalma, ha mindkét érzéki tapasztalat ugyanazt a hitet idézi elő a tapasztalóban. Ha például hétfő reggel látom Juditot bemenni az egyetem kapuján, akkor tapasztalatom alapján azt hiszem, hogy „Judit bemegy az egyetem kapuján”. Ha este látom Juditot bemenni az egyetem kapuján, akkor érzéki tapasztalatom azt a hitet idézi elő bennem, hogy „Judit bemegy az egyetem kapuján”. Mivel mindkét tapasztalat ugyanazt a hitet eredményezte, ezért mindkét tapasztalat azonos ismeretértékkel rendelkezik.

Az érzéki tapasztalat ismeretértékének másik kritériumát *erős* kritériumnak nevezhetjük. Az erős kritérium a tapasztalati tartalmak különbségének meghatározásában támaszkodik a kompozicionalitás tulajdonságára.

(EK): Egy érzéki tapasztalat tartalma akkor és csak akkor a p propozíciót alkotó F és G fogalmak, ha F és G olyan fogalmak, amelyeket a tapasztalat tárgyának különböző tulajdonságai idéznek elő. (Másként: F és G akkor és csak akkor különbözőek, ha a tapasztalónak lehet olyan p tartalmú érzéki tapasztalata egy x tárgyról, hogy x F és x nem- G . Ha G azonos lenne F -fel, akkor p úgy nézne ki, hogy x F és x nem- F).

⁷ Lásd McDowell, J.: Non-conceptual Content. In uő: *Mind and World*. Harvard UP, Cambridge, 1996.

Az erős kritérium szerint két tapasztalati tartalom akkor különbözik egymástól, ha különböző fogalmakból állnak. Két fogalom pedig akkor különbözik egymástól, ha mindkettő szerepelhet egy tárgy érzéki tapasztalatának p tartalmában úgy, hogy p egyszerre állítja az egyik fogalom példázását és tagadja a másik fogalom példázását. Ha például hétfő reggel azt látom, hogy egy veréb repülve száll be az egyetem ablakán, akkor (EK)-t alkalmazva azt mondhatjuk, hogy a „repülni” és a „szállni” nem két különböző fogalom, mivel az a tapasztalati tartalom, hogy „egy veréb nem-repülve száll be az egyetem ablakán”, megsérti az ellentmondás elvét. A feltételezett tapasztalati tartalom ugyanis egyszerre állítja azt, hogy a veréb a levegőben, az ablakon keresztül jutott be az egyetemre, és azt, hogy a veréb nem a levegőben, az ablakon keresztül jutott be az egyetemre. Az azonos fogalmakból és konnektívumokból felépülő proposíciók azonos tapasztalati tartalmak.

Összegezzük az ismeretérték azonosság-kritériumait: a gyenge kritérium szerint az érzéki tapasztalat tartalma az általa előidézett hit, hitek tartalmával azonosítható. Az erős kritérium szerint az érzéki tapasztalat, a hitektől függetlenül, a tapasztalat tartalmát alkotó fogalmak segítségével azonosítható. Röviden: az érzéki tapasztalat vagy az általa előidézett hitekre hivatkozva, vagy a benne előforduló fogalmak segítségével azonosítható.

Az intencionális elméleten belül a *qualiát* érintő vita mellett a másik komoly kortárs vita az érzéki tapasztalat ismeretértékét érinti. A központi probléma a következő: minden esetben azonosítható-e az érzéki tapasztalat tartalma a hitekre vagy a benne szereplő fogalmakra hivatkozva? Azok a filozófusok, akik szerint a kérdésre igenlő választ kell adnunk, a tapasztalat fogalmi tartalmának elméletét képviselik. Azok, akik úgy gondolják, hogy nem igaz az, hogy minden tapasztalat tartalma azonosítható hitekre vagy fogalmakra hivatkozva, az érzéki tapasztalat nem-fogalmi tartalmának elméletét képviselik. A második részben két olyan érvet vizsgálok meg, amelyek azt hivatottak megmutatni, hogy némely érzéki tapasztalat esetében a tapasztalat tartalma nem-fogalmi természetű.

II. Az érzéki tapasztalat fenomenális karaktere

Az érzéki tapasztalat fenomenális karaktere a tapasztalatnak az a tulajdonsága, amely az érzéki tapasztalatokat megkülönbözteti a hitektől. Ha látom Gyurcsány Ferencet az utcán, majd később megfogalmazom magamban azt a hitet, hogy láttam Gy. F.-et, akkor mindkét mentális állapotra igaz az, hogy ugyanazt a tárgyat reprezentálják. Továbbá az is igaz lesz mind a két esetben, hogy a reprezentált tárgyat egy vagy több proposíció segítségével tudjuk azonosítani. Például az „ő Magyarország jelenlegi miniszterelnöke” vagy az „ő a Magyar Köztársaság hatodik miniszterelnöke” proposíciók is azonosíthatják Gy. F.-et. Az ezekben a proposíciókban szereplő tulajdonságok a mentális állapot tárgyának fogalmi tulajdonságai. Az érzéki tapasztalatra azonban ennél több is igaz. Az érzéki tapasztalatban a tárgy fenomenális tulajdonságai is szerepet játszanak, amelyek a tapasztalatról való számadásban szintén szerepet kaphatnak. Ha

látok egy érett paradicsomot, akkor mondhatom azt, hogy egy vörös paradicsomot látok, azaz azt, hogy tapasztalatom szerint „ez a paradicsom vörös színű”. Világos azonban, hogy az érett paradicsomok sem pontosan ugyanolyan vörös színűek, hanem különböznek egymástól vörösségük telítettségében, fényességében és árnyalatában. Így egy érett paradicsomra mondhatom azt is, hogy egy ilyen vörös színű paradicsomot látok. Tapasztalatom tartalma ebben az esetben az „ez a paradicsom *ilyen* vörös színű” propozíció.

A kérdés ezek után az, hogy a tapasztalat tárgyainak fenomenális tulajdonságai a tárgyaknak a tulajdonságai-e, amelyeket az érzéki tapasztalat reprezentál, vagy pedig az érzéki tapasztalatot önmagában jellemző minőség folyományai? Az előbbi álláspontot képviselő filozófusok szerint a fenomenális tulajdonságok a tapasztalatban reprezentálódnak, így a fenomenális tulajdonságok éppúgy reprezentációs tulajdonságok, mint a fogalmi tulajdonságok. Ezt az álláspontot reprezentacionizmusnak hívjuk. Az utóbbi álláspontot képviselő filozófusok szerint a tapasztalatban a fenomenális tulajdonságok csak azért lehetnek a tárgyak tulajdonságai, mert a tapasztalatnak van valamilyen nem reprezentációs tulajdonsága, amely lehetővé teszi, hogy a tárgyak a tapasztalatban olyan tulajdonságokkal rendelkezzenek, amelyekkel a tapasztalattól függetlenül nem. A tapasztalatnak ez a tulajdonsága a *quale*. Azt az álláspontot, amely szerint a fenomenális tulajdonságok magyarázatához szükség van a *qualia* fogalmára, *qualia*-realizmusnak hívjuk.

A továbbiakban bemutatok két érvet, amelyek a *qualia*-realizmus helyességét vannak hivatva bizonyítani. Az első Sydney Shoemaker-től származik: a fordított színspektrum lehetőségéből vett érv,⁸ mely röviden azt állítja: ha lehetséges olyan tapasztalat, hogy két embernek ugyanazt a tárgyat reprezentáló tapasztalata eltér abban, hogy milyennek tűnik számukra a tárgy, miközben a tapasztalat reprezentációs tartalma (és a reprezentációs tartalom alapuló verbális és nem-verbális viselkedés) megegyezik, akkor a tapasztalatnak van a reprezentációs tartalomtól független tulajdonsága, azaz a tapasztalatnak van *quale*-ja. A másik érv Paul Grice-től származik.⁹ Az érzékek különbségéből vett érv szerint, ha a látás, hallás stb. különböző érzékek, akkor fel kell tételeznünk a tapasztalat fenomenális karakterét, mivel más kritérium segítségével nem vagyunk képesek érzékeket megkülönböztetni egymástól.

A fordított színspektrum lehetőségéből vett érv szerint előfordulhat a következő eset. Tamás és Zénó egy paradicsomot néznek. Tegyük fel, hogy azokban az esetekben, amikor Tamásnak a paradicsom színe úgy tűnik, mint egy érett paradicsom színe (vörös), akkor Zénónak a paradicsom színe úgy tűnik, mint az éretlen paradicsom színe (zöld), és fordítva. Röviden: Tamás és Zénó színspektruma a vörös és a zöld szín tekintetében fordított. Tegyük fel továbbá, hogy

⁸ Lásd Shoemaker, S.: Functionalism and Qualia. *Philosophical Studies*, 27/1975; ill. uő: The Inverted Spectrum. *Journal of Philosophy*, 79/1982.

⁹ Lásd Grice, H. P.: Some Remarks about the Senses. In R. J. Butler (ed.): *Analytical Philosophy: Second Series*. Blackwell, London, 1962; ill. Shoemaker, S.: Qualities and Qualia: What's in the Head. In uő: *The First-Person Perspective and Other Essays*. Cambridge UP, Cambridge, 1996.

mind Tamás, mind Zénó megfelelően használja a színszavakat, azaz az érett paradicsomot nevezik vörösnek, az éretlent pedig zöldnek, és megfelelően cselekszenek, azaz mindketten az érett paradicsomot szeretnék megenni, az éretlent pedig még érlelni. Nos, ha elfogadjuk ezeket a feltevéseket, és a szintévesztés létező jelensége miatt erre minden okunk megvan, akkor a feltevésekből az következik, hogy az érzéki tapasztalatban a tárgynak lehetnek olyan tulajdonságai, amelyekkel a tárgy pusztán a tapasztalat viszonylatában rendelkezik. Ez viszont csak úgy képzelhető el, ha elfogadjuk, hogy a tapasztalatnak a reprezentációs tulajdonságokon felül van nem reprezentációs, de fenomenális tulajdonsága is. Konkluzív-e az érv?

Egy lehetséges ellenvetés az érv ellen az, ha tagadjuk egyik premisszáját, és azt mondjuk, hogy nem lehetséges a színspektrum megfordítása.¹⁰ Miért? Annak érdekében, hogy lássuk, miként lehet elképzelni a fordított színspektrum esetét, először azt a kérdést kell megvizsgálnunk, mik a színek. A szaturált színeket (vörös, kék, sárga, zöld, narancs stb.) legalább két módon szokás meghatározni. Egyrészt gondolhatjuk azt, hogy a színszavak referenciája azonosítja az egyes színeket. Ebben az esetben a különböző színeket különböző hosszúságú elektromágneses hullámok segítségével határozhatjuk meg. A különböző hullámhosszokat egy egyenesen helyezhetjük el, a kisebbtől a nagyobb felé haladva. Ebben az esetben nehéz elképzelni két szín felcserélését, mivel az egymás mellett lévő színek hasonlítanak egymásra (pl. vörös és narancs), így három szín közül a középsőt egy negyedik színnel helyettesítve nyilvánvaló lenne a különbség, ami a fordított spektrumú egyén verbális viselkedésében, és így tapasztalata reprezentációs tartalmában is jelentkezne. Ha viszont nincs ilyen nyilvánvaló különbség, akkor Tamás és Zénó mentális állapota között csak verbális vagy nem-verbális viselkedésük alapján tudunk különbséget tenni, így a fent leírt megfordítás sem lehetséges. A színeket azonban meghatározhatjuk másképpen is. Képzeljünk el egy tizenkét cikkelyre osztott körlapot, amelyben az egyes osztásoknál a szaturált színeket találjuk, az osztások közötti körcikkékben pedig a két szomszédos szín árnyalatait (színkör).¹¹ Ha a színeket a színkör segítségével képzeljük el, akkor a színek megfordítása is lehetségessé válik. Az a szín, ami egy óránál volt a megfordítás előtt, hét órához kerül a megfordítással. Az a szín, amely két óránál volt a megfordítás előtt, nyolc órához kerül a megfordítással, stb.

Ez a megfordítás talán lehetséges – válaszolhatná Harman –, mindazonáltal nem azonos a szintévesztés jelenségével, amely aktuálisan létező jelenség, és csak két szín megfordulásával jár. A válasz azonban célt téveszt. Elutasíthatjuk pusztán annak alapján az érvet, hogy az aktuális világ tekintetében nincs relevanciája? Úgy gondolom, nem. Az érv a lehetséges világokra vonatkozó formájában is konkluzív, bár gyengébb, amennyiben azt állítja, hogy *nem szükségszerű* az, hogy a tapasztalat minden tulajdonsága reprezentációs legyen.

¹⁰ Harman, G.: The Intrinsic Qualities of Experience. In J. Tomberlin (ed.): *Philosophical Perspectives* 4. Ridgeview, Antascadero, 1989.

¹¹ A színkör a pszichológiai szintér egyszerűsített változata. A pszichológiai szintér egy olyan gömb, amelyben minden tapasztalható színt elhelyezhetünk az árnyalata, a fényessége és a telítettsége alapján.

Nézzünk egy komolyabb ellenvetést. Michael Tye úgy érvel, hogy a szintézis jelenségét, illetve a színspektrum megfordítását nem csak úgy tudjuk magyarázni, ha feltételezzük a tapasztalat fenomenális karakterét. Ha viszont tudunk adni egy másik, hasonló mértékben kielégítő beszámolót, és ha nem tudunk dönteni a két beszámoló között, akkor jogosulatlanul tételezzük fel a tapasztalat fenomenális karakterét.¹² A színspektrum megfordításáról adott alternatív beszámolóban a *qualia* realitása melletti elköteleződés helyett mondhatjuk azt is, hogy Zénó téved, amikor az egyébként vörös színű érett paradicsomot zöldnek látja. Az érett paradicsom mind Zénó, mind Tamás tapasztalatában vörös, és Zénó, akárcsak Tamás, ennek megfelelően viselkedik verbálisan vagy nem verbálisan. A különbség kettejük között az, hogy míg Tamás fenomenálisan helyesen interpretálja a tapasztalat tartalmát, addig Zénó helytelenül. Helytelenül, mert az érett paradicsom nem zöld, hanem vörös, és így a vörös paradicsom ingerli Zénó érzékszervein keresztül Zénó agyi látóközpontját. Zénó egyszerűen fenomenálisan rosszul interpretálja agyának a vörös szín ingere által keltett kisülési mintázatát, ahhoz hasonlóan, mint amikor Zénó egy távoli, hasáb alakú toronyot tévedésből hengeres formájúként azonosít. Zénó mind a torony, mind a fordított színspektrum esetében hibásan értelmezi tapasztalatának tartalmát.

Eddig az alternatív beszámoló. Mi a kettő között a különbség? Látszólag mindkét beszámoló a fenomenális tulajdonságok nem reprezentációs természetét állítja. Van azonban egy nagyon fontos különbség. Az első esetben, amikor a fordított színspektrum lehetőségéből a *qualia* realitására következtettünk, a fenomenális tulajdonságok *függetlenek* voltak attól, hogy a tárgyaknak milyen fogalmi tulajdonságai vannak. Ezért lehetséges, hogy Zénó tapasztalatának fenomenális tulajdonságai különbözzenek a Tamáséitól, miközben reprezentációs tulajdonságaik megegyeznek. Nem így a második esetben. Ha Zénó tapasztalata helyesen reprezentálja a paradicsom színét, és csak Zénó téved a tapasztalat tartalmának fenomenális megjelenítésében, akkor a tárgyak fenomenális tulajdonságai *nem függetlenek* attól, hogy a paradicsom milyen fogalmi tulajdonságokkal rendelkezik. A színspektrum megfordításának második beszámolója így elköteleződik a fenomenális tulajdonságok reprezentációs elméletének, mivel az, hogy Zénó vörösnek vagy zöldnek látja-e az érett paradicsomot, megítélhető annak a fogalmi tulajdonságnak a segítségével, hogy milyen színe van az érett paradicsomnak. Ez viszont azt jelenti, hogy akár helyesen, akár helytelenül tulajdonít Zénó fenomenális tulajdonságokat a tárgyaknak, mindig annak alapján teszi ezt, hogy a tárgyak bizonyos fogalmi tulajdonságokkal rendelkeznek, és Zénó ezeket a fogalmi tulajdonságokat reprezentálja helyesen vagy helytelenül.

Úgy tűnik, hogy a fordított színspektrum lehetőségéről adott mindkét beszámoló elfogadható, így nem kell konkluzívnak elfogadnunk a fordított spektrumból vett érvet. Sőt, ha azt szeretnénk, hogy beszámolónk egyben magyarázatként is szolgáljon, akkor célszerűbb elfogadni a tévedésre hivatkozó verziót, mivel a másik esetben, a *qualia* realitásának feltételezésével nem magyaráztuk meg az érzéki tapasztalatot, hanem tovább toltuk a problémát. A kérdés

¹² Tye, M.: Visual Qualia and Visual Content. In T. Crane (ed.): *The Contents of Experiences*. Cambridge UP, Cambridge, 1992.

most még inkább rejtélyes: mi a *qualia*? Vagy: milyen viszony áll fenn a tapasztalat reprezentációs és fenomenális tulajdonságai között? A fordított színspektumból vett érv tehát nem támasztja alá kielégítően a *qualia*-realizmust. Nézzük az érzékek különbségéből vett érvet.

Az érzékek különbségéből vett érv szerint perceptuális érzékeink azonosításához, illetve az érzékek közötti különbségtevéshez szükséges feltételeznünk a *qualiát*. Az emberi lények érzékei a látás, a hallás, a szaglás, az ízlelés és a tapintás. Az érzékek azonosításában hivatkozhatunk a tárgyak tulajdonságaira (mint azt a reprezentacionizmus állítja) és az érzékelés fizikai (elektromágneses hullámok és ingerek) és fiziológiai (érzékszervek és agyi állapotok) mechanizmusára. A tárgyak tulajdonságaira, illetve a fizikai és a fiziológiai mechanizmusokra való hivatkozás azonban nem elegendő, mivel elképzelhető olyan szituáció, amikor az egyes érzékek által nyújtott tapasztalat reprezentációs tartalma azonos, de az, ahogyan a különböző érzékek fenomenálisan megjelenítik a közös reprezentációs tartalmat, különböző. Röviden: ahhoz, hogy számot adjunk az érzékek különbségéről, szükséges feltenni a *qualia* realitását, mivel két érzéknek lehet azonos reprezentációs tartalma anélkül, hogy az érzékek azonosak lennének. Nézzünk két példát.

Tegyük fel, hogy barátságos marslakók érkeznek a Földre. A marslakók testi felépítésükben hasonlítanak hozzánk, azzal a kivétellel, hogy a fejükön két pár, egymás alatt elhelyezkedő, a mi szemünkre hasonlító, de egymástól némileg különböző érzékszervvel rendelkeznek. Miután elsajátítottuk nyelvüket, azt tapasztaljuk, hogy az ő nyelvükben nincs a mi „látás” szavunknak megfelelő kifejezés. Amikor arra akarnak utalni, hogy a fejükön lévő érzékszervekkel érzékelnek, akkor az „*x-elni*” és az „*y-olni*” kifejezéseket használják (a felső pár érzékszerv az *x* szerv, az alsó pár érzékszerv az *y* szerv). Ha érett paradicsomot mutatunk nekik, akkor mindig azt nyilatkozzák, hogy a paradicsomot vörösnek *x-elik*, és vörösnek is *y-olják*. Ha arra vagyunk kíváncsiak, hogy *x* és *y* különböző érzék-e, és hogy bármelyikük különbözik-e a látásunktól, akkor két különböző módon járhatunk el. Egyrészt megvizsgálhatjuk azokat a fizikai és fiziológiai mechanizmusokat, amelyek az érzékszervek működését kísérik, és megkérdezhetjük a marslakókat, hogy milyen tulajdonságokat reprezentál az érzéki tapasztalatuk. Tegyük fel, hogy az *x* és *y* érzékszerv működését kísérő mechanizmusok hasonlóak (funkcionálisan azonosak) a mi szemünk működését kísérő mechanizmusokhoz, és *x*, illetve *y* egyaránt színtulajdonságokat reprezentál. Ebben az esetben azt kell mondanunk, hogy *x* és *y* érzékszervek nem különböző érzékek, és a mi látásunk sem különbözik az *x-eléstől*, illetve *y-olástól*. Másrészt azonban megkérdezhetjük a marslakókat, hogy ugyanolyan-e például kék színű tárgyat *x-elni*, mint *y-olni*. Ha azt válaszolják, hogy nem, akkor biztosak lehetünk benne, *x* és *y* nemcsak különböző érzékszervek, hanem különböző érzékek is. *X* és *y* különbsége nem állhat működésük fizikai és fiziológiai mechanizmusának különbségében, hiszen ezek hasonlóak. A különbség nem állhat a reprezentált tulajdonságok közötti különbségben sem, hiszen *x* és *y* ugyanúgy színeket reprezentál. Úgy tűnik, hogy valami még szükséges az érzékek megkülönböztetéséhez: az, hogy a tulajdonságok milyenek tünnek az érzékelőnek. Röviden: az érzéket a *qualia* segítségével azonosíthatjuk vagy különböztethetjük meg egymástól.

Nézzük a második példát. Annak, hogy valaki elmagyarázza nekem a Püthagorasz-tételt, több különböző módja is van. Lerajzolhatja egy a papírra (felrajzolhatja a táblára), elmondhatja szóban, vagy adott esetben Braille-írás segítségével is a tudomra hozhatja. Tapasztalatomnak mindhárom esetben ugyanaz a reprezentációs tartalma, a Püthagorasz-tétel. Az viszont, ahogyan reprezentálom a tapasztalat tárgyát, más és más, annak megfelelően, hogy milyen érzékeket reprezentáljak éppen. Az érzékeket pusztán a reprezentációs tartalom alapján nem tudom megkülönböztetni egymástól, mivel a reprezentációs tartalom megegyezik a három esetben. Úgy tűnik, hogy valami még szükséges az érzékek megkülönböztetéséhez. Ez a valami pedig a *quale*.

Az érv ellen vethetné valaki, hogy abban az esetben nem szükséges a *qualiát* feltételeznünk, ha az érzékeket azoknak a tulajdonságoknak a segítségével megkülönböztetjük meg egymástól, amelyeket reprezentálni képesek. Akkor azonosítunk egy érzéket minden kétséget kizáróan, ha egy listában felsoroljuk azokat a tulajdonságokat, amelyeket az érzék reprezentálni képes. A látást például a színnek felsorolásával, a hallást a hangok felsorolásával azonosíthatjuk és megkülönböztetjük meg egymástól. Így az előző esetben azt mondhatnánk, hogy olyan színeket reprezentál a marslakó tapasztalata, amelyekre a marslakónak nincs szava, bár lehetne.

Az ellenvetés akkor a leginkább veszélyes erre az évrre nézve, ha feltételezi az észlelés naív elméletét. Mindazonáltal az ellenvetést lehet ontológiai elköteleződés nélkül is értelmezni. Az első esettel nem szeretnék túl sokat foglalkozni, mivel fentebb már jeleztem, hogy a naív elmélet csak igen nehezen tartható. Az ellenvetés a második esetben sem állja meg a helyét. Fogadjuk el, hogy az érzékek, köztük a látás és a tapintás, egyértelműen definiálhatók azokkal a tulajdonságokkal, amelyeket reprezentálni képesek. Vannak azonban olyan tulajdonságok, amelyeket több érzékkal (látás és tapintás) is érzékelünk. Ilyen például a méret. Tegyük fel, mindkét tenyeremben van egy-egy pénzérme. Előfordulhat olyan eset, amikor a két érmét azonos méretűnek látom, de a tenyeremmel különböző méretűnek érzem. Ha pusztán a reprezentálódó tulajdonságok tesznek különbséget a látás és a tapintás között, akkor mi alapján dönthető el, hogy a látás vagy a tapintás érzi-e különbözőnek (azonosnak) az érméket? Úgy tűnik, hogy a reprezentálódó tulajdonságokon kívül valami másra is szükség van a látás és a tapintás megkülönböztetéséhez. Azt a plusz valamit, ami az érzékek megkülönböztetéséhez szükséges, *qualiának* hívjuk.

Tegyük fel, hogy konkluzív az érzékek megkülönböztetéséből vett érv. Mit bizonyít ez? Egyrészt, ha az érzékeket annak alapján azonosítjuk, hogy bizonyos tulajdonságok milyennek tűnnek az érzékelő számára, akkor nyilván nem (csak) a tulajdonságokra hivatkozunk. Ennyiben az érv konkluzív. Másrészt viszont az érv nem azt állítja, hogy az *érzéki tapasztalatnak* a reprezentációs tulajdonságán kívül fenomenális tulajdonsága is van, hanem azt, hogy az egyes érzékek nyújtotta tapasztalatnak a reprezentációs tulajdonságon kívül van fenomenális tulajdonsága is. Az érzékek segítségével azonosított *qualiát* nem jellemezhetjük úgy, mint az érzéki tapasztalat fenomenális karakterét, hiszen a különböző érzékek *qualiáját* úgy határoztuk meg, mint amelyek az érzékek azonosságát és különbözőségét meghatározzák. Az érzékek azonossága és különbsége a bizonyos (tipikusan

másodlagos) tulajdonságok közötti *hasonlósági reláció* fogalmában adható meg. A hasonlósági relációk a különböző színek és színárnyalatok között fennálló hasonlóságok és különbségek. A fenti érv értelmében a színek és a színárnyalatok az elmefüggetlen világ részét képezik, a közöttük fennálló hasonlósági relációk viszont nem. Például a narancsos-sárga és a sárgás-narancs között számomra – és feltételezem, még sokak számára – igen kicsi a különbség. Mindazonáltal könnyen elképzelhetjük a következő helyzetet. Tegyük fel, hogy a Földön az emberek csak és kizárólag egy speciális fáról szerezhettek élelmet. A fa specialitása az, hogy kétféle gyümölcsöt terem. Az egyik narancsos-sárga színű és tápláló, a másik sárgás-narancsos színű és mérgező. Ha a képzeletbeli Földön az emberi populáció nem halt ki, vagy legalábbis nem mérgezés következtében, akkor plauzibilisnek látszik feltenni azt, hogy a lakók a narancsos-sárga és a sárgás-narancs között nagyobb különbséget vélnek felfedezni, mint például én.

Összefoglalva az eddigieket azt mondhatjuk, hogy a fordított színspektrum-ból vett érv nem szolgáltat jó okot arra, hogy elfogadjuk a *qualia*-realizmust. Az érzékek megkülönböztetéséből vett érv viszont konkluzívnak tűnik, amikor azt állítja, hogy az érzékek megkülönböztetéséhez szükség van a *qualia* fogalmára, ám csak abban az értelemben, hogy a *qualiát* nem kizárólag az érzéki tapasztalat fenomenális karaktereként értjük, hanem mint olyan hasonlóság-relációkat, amelyek azonosítanak egy érzéket. Ha viszont a *qualiának* csak az érzékek azonosításában van szerepe, akkor nem lehet a mentális állapotok egyik típusának, az érzéki tapasztalatnak a megkülönböztető tulajdonsága, mivel az érzéki tapasztalat az érzékek nyújtotta tapasztalatok összessége. Röviden: ha a *qualiát* az érzékeket meghatározó hasonlóság-relációk értelmében fogjuk fel, akkor nincs okunk fenntartani azt, hogy az érzéki tapasztalat mentális állapot, azaz fel kell adnunk az észlelés intencionális elméletét.

Ha az intencionális elméletet mégsem szeretnénk feladni, és a *qualiát* sem szeretnénk teljesen redukálni tárgyak tulajdonságaira, akkor mondhatjuk azt, hogy a *qualia* a tapasztalat reprezentációs, de *nem-fogalmi* tulajdonsága.¹³ Ez azt jelenti, hogy bár a tapasztalat minden tulajdonsága reprezentált tulajdonság, közülük néhány konceptuális, mint az, hogy valami autó, szék, számítógép stb., néhány pedig fenomenális, mint az, hogy valami piros (szín), kör alakú (alak), nagy (méret) stb. A *qualia* nem-fogalmi elméletét azonban csak akkor fogadhatjuk el, ha be tudjuk mutatni, hogy a tapasztalat reprezentációs tartalma lehet nem-fogalmi természetű. Ez utóbbi probléma képezi az intencionális elméletet érintő második nagy vita tárgyát. Nevezetesen: miképpen azonosítható az érzéki tapasztalat tartalma.

¹³ Tye, M.: What What It's Like Is Really Like. In uő: *Ten Problems of Consciousness*. MIT Press, Cambridge, 1996.

III. Az érzéki tapasztalat fogalmi tartalma

Az intencionális elmélet szerint a mentális állapotok tartalma fogalmi természetű. Ez azt jelenti, hogy azonos típusú mentális állapotok fogalmi tartalmuk segítségével azonosíthatók. A fogalmi tartalom meghatározására fentebb bemutattam két kritériumot. Az azonosítás gyenge kritériuma értelmében az érzéki tapasztalat tartalma azoknak a hiteknek a fogalmi tartalma segítségével azonosítható, amelyeket előidéző. Az erős kritérium szerint az érzéki tapasztalat tartalma a benne szereplő különböző fogalmak segítségével azonosítható. Azok a filozófusok, akik szerint a kritériumok nem alkalmazhatók az érzéki tapasztalat tartalmának azonosítására, úgy gondolják, hogy az érzéki tapasztalat tartalma nem-fogalmi természetű. Evans ezt a következőképpen fogalmazza meg:

„Az emberi lények más dolgokhoz hasonlóan információt gyűjtenek, továbbítanak és tárolnak. Ezek az emberi tulajdonságok az érzéki tapasztalatot, a kommunikációt és az emlékezetet egy rendszer, az információs rendszer keretei között határozzák meg. Az információs rendszer képezi kognitív életünk alapját. [...] Általában véve kívánatosabbnak tűnik számomra, ha az *ilyen-és-ilyen információs állapotban lenni* fogalmát primitív fogalomnak tekintjük, mint ha megkíséreljük a hitek terminológiája alapján jellemezni.”¹⁴

A következőkben két ellenvetést fogok megvizsgálni. A tapasztalati reprezentáció hit-függetlenségéből vett érv a gyenge kritérium értelmében, a tapasztalati reprezentáció ellentmondásosságából vett érv pedig az erős kritérium értelmében támadja az intencionális elméletet.

A tapasztalati reprezentáció hit-függetlenségéből vett érv. Az érzéki tapasztalat tartalmának azonosítására szolgáló gyenge kritérium szerint a tapasztalat tartalmát annak a hitnek a tartalmával azonosíthatjuk, amelyet az érzéki tapasztalat előidéző. Két vonal vizuális tapasztalata például előidézhetheti azt a hitet, hogy „a két vonal egyenlő hosszúságú”, vagy azt, hogy „a két vonal nem egyenlő hosszúságú”. A tapasztalati reprezentáció hit-függetlenségéből vett érv azt állítja, hogy lehetséges olyan tapasztalat, amely két, egymásnak ellentmondó tartalommal rendelkező hitet idéz elő. Az érvet Fodor a következőképpen fogalmazza meg:

„A Modularitás sokféle érvet kínál amellet, ami valójában fő tézise: a perceptió ugyan a kognícióhoz hasonlóan okos annyiban, hogy jellegzetesen következtetése; ám ugyanakkor a reflexekhez hasonlóan buta annyiban, hogy jellegzetesen önmagában zárt. Ezen érvek közül talán a legmeggyőzőbb – s bizonyosan a legtömörebb –, amelyik az észlelési illúziók állandóságára hivatkozik. A Müller-Lyer-illúzió ábrái közt látható különbség például nem tűnik el akkor, amikor megtanuljuk, hogy a nyilak ténylegesen azonos méretűek. Ebből az következik, hogy legalább néhány perceptuális folyamat érzéketlen a személy viselkedései közül legalább néhányra.”¹⁵

¹⁴ Evans, G.: *The Varieties of Reference*. Oxford UP, Oxford, 1982, 122-123.

¹⁵ Fodor, J.: Összefoglalás az elme modularitásához. In Pléh Csaba (szerk.): *Kognitív tudomány*. Osiris, Budapest, 1996, 200.

Az érzéki tapasztalat hit-függetlenségéből vett érv kiindulópontja néhány észlelési illúzió. A Müller-Lyer-illúzióban két *azonos* hosszúságú, párhuzamos, egymástól nem nagy távolságra, egymás alatt elhelyezkedő szakaszt látunk *különböző* hosszúságúnak. A Müller-Lyer-illúzióhoz hasonló jelenség a Ponzo-illúzió: ha két, csúcson háztető alakban összetartó egyenesre úgy húzunk két, azonos hosszúságú, egymástól nem nagy távolságra, egymás alatt/mellett elhelyezkedő párhuzamos szakaszt, hogy az egyik metszi az egyeneseket, a másik pedig nem, akkor az eredmény hasonló a Müller-Lyer-illúzióhoz. Mire következtethetünk az illúziókból?

Világos, hogy mindkét illúzió gondot okoz, ha az érzéki tapasztalat tartalmát azoknak a hitbeli proposícióknak a segítségével szeretnénk azonosítani, amelyeket előidéznek. Az illúziók esetében hiába tudjuk, hogy a két szakasz egyenlő hosszúságú, a szakaszok ettől függetlenül különbözőknek fognak látszani. Ez azt jelenti, hogy az az érzéki tapasztalat, amely az említett szakaszokra irányul, két olyan hitbeli proposíciót idéz fel, amelyek ellentmondanak egymásnak. Az egyik proposíció a szakaszokkal kapcsolatban azt állítja, hogy azok egyenlő hosszúságúak, a másik viszont ugyanazokról a szakaszokról azt állítja, hogy nem egyenlő hosszúságúak. A két proposíció együtt tehát ugyanarról a dologról ugyanabban az aspektusban állítja és tagadja ugyanazt a tulajdonságot. Úgy tűnik, ha az érzéki tapasztalat tartalmát azoknak a hitbeli proposícióknak a segítségével akarjuk azonosítani, amelyeket az érzéki tapasztalat előidéz, akkor a Müller-Lyer- és a Ponzo-illúzió esetében azt kell mondanunk, hogy az érzéki tapasztalat tartalma ellentmondásos. Miért probléma az érzéki tapasztalat ellentmondásossága? Erre a kérdésre a következő bekezdés végén visszatérek.

A tapasztalati reprezentáció ellentmondásosságából vett érv. Az érzéki tapasztalat tartalmának azonosítására szolgáló erős kritérium szerint a tartalom a benne szereplő különböző fogalmak proposicionális összetételének megadásával azonosítható. A legegyszerűbb érzéki tapasztalatok közé tartozik, amikor a tapasztalatban valami rendelkezik valamilyen tulajdonsággal, azaz $F(a)$. Például ilyen az a vizuális tapasztalat, hogy „a szikla mozog”, vagy „a szikla nem mozog”. A tapasztalati reprezentáció ellentmondásosságából vett érv szerint lehetséges olyan tapasztalat, amelynek a tartalma ellentmondásos lenne, ha a tapasztalat tartalma fogalmi természetű. Az érvet Crane a következő példával szemlélteti:

„[...] ha bizonyos ideig egy meghatározott irányban mozgó tárgyra koncentrálnunk, majd rögtön utána egy álló tárgyra nézünk, akkor azt fogjuk tapasztalni, hogy az utóbbi tárgy az ellenkező irányban mozog, mint az eredeti mozgó tárgy. A kísérlet könnyen kivitelezhető, ha egy spirális rajzolatú papírdarabot egy lemezjátszó körben forgó tányérjára erősítünk. A tányér forgását megállítva azt tapasztalhatjuk, hogy a nem-mozgó papírdarab spirális rajzolata tovább forog. A mozgás illúziója megjelenhet akkor is, ha egy pillanatig egy vízésésre nézünk, majd elfordítva tekintetünket egy nem mozgó tárgyra, például egy sziklára. Így a jelenség neve: vízésés-illúzió.”¹⁶

¹⁶ Crane, T.: The Waterfall Illusion. *Analysis*, 48/1988, 142.

Az érv azt állítja: ha elfogadnánk a tapasztalat tartalmának azonosítására az erős kritériumot, akkor bizonyos szituációkban ellentmondásos tapasztalati tartalommal rendelkeznenék. Ha azt látjuk, hogy a szikla mozog is, meg nem is, azaz igaz az $F(a) \ \& \ \neg F(a)$, akkor egy nyilvánvaló ellentmondást kellene tapasztalnunk. Pusztán ez talán nem lenne probléma, hiszen ismerünk olyan mentális állapotokat, amelyek rendelkezhetnek ellentmondásos tartalommal. Elképzelhető, hogy valaki fél valamitől, és ugyanakkor örül is neki. (Egy régen a levegőben lógó nehéz vizsga előidézhethet ilyen mentális tartalmat.) Ha viszont intencionalisták vagyunk az érzéki tapasztalat tartalmát illetően, azaz az érzéki tapasztalat tartalmát a hitek mintájára értelmezzük, akkor megoldhatatlan problémával szembesülünk. Ebben az esetben ugyanis meg kellene engednünk azt is, hogy az $F(a) \ \& \ \neg F(a)$ típusú ellentmondást hinni is képesek vagyunk. Ez nem tűnik plauzibilisnek.

A következőképpen összegezzük a két fenti ellenvetést. Ha az intencionalizmus igaz, akkor a hitek mintájára kell értelmeznünk az érzéki tapasztalatot. Ez azt jelenti, hogy az érzéki tapasztalat tartalmát vagy a hitek propozicionális tartalmát alkotó fogalmak segítségével, vagy az érzéki tapasztalat tartalmát alkotó fogalmak segítségével azonosíthatjuk. Ugy tűnik azonban, hogy míg egyszerű hitek nem tartalmazhatnak ellentmondást, addig néhány érzéki tapasztalat, tartalmának fogalmi azonosítása következtében, ellentmondásos tartalommal rendelkezhet. Ha tehát a hitek mindig ellentmondásmentesek, a tapasztalatok közül pedig néhány ellentmondásos, akkor célszerűnek tűnik feladni az érzéki tapasztalat fogalmi azonosításának kritériumait.

Amellett, hogy a tapasztalati reprezentáció hit-függetlenségéből és ellentmondásosságából vett érvek konkluzívaknak tűnnek az intencionalizmussal szemben, nem kínálnak önálló elképzelést az érzéki tapasztalat értelmezésére. Amit az érzéki tapasztalattal kapcsolatban az érvek alapján mondani lehet, az pusztán annyi, hogy *némely* tapasztalat tartalma nem-fogalmi jellegű.

IV. A módosított intencionális elmélet (a fenomenális konstitúció elmélete)

Az intencionális elmélet azt állítja az érzéki tapasztalattal kapcsolatban, hogy az érzéki tapasztalat tartalma reprezentációs és fogalmi természetű. Az intencionális elmélettel szemben két irányból fogalmazhatunk meg ellenvetéseket. Egyrészt érvelhetünk a tapasztalat kizárólagos reprezentációs jellegével szemben. Ekkor annak az álláspontnak kötelezzük el magunkat, hogy a tapasztalat nem csak reprezentációs, hanem fenomenális tulajdonságokkal is rendelkezik. Másrészt érvelhetünk a tapasztalat tartalmának fogalmi természetével szemben. Ebben az esetben azt állítjuk, hogy van olyan tapasztalat, amelynek tartalma nem-fogalmi természetű. A fent ismertetett pro és kontra érveket a következőképpen összegezzük. Az érzéki tapasztalat egyrészt az ismeretszerzés egyik legfontosabb módja. Az érzéki tapasztalat ebben a tekintetben különbözik minden más mentális állapottól, így a hitektől is. Másrészt viszont az érzéki tapasztalat nyújtotta ismeretek alapján vagyunk képesek döntéseket

hozni és a döntéseknek megfelelően cselekedni. Az érzéki tapasztalat ebben a tekintetben hasonlít más mentális állapotokra, így a hitekre is. Ha elfogadjuk a *qualia* redukálhatósága elleni érveket, de nem akarjuk feladni az intencionális elméletet, akkor módunkban áll azt mondani, hogy bár a *qualia* nem redukálható a tapasztalat tárgyának tulajdonságaira, mindazonáltal reprezentációs tulajdonság. Másként: a *qualia* a tapasztalat *nem-fogalmi*, de mindazonáltal reprezentációs tulajdonsága.¹⁷ Nézzük meg, mit jelent ez!

Az eredeti intencionális elmélet szerint az érzéki tapasztalat tartalma reprezentációs és fogalmi természetű. Ezt azt jelenti, hogy a tapasztalat fenomenális és fogalmi tulajdonságai *azonosak* egymással. Ha egy érett paradicsomot látok, akkor tapasztalatom csak abban az esetben lehet egy piros paradicsom tapasztalata, ha az érett paradicsom olyan fenomenális tulajdonságokat (bizonyos színárnyalat, alak, nagyság stb.) idéz fel bennem, amelyeknek az összességét én az „érett” és a „paradicsom” fogalmakkal azonosítom. Az eredeti elmélet szerint tehát a fenomenális tulajdonságok azonosak a fogalmi tulajdonságokkal.

A módosított intencionális elmélet szerint az érzéki tapasztalat tartalma reprezentációs, de nem-fogalmi természetű. A nem-fogalmi tulajdonságok a tárgynak azok a *fenomenális jellemzői*, amelyeket egy, a tárgyat egyáltalán nem ismerő megfigyelő is tulajdonítana a tárgynak. Tegyük fel, hogy gonosz tudósok Robinson Crusoe-t kisgyerekként kiteszik egy lakatlan szigetre. Harminc év elteltével a tudósok elmennek a szigetre, és Robinsont elviszik Londonba. Londonban Robinson majdnem kizárólag olyan tárgyakkal kerül érzéki kapcsolatba, amelyeket nem ismer, amelyekről semmiféle fogalommal nem rendelkezik. Mindazonáltal a tárgyak alakját, méretét, színét, távolságát, valamint nyugalmi és mozgási állapotát érzékelné fogja. Tegyük fel továbbá, hogy Robinson több, nagyvárosban töltött év alatt elsajátítja a civilizált élethez szükséges alapvető fogalmakat. Ekkor már nem kizárólag fenomenális tulajdonságokat tapasztal a tárgyak helyén, hanem meghatározott dolgokat is: például autót, épületet, kést, újságot stb. Robinson érzéki tapasztalata mintegy fenomenális alapanyagot biztosít olyan magasabb gondolkodási folyamatoknak, mint például a konceptualizálás, a generalizáció és az azonosítás. Ez azt jelenti, hogy a tapasztalat úgy reprezentálja tárgyát, hogy a tárgynak nagyszámú tulajdonságát jeleníti meg, amelyekből a magasabb gondolkodási folyamatok néhányat kiemelnek, és a többit elhanyagolják. Ha most ránézek az íróasztalomra, akkor tudom, hogy az íróasztal barna színű, mindazonáltal az íróasztal tapasztalatban egyáltalán nem tűnik homogén színűnek. Sőt. Bizonyos helyeken kifejezetten fehérnek látszik. A színbeli és általában a tulajdonságbeli heterogenitás nem akadály a magasabb gondolkodási folyamatoknak, hanem sokkal inkább előfeltétele. Ha viszont ez igaz, akkor a tapasztalat tartalma nem (csak) a tárgy fogalmi tulaj-

¹⁷ Ezt a megoldást látszik képviselni többek között: Dretske, F.: *Sensation and Perception* [1991]. In uő: *Knowledge and Flow of Information*. CSLI Publication, 1999; Tye: *What What It's Like Is Really Like*. Id. kiad.; Fodor: *Összefoglalás az elme modularitásához*. Id. kiad.; Crane: *Concepts in Perception*. *Analysis*, 48/1988; Peacocke: *Perceptual Concepts*. In uő: *A Study of Concepts*. MIT Press, Cambridge, 1992.

donságaiból áll, hanem a tárgy fenomenális tulajdonságaiból (is). Ezt az érvet az érzéki tapasztalat finoman-tagoltságából vett érvek nevezhetjük.¹⁸

Térjünk vissza még egy rövid időre Robinsonhoz. Mi a helyzet azokkal a tárgyakkal, amelyeket Robinson már a szigeten megismert, és amelyekkel Londonban újra találkozott? Ezekkel a tárgyakkal kapcsolatban, pontosabban az ezeket a tárgyakat jellemző fenomenális tulajdonságokat illetően Robinsonnak már vannak kialakult fogalmai. A tárgyakat jellemző fenomenális tulajdonságokat már azonosította fogalmi tulajdonságokkal. Tegyük fel, hogy Robinsont egy fehér labda társaságában teszik ki a lakatlan szigetre. Robinson a szigeten szemeket, száját és orrot rajzol a labdára, és beszélgetőpartnernek használja. Londonban azonban az ilyen fehér labdákkal mint játékeszközökkel találkozik, sőt ő maga is játszik velük. A labda esetében megváltozik Robinson fogalma a tárgyról, bár annak fenomenális tulajdonságai (eltekintve a megváltozott éghajlat okozta változásoktól) ugyanazok maradnak. Úgy tűnik, hogy a fenomenális tulajdonságok nem lehetnek azonosak a fogalmi tulajdonságokkal. Mivel különböző helyzetekben különböző fogalmak kapcsolódhatnak ugyanazokhoz a fenomenális tulajdonságokhoz, az azonosság tranzitivitása miatt a különböző fogalmaknak is azonosaknak kellene lenniük. Ez nem tűnik plauzibilisnek. Másként megfogalmazva: Robinson fogalmainak változása és Robinson fogalomtanulása arra látszik utalni, hogy a fogalmakból álló hitek olyan módon vehetők alá revízióknak, ahogyan az érzéki tapasztalat tartalma nem. Amíg Robinson a fehér, gömb alakú tárgyat Londonban labdaként jellemezné, addig a szigeten beszélgetőpartnerként. A fogalmak elsajátítását pontosan az teszi lehetővé, hogy a fogalmi tulajdonságokat alkotó fenomenális tulajdonságok nem változnak. Röviden: a fogalmi tulajdonságok fenomenális alkotóik segítségével azonosíthatók az érzéki tapasztalatban. Így a módosított intencionális elméletet a fenomenális konstitúció elméletének nevezhetjük, mivel az elmélet szerint a fenomenális tulajdonságok *konstitúálják* a fogalmi tulajdonságokat.

V. Konklúziók

Tanulmányomban azt próbáltam megmutatni, hogy az érzéki tapasztalat intencionális elmélete milyen módosítások mellett tartható fenn az elméletet ért kihívásokkal szemben. Az intencionális elmélet azt állítja, hogy az érzéki tapasztalat tartalma reprezentációs és fogalmi természetű. A tapasztalat reprezentációs voltaival kapcsolatban a *qualia*-realizmus álláspontjáról konkluzív ellenvetés tehető (az érzékek megkülönböztetéséből vett érv). Az ellenvetés következménye vagy az intencionalizmus feladása lehet, vagy a *qualia*-probléma

¹⁸ Az érv elnevezése körül nincs egyetértés a kortárs irodalomban. Drestke az információ analóg kódolására, Fodor és Crane a magabazártságra és a következtetésségre, Peacocke (*Analogue Content. Proceedings of the Aristotelian Society*, 60/1986) pedig az egység-függetlenségre (*unit free*) és a finoman-tagoltságra (*Perceptual Concepts*) hivatkozva különbözteti meg az érzéki tapasztalatot a magasabb gondolkodási folyamatoktól.

átértelmezése. Ha nem akarjuk feladni az intencionális elméletet, akkor kézenfekvő számunkra az utóbbi alternatíva. Ha a tapasztalat fenomenális tulajdonságait a tapasztalat nem-fogalmi tulajdonságaival azonosítjuk, akkor érvelnünk kell a tapasztalat fogalmi természetének tézisével szemben. A tapasztalati reprezentáció hit-függetlenségéből és ellentmondásosságából vett ellenvetések *némely* tapasztalat esetében bizonyítani látszanak a fogalmi természet tézisének hamiságát. A finoman-tagoltságból vett érv segítségével azonban *minden* tapasztalat tekintetében megalapozható a reprezentációs, de nem-fogalmi tartalom elmélete. Ha az érvek meggyőzőek, és az intencionális elméletet részben feladjuk, akkor szükséges valamit mondani arról, hogy milyen viszony áll fenn az érzéki tapasztalat tartalma és a tapasztalat tartalmának leírására használt hitek tartalma között. Az eredeti intencionális elméletet ért kihívások az elméletnek pontosan azt az elköteleződését támadják, amelynek nevében az intencionális elmélet a tapasztalati tartalmat a hitek tartalmával azonosítja. A módosított elmélet a fenomenális tulajdonságok és a fogalmi tulajdonságok közötti azonosság-relációt a konstitúció-relációval helyettesíti, és azt állítja, hogy az érzéki tapasztalat tartalma a tárgy nem-fogalmi természetű (fenomenális) tulajdonságait reprezentálja, amelyek a fogalmi tulajdonságokat reprezentáló fogalmakat konstituálják. A módosított elméletet így a fenomenális konstitúció elméletének nevezhetjük.

Lehetséges világok*

Bizonyára mindannyian hallottak már a lehetséges világokról. Ha máshonnan nem is, Voltaire szatírájából, a *Candide*-ből ismerős lehet az a hírhedt mondás, miszerint *ez* a világ a lehetséges világok legjobbika, vagy esetleg Schopenhauer filozófiájából, miszerint *ez* a világ a lehetséges világok legrosszabbika. Az is bizonyára ismeretes Önök előtt, hogy a lehetséges világok a német matematikus, filozófus Gottfried Wilhelm Leibniz nevéhez fűződnek, aki a lehetséges világok segítségével igyekezett bizonyítani, hogy Isten léte összeegyeztethető a rossz létével. Azt viszont talán már kevesebben tudják Önök közül, hogy manapság a filozófiában, legalábbis a kortárs angolszász analitikus filozófiában, legyen szó bármilyen területről, az ismeretelmélettől az elmefilozófiáig, a metafizikától az etikáig, milyen mértékben elterjedt, bevett gyakorlat lett a lehetséges világokra történő hivatkozás, a legkülönbébb filozófiai problémáknak és érveknek a lehetséges világok terminusaiban való megfogalmazása. Egyszóval, a lehetséges világok reneszánsza van ma a filozófiában. Ez azonban nem mindig volt így, különösképpen nem volt ez jellemző régebben az analitikus filozófiára, amely mindig is hírhedt volt metafizika-ellenességéről. Részben e megújult érdeklődés okait szeretném tanulmányomban megvilágítani. Lehetséges világokról azonban nemcsak sokat beszélnek manapság, hanem sokat is vitáznak. Tanulmányom fő témája is ez, a lehetséges világok létéről és természetéről folyó kortárs vita.

1.

Az újkorban a szükségszerűségnek két, némileg eltérő felfogása alakult ki, az empirista és a racionalista, amelyek azonban egy lényeges ponton megegyeztek egymással. Mind a racionalisták, mind az empiristák egyetértettek abban, hogy *megismerési módjuk* révén lehet megkülönböztetni a szükségszerű állításokat a nem szükségszerűektől. Ez nem azt jelenti, hogy megismerési módjuk révén szükségszerűek egyes állítások, hanem azt, hogy megismerési módjuk révén *tudható* egyes állítások szükségszerű mivolta. Eszerint, ami a tapasztalattól függetlenül, *a priori* tudható, az szükségszerű, méghozzá abból a megfontolásból, hogy ha egy állítás ismerete független a világtól, akkor feltehetően igazsága is független a világtól. Ami viszont csak tapasztalás révén tudható, az csupán kontingens lehet, méghozzá azért, mert ha egy állítás ismeretéhez a világ megfigyelése szükséges, akkor feltehetően a világ valamely kontingens tulajdonságára vonatkozik. Egyszóval, mind a racionalisták, mind az empiristák

* Köszönettel tartozom Farkas Katalinnak és Tőzsér Jánosnak tanulmányom elkészítésében nyújtott segítségükért.

egyértelműen abban, hogy ami a priori, az szükségszerű, ami pedig empirikus, az kontingens. Ez kiegészült még Kant azon nézetével, hogy a szükségszerűséget (pontosabban az a priori ismereteket) szigorú *általánosság* jellemzi, vagyis a szükségszerű állítások logikai formája univerzális állítás.

A két tábor között alapvetően abban volt vita, hogy mely igazságok a prioriak, vagyis mely igazságok szükségszerűek. Az empiristák szerint *csak* a konceptuális (*analitikus*) igazságokat ismerhetjük meg a priori módon, ezért csak a konceptuális igazságok szükségszerű igazságok. A konceptuális igazságok olyan állítások (pl. „az agglégény nőtlen férfi”), amelyek fogalmi tartalmuk révén igazak, mert fogalmi kapcsolatokat fejeznek ki, tagadásuk pedig fogalmi ellentmondás, ezért igazságuk belátásához nem szükséges tapasztalat, elegendő ismerni a fogalmakat (a jelek jelentését). Az empiristák tehát kétségbe vonták, hogy a konceptuális szükségszerűségeken kívül lennének másmilyen szükségszerűségek, mivel úgy gondolták, hogy nem maguk a dolgok, hanem a dolgokról szóló gondolatok szükségszerűek, és pedig nem a dolgok természete, hanem fogalma révén.

A racionalisták (kivéve Leibnizet) szerint viszont vannak a priori *szintetikus* igazságok is, ezért szerintük nemcsak az analitikus, hanem bizonyos szintetikus igazságok is szükségszerűek. Kant szerint ilyenek a matematikai igazságok: a prioriak és szükségszerűek, de nem analitikusak, hiszen tagadásuk nem fogalmi ellentmondás – máskülönben pillanatok alatt el lehetne dönteni, vajon igaz-e az például, hogy bármely, 4-nél nagyobb páros szám felírható két páratlan prímszám összegeként (Goldbach-sejtés). Ugyancsak szükségszerűek, de nem analitikusak a természeti törvények (legalábbis Kantnál), valamint az olyan metafizikai állítások, mint amilyen a „minden eseménynek oka van”. Összefoglalva tehát, a szükségszerűség kapcsán arról folyt a vita empiristák és racionalisták között, hogy vajon csak analitikus szükségszerűségek vannak-e, vagy vannak szintetikus szükségszerűségek is, azt azonban mindkét fél magától értetődőnek tekintette, hogy csak a priori szükségszerűségek vannak – és ez egészen a 20. század második feléig megkérdőjelezetlen maradt.

2.

A dolgok az 1960-as–1970-es évektől vettek radikálisan új fordulatot, amikor Saul Kripke bebizonyította, hogy az a priori és a szükségszerű nem koextenzív fogalmak, következésképp alapjaiban elhibázott a szükségszerűség metafizikai fogalmának definíciója vagy jellemzése az a priori ismeretelméleti fogalmával.¹ A szükségszerűség azzal kapcsolatos, ahogyan a dolgok vannak, az a priori meg azzal kapcsolatos, ahogyan a dolgokat megismerjük – a kettőnek

¹ Kripke, Saul A.: Identity and Necessity. In M. Munitz (ed.): *Identity and Individuation*. NY UP, New York, 1971 (Azonosság és szükségszerűség. In Farkas K. – Huoranszki F. [szerk.]: *Modern metafizikai tanulmányok*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2004, 39–68); ill. uó: *Naming and Necessity*. Harvard UP, Cambridge, Massachusetts, 1980.

semmi köze egymáshoz. Ezt mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy ténylegesen vannak *empirikus szükségszerűségek*, mint amilyen az „Alkonycsillag = Hajnalcsillag”, és ténylegesen vannak *a priori esetlegességek*, mint amilyen „a párizsi méterrúd hossza = 1 méter”.

Kripke érvelése röviden a következő. Ha egy azonosságot *merev jelölőkkel*, vagyis olyan referáló kifejezésekkel fejezünk ki, amelyek definíció szerint minden lehetséges világban (azokban, ahol *van* jelölötük) azt a dolgot jelölik, amit az aktuális világban, akkor az azonossági állítás szükségszerűen igaz lesz – ellenkező esetben nem. Azonban nem minden, merev jelölőkkel kifejezett azonosság tudható a priori. Tehát nem minden szükségszerűség a priori. Lássunk egy példát. A *Pizkos Fred, a kapitány* írója azonos a *Nagykörút* című lap főszerkesztőjével. Ez az igaz azonossági állítás empirikus és kontingens. Empirikus, mert igazsága egy empirikus tényről függ, amelynek fennállása semmiféle a priori okoskodással nem következtethető ki. Kontingens, mert lehetséges lett volna, hogy a *Pizkos Fred, a kapitány* írója nem szerkeszt semmiféle lapot. Ez azért van, mert „a *Pizkos Fred, a kapitány* írója” és „a *Nagykörút* című lap főszerkesztője” nem merev jelölők, azaz nem azt a személyt jelölik minden világban, aki a mi világunkban írta a *Pizkos Fred, a kapitányt*, illetve volt a *Nagykörút* című lap főszerkesztője, hanem azt a személyt jelölik minden világban, aki *abban* a világban írta a *Pizkos Fred, a kapitányt*, illetve volt a *Nagykörút* című lap főszerkesztője, és ez egy másik világban két különböző személy is lehet. Ha azonban megfelelő merev jelölőkkel helyettesítjük őket – Kripke szerint ilyenek a tulajdonnevek –, akkor az így kapott azonossági állítás, a „P. Howard azonos Rejtő Jenővel”, már szükségszerű lesz, noha empirikus marad. Empirikus marad, mert igazsága továbbra is ugyanattól az empirikus tényről függ. Viszont szükségszerű, mert ha „P. Howard” és „Rejtő Jenő” merev jelölők, akkor minden világban azt a személyt jelölik, akit az aktuális világban, és mivel az aktuális világban egy és ugyanazt a személyt jelölik, ezért minden világban egy és ugyanazt a személyt jelölik. Ha tehát P. Howard és Rejtő Jenő az aktuális világban azonos, akkor minden lehetséges világban azonos, más szóval, ha P. Howard azonos Rejtő Jenővel, akkor szükségszerű, hogy P. Howard azonos Rejtő Jenővel.

A lehetséges világok iránti kereslet döntő okát azonban a modális logika szolgáltatta. A logikusok még a 20. század elején számos nem ekvivalens modális kalkulust dolgoztak ki, amelyek modális axiómaikban különböztek egymástól. A gond csak az volt, hogy nem volt hozzájuk szemantika, és így igazából az intuícióna volt bízva, hogy melyik rendszert tartották a legalkalmasabbnak modális axiómaik alapján. Az áttörés az '50-es évek végén, a '60-as évek elején következett be, amikor Kripke² és más logikusok, Leibniz lehetséges világ fogalmát alapul véve, olyan modális szemantikát dolgoztak ki, amellyel bizonyíthatóvá vált a modális kalkulusok *helyessége*. A lehetséges világok szemantikájának az volt a központi gondolata, hogy a modális állításokat lehetséges világok feletti kvantifikációként kell értelmezni – azaz a „szükségszerű”

² Lásd Kripke, Saul A.: *Semantical Considerations on Modal Logic. Acta Philosophica Fennica*, 16/1963, 83–94.

mondat-operátort a (minden x -re) típusú univerzális kvantorra, a „lehetséges” mondat-operátort pedig a (van olyan x) típusú egzisztenciális kvantorra cserélték, melyeknek a tartománya vagy hatóköre a lehetséges világok halmaza. Eszerint: *szükségszerű*, hogy $p \leftrightarrow p$ minden lehetséges világban igaz; *lehetséges*, hogy $p \leftrightarrow p$ némely lehetséges világban igaz. Ráadásul a kvantorok hatókörének különféle korlátozásával lehetett az eltérő kalkulusok helyességét bizonyítani, amit Kripke az *elérhetőségi relációval* oldott meg, vagyis azzal, hogy mely világokból mely más világok érhetők el; attól függően, hogy az elérhetőségi reláció reflexív, szimmetrikus, tranzitív, vagy éppen mindhárom, más és más kalkulus lehetett igazolni.

3.

Felmerült ekkor sokakban a kérdés, vajon a Kripke-fele modális szemantika elfogadása ontológiailag elkötelez-e bennünket a lehetséges világok léte mellett vagy sem, és ha netán igen, akkor mik is azok a lehetséges világok. Vegyük a következő példamondatot:

(1) Bush *elveszítette volna* a 2004-es elnökválasztást.

Gondolom, egyetértenek velem abban, hogy ez a mondat igaz. A lehetséges világok szemantikájának alapján ez a mondat a következőképpen fogalmazható át:

(2) *Van* olyan lehetséges világ, ahol Bush elveszítette a 2004-es elnökválasztást.

Mivel (1) igaz, és vele ekvivalens a (2), ezért (2) is igaz. Quine híres szlogenje alapján, miszerint lenni annyi, mint egy kötött változó értékének lenni, úgy tűnik, máris elköteleztük magunkat a lehetséges világok léte mellett. Elvégre ez a mondat logikai formáját tekintve semmiben sem különbözik egy mezei egzisztenciális kvantifikációtól, pl. „van valami, ami váza, és az asztalon van”, amellyel normális esetben elkötelezzük magunkat a vázák létezése mellett.

Lényegében a filozófusok két táborra oszlottak a kérdést illetően. A *realisták* szerint a (2) típusú mondatokat névértéken kell kezelni, vagyis szó szerint kell venni, azaz szerintük ténylegesen léteznek a lehetséges világok. Az *antirealisták* ezzel szemben tagadják, hogy léteznének lehetséges világok (a miénket leszámítva). Az antirealista elméleteknek két nagyobb fajtája van, a *deflácionizmus* és a *modális fikcionalizmus*. A deflácionista nézet szerint (2) igaz ugyan, ám mivel a (2) ekvivalens (1)-gyel, és (1)-ben nem szerepel lehetséges világok feletti kvantifikáció, ezért a (2) sem kötelez el bennünket, más szóval, a deflácionizmus szerint a lehetséges világok nyelve csak egy extravagáns beszédmód, amellyel a modális segédigék és határozószavak, egyszóval a modális operátorok segítségével kifejezett állítások jelentését lehet világosabbá tenni. Ezzel szemben a modális fikcionalizmus szerint (2) hamis, ám ha a fikcionális mondatok mintájára elliptikus mondatnak tekintjük, vagyis annak, hogy „*a realizmus szerint van olyan lehetséges világ, ahol Bush elveszítette a 2004-es elnökválasztást*”, akkor igaz,

ahhoz hasonlóan, ahogyan a „létezik az unikornis” mondat hamis, ám „a görög mitológia szerint létezik az unikornis” mondat igaz. Természetesen az antirealizmus legfőbb érve az, hogy a lehetséges világok léte ellenkezik a józan ésszel, és sérti az *Occam borotvájaként* elhíresült filozófiai elvet, amely szerint elméletalkotáskor kerülni kell a létezők fölösleges szaporítását. Azt azonban még a legelvetemültebb antirealisták is elismerték, hogy a lehetséges világoknak komoly heurisztikus értékük van, és számos területen hasznosíthatók a problémák és érvelések pontosabb és újszerűbb megfogalmazásában, netán új érvek kidolgozásában.

A realisták ezzel szemben úgy gondolták, hogy jó okunk van elköteleződni a lehetséges világok léte mellett, bármik is legyenek azok. Először is, a realisták szerint a lehetséges világok nyelvének nagyobb a kifejezőereje, mint a modális operátorok nyelvének, így, legalábbis filozófiai szempontból, gyümölcsözőbb a lehetséges világok nyelvének a használata, és ezért az a deflácionista nézet sem igaz, hogy a két nyelv ekvivalens, csak az egyik flancosabb, és végeredményben ízlés dolga bármelyiket is preferálni a másikkal szemben. A realista szerint például a *globális szupervenienencia* (ráépülés) elmefilozófiai fogalmát (nincs két olyan világ, amely fizikai tulajdonságaiban megegyezik, de mentális tulajdonságaiban különbözik egymástól) nem lehet a modális operátorok nyelvén megfogalmazni. A realisták legfontosabb érve a lehetséges világok léte mellett azonban az, hogy a realizmus megválaszolja azt a kérdést, hogy mi teszi igazzá (1)-et, az antirealizmus azonban nem. Az antirealista csak azt tudja mondani (annak mintájára, hogy „a hó fehér” igaz \leftrightarrow a hó fehér), hogy „Bush elveszíthette volna a 2004-es elnökválasztást” igaz \leftrightarrow Bush elveszíthette volna a 2004-es elnökválasztást – ezzel azonban nem jutottunk előbbre (miféle tény az, hogy Bush elveszíthette volna a 2004-es elnökválasztást?). A realista ezzel szemben azt mondja, hogy a „Bush elveszíthette volna a 2004-es elnökválasztást” mondatot az a tény tesz igazzá, hogy Bush elveszítette az elnökválasztást egy másik világban. Ez világos beszéd.

A realisták között abban van nézeteltérés, hogy pontosan miféle entitások is a lehetséges világok. Lényegében kétfajta realizmus van, *mérsékelt* és *szélsőséges*. A mérsékelt realizmus szerint a lehetséges világok inkább *lehetséges világállapotok*, világunk lehetséges állapotai, amelyek csupán elvont, de objektív módjai annak, ahogyan világunk lehetne vagy lehetett volna. Ilyen mérsékelt realista elmélet például David Armstrong kombinatorikus elmélete, amelyben a lehetséges világok a konkrét világot alkotó *atomok kombinációinak* halmazai,³ vagy Robert Stalnaker elmélete, amelyben a lehetséges világok olyan *komplex tulajdonságok*, amelyeket a konkrét világ exemplifikálhatott vagy példázhatott volna,⁴ illetve Robert Adams elmélete, amelyben a lehetséges világok *kijelentések* maximális és konzisztens halmazai,⁵ stb.

³ Armstrong, David M.: *A Combinatorial Theory of Possibility*. Cambridge UP, Cambridge, 1989.

⁴ Stalnaker, Robert: Possible Worlds. *Noûs*, 10/1976, 65–75. (Lehetséges világok. In Farkas K. – Huoranszki F. [szerk.]: *Modern metafizikai tanulmányok*. Id. kiad. 99–110.)

⁵ Adams, Robert M.: Theories of Actuality. *Noûs*, 8/1974, 211–231.

A szélsőséges realizmus szerint viszont a lehetséges világok ugyanolyan konkrét és valóságos világok, mint a miénk. Ezt az álláspontot képviselte David Lewis – és senki más –, aki a *világok sokaságának* elméletében a lehetséges világokat lényegében párhuzamos univerzumoknak tekintette.⁶ Lewis szerint világunk csak egy a sok közül, melyek csak abban különböznek a mi világunktól, hogy más történik bennük – olyképpen, hogy mindaz, ami a mi világunkban pusztán lehetőség, az más univerzumokban ténylegesen megtörténik vagy megvalósul. Mindegyik világ teljes univerzum, és semmiféle kapcsolatban nem áll a többivel, leszámítva azt a logikai összefüggést, hogy mindegyikük megvalósít valamilyen lehetőséget, amit a többi nem, úgy, hogy összességük megvalósítja az összes lehetőséget. Mindegyik világnak alternatívája az összes többi, noha nem egyformán. Az a világ például, amelyben nem létezik a hidrogénatom, nyilván távolabbi alternatívája világunknak, mint mondjuk az a világ, ahol naprendszerünknek csupán hét bolygója van. Mivel az individuumok nem létezhetnek több világban (nincs világok közötti átfedés), alternatíváikat a többi világban hasonmásaik valósítják meg, azok, akik azokban a világokban a legjobban hasonlítanak rájuk, de nem azonosak velük. Bush megnyerte az elnökválasztást, de elveszíthette volna, és ezt egy hasonmása realizálja egy másik világban. Egyszóval Lewis szerint Bush hasonmásának veresége teszi igazzá azt a mondatot, hogy Bush elveszíthette volna az elnökválasztást.

Epilógus

Lewis filozófiai célkitűzése lényegében az volt, hogy a lehetséges világok fogalmi keretében újra definiálja a filozófia alapfogalmait és alapkérdéseit, hogy az ebben az új fogalmi keretben rejlő lehetőségeket a filozófia javára fordíthassa. Elméletének számos előnye és persze hátránya van (Lewis szerint több az előnye, mint a hátránya, és ez a döntő), és bár Lewis minden ellenvetésre válaszolni tudott, egyvalamivel bevallottan nem tudott mit kezdeni: *az arcokon lévő döbbenettel*. A világok sokaságának elmélete, ami inkább science-fiction-nek, semmint filozófiának hangzik, mindenfelől döbbenetet és hitetlenkedést váltott ki, és bár az, hogy valami hihetetlenül hangzik, még nem jelenti azt, hogy hamis is, mégis, Gideon Rosen sokak véleményét fogalmazta meg, amikor azt mondta: „végső soron nem sok hasznunk származik egy olyan filozófiából, amelyben nem vagyunk képesek komolyan hinni”.⁷ Erre persze a magam részéről azt felelném, amit Pascal tanácsolt az ateistának: kezdj hinni!

⁶ Lewis, David K.: Possible Worlds. In uő: *Counterfactuals*. Blackwell, Cambridge, 1973. (Lehetséges világok. In Farkas K. – Huoranszki F. [szerk.]: *Modern metafizikai tanulmányok*. Id. kiad. 91-98); ill. uő: *On the Plurality of Worlds*. Blackwell, Cambridge, 1986.

⁷ Rosen, Gideon: Modal Fictionalism. *Mind*, 99/1990, 327-354.

Márton Miklós

A referencia problémái

Bevezetés

Egy adott nyelvi kifejezés (x) referenciáján legtágabb értelemben a „Mire utal x ?” kérdésre adható választ értjük. Ezt Frege óta szokás szembeállítani a kifejezés értelmével vagy jelentésével (lásd alább), amely ezzel szemben a „Mit ért a kompetens beszélő x -en?” kérdésre válaszol. Egy referencia-elmélet tehát a referáló típusú nyelvi kifejezések és a világ dolgai közötti viszonyt foglalkozik. „A világ dolgai” kifejezést itt a lehető legsemlegesebb értelemben használom, ki-ki ontológiai meggyőződése és ízlése szerint töltheti meg azt tartalommal, ide értve akár a gondolatokat vagy a mentális állapotokat is. A referencia kérdése tehát olyan nyelvi kifejezések esetében merül fel, amelyek egyedi létezőkre utalnak, vagy legalábbis képesek egyedi létezőkre utalni. Nyilván nem minden nyelvi kifejezés ilyen. Szinte biztosak lehetünk benne, hogy a „nos” vagy a „mindazonáltal” nem referáló kifejezések, de az „és”, a „vagy”, illetve az egyéb ún. logikai operátorok esetében is komoly kétségeink lehetnek, bár ez ügyben – mint azt látni fogjuk – megoszlanak a vélemények. Kétségkívül vannak azonban olyan – szintaktikailag egyszerű – nyelvi eszközeink, amelyek segítségével képesek vagyunk egyedi létezőkre utalni. Ezeknek két csoportját szokás elkülöníteni:

- a) nevek
- b) indexikus kifejezések (névmások, mutatószók, határozószók).

A referencia-elméletek fő kérdése mindezek után az, hogy mitől, hogyan referálnak a referáló kifejezések, illetve hogyan adhatunk számot arról a „mechanizmusról”, amely meghatározza, hogy mire utal egy nyelvi kifejezés. Más szóval, a kérdés az, hogy miről beszélünk, amikor egy referáló kifejezést használunk.¹ Az elméletek közötti vitákat a legáltalánosabb szinten azzal jellemezhetjük, hogy az alábbi, intuitíve egyaránt plauzibilis álláspontok közül melyikhez állnak közelebb. Amikor ugyanis nyelvünket arra használjuk, hogy a világ dolgairól beszéljünk, bármik is legyen azok, akkor:

1. Teljes joggal véljük úgy, hogy tudjuk, mit beszélünk. Igencsak valószínűtlennek tűnik ugyanis, hogy ha megfogalmazok egy gondolatot a világról, akkor magam ne tudnám, mi ez a gondolat. Ehhez pedig az is hozzátartozik, hogy tudnom kell, a világ mely részéről szól e gondolat. Az meg egyenesen lehetetlennek látszik, hogy azt higgyem, gondolok valamire, miközben nem gondolok semmire. Vagyis egy gondolat és annak referenciája elválaszthatatlan, belső viszonyban áll egymással, míg a nyelvi kifejezés referenciája e közvetlen kapcsolatra épül, így válik közvetetté. A gondolat tehát immanensen, minden külső

¹ Egyes szerzők szerint a két megfogalmazás nem minden esetben ekvivalens. Van úgy, hogy nem ugyanarra referál egy adott kifejezés, mint amiről mi beszélünk a szóban forgó referáló kifejezés használata által.

hozzjárulás nélkül, eredendően utal valamire, és a konvencionális – tehát esetleges – nyelvi kifejezések csak ezt az eredeti referenciális kapcsolatot teszik publikussá. Ezt a követelményt Gareth Evans nyomán „Russell-elmélet” nevezzük.

2. Ugyanakkor azt is el kell ismernünk, hogy egy dologon belül nincs semmi, ami elégséges lenne ahhoz, hogy meghatározza, milyen tőle független másik dologgal álljon valamilyen kapcsolatban. Még gondolataink, mentális tartalmaink sem képesek erre. Aki ezt tagadja, az valamiféle – Hilary Putnam kifejezésével élve – „mágikus referencia-elméletet” vall. Éppen ezért az, hogy adott esetben miről beszélünk egy nyelvi megnyilatkozás megtételekor, vagyis hogy a megnyilatkozás által kifejezett gondolat mire utal, nagyban függ magától attól a dologtól, amiről beszélünk, a megnyilatkozás kontextusától, illetve nyelvközösségünk nyelvhasználati szokásaitól. Még gondolataink sincsenek tehát közvetlen, minden külső hatástól független kapcsolatban tárgyakkal. E második követelményt általában a *szemantikai externalizmus* tételeként tartják számon.

Első pillanatban látható, hogy a két megközelítés egymás szöges ellentéte. Míg az elsőben a referencia meghatározásának útja kvázi „belülről kifelé” történik, addig a második esetben „kívülről befelé”. Ami pedig különösen megnehezíti a két megközelítés közötti választást, az az a tény, hogy – mint minden komoly filozófiai dilemma esetében – a józan ész itt is mindkettőt elfogadhatónak tartja.

E hosszúúra nyúlt bevezetés után a fentieket szem előtt tartva igyekszem általános áttekintést nyújtani a referencia jelzett problémáit tárgyaló jelentősebb elméletekről. Részletes, az elméletek „finommechanikáját” is bemutató tárgyalásra jelen keretek közt nincs mód, ám mielőtt nekilátnék az egyes, referáló nyelvi kifejezésekről adott elméletek tárgyalásának, elkerülhetetlen legalább dióhéjban megismerkednünk a Gottlob Frege által megalkotott szemantikával. Meggyőződésem ugyanis, hogy a referáló kifejezések problémái csak e szemantika alapvető fogalmainak ismeretében érthetőek, mivel e problémák a fregei szemantika keretében fogalmazódtak meg, és legtöbbször annak egyes gyengébbnek vélt pontjaira hívják fel figyelmünket.

1. Frege szemantikájának alapvonalai

Gottlob Frege legismertebb nyelvfilozófiai hozzájárulása minden bizonnyal a nyelvi kifejezések kettős szemantikai értékének kidolgozása volt, amelynek leg-részletesebb kifejtését *Jelentés és jelölés*² című, eredetileg 1892-ben megjelent művében találhatjuk. Frege ebben az írásában az ún. denotatív jelentéselmélet kritikája kapcsán terjeszti elő javaslatát. A denotatív jelentéselmélet lényege, hogy egy nyelvi kifejezés jelentését azonosítja a kifejezés referenciájával. Mivel a nevek szemantikai szerepe – úgy tűnik – kimerül annyiban, hogy egy tárgyat

² Magyarul in Frege, Gottlob: *Logikai vizsgálódások*. Osiris, Budapest, 2000, 118–148. A német eredetiben *Sinn und Bedeutung*. A címben szereplő két alapvető terminus fordítása körül meglehetősen nagy a zűrzavar nemcsak a magyar, hanem például az

jelölnek, ezért ha valahol, akkor a nevek esetében viszonylag plauzibilis ez az elgondolás. John Stuart Mill nyomán mindezt úgy fejezhetjük ki, hogy a tulajdonnevek csak denotálnak, megjelölnek, konnotációval nem rendelkeznek, azaz a denotált tárgy semmilyen attribútumára nem utalnak.

Tegyük még ehhez hozzá azt a rendkívül egyszerű és meggyőző belátást, hogy egy összetett nyelvi kifejezés jelentését részeinek jelentése és ezek összetételének módja határozza meg. Ezt a kompozicionalitás elvének nevezzük. A kompozicionalitás elve alapján pedig, ha egy mondatban egy szót ugyanolyan jelentésűre cserélünk ki, akkor nem lehetséges, hogy megváltozzon a mondat jelentése és igazságértéke sem. Frege híres ellenpéldája erre az alábbi két mondat (a „Hesperus” és a „Phosphorus” kifejezések egyaránt a Vénusz bolygót, magyarul az Esthajnalcillagot jelölik.):

(1) A babiloni csillagászok azt gondolták, hogy a Hesperus azonos a Phosphorus-szal.

Ez a kijelentés nyilvánvalóan hamis. Ezzel szemben, ha az (1) mondatban szereplő „Phosphorus” kifejezést az ugyanolyan referenciájú „Hesperus”-szal helyettesítjük, akkor az alábbi kijelentést kapjuk:

(2) A babiloni csillagászok azt gondolták, hogy a Hesperus azonos a Hesperus-szal.

Ez utóbbi mondat nyilvánvalóan igaz. És az is teljesen nyilvánvaló, hogy egészen más a két mondat jelentése.

Frege ezzel kapcsolatos másik példája az azonosság problémáját tárgyalja. Vegyük az alábbi két mondatot:

(3) Hesperus azonos Hesperus-szal.

(4) Hesperus azonos Phosphorus-szal.

Nyilvánvaló, hogy a szó hétköznapi értelmében nem egyezhet meg a két mondat jelentése, amit már az is mutat, hogy a (4) állítás igazságára tapasztalati úton jöttek rá a csillagászok, míg a (3) mondat mindenki számára evidensen igaz.

Noha Hesperus és Phosphorus referenciája azonos, hogyan lehetséges, hogy mégis valódi ismeretértékű, informatív állítás a fenti (4) mondat? Úgy tűnik, valamilyen különbségnek mégis kell lennie a „Hesperus” és a „Phosphorus” szavak között, ami megmagyarázza (3) és (4) különbségét. Elégé természetesen adódik itt az a megoldás, hogy a különbség magukban a szavakban mint ugyanannak a dolognak eltérő megnevezéseiben lelhető fel. Ez esetben tehát arról volna szó, hogy ugyanazt a tárgyat két különböző névvel illetjük, és az azonosságállítás azt állítaná, hogy a két nyelvi jel ugyanannak a tárgynak a neve. Az azonosság ezen elképzelés szerint tehát a jelek közötti reláció volna. Bár *Fogalomírás* című művében korábban Frege is e nézetet vallotta, a *Jelentés és jelölés*ben

angol nyelvű szakirodalomban is. Magam a megjelent fordítástól eltérően a *Sinn*t értelemként, míg a *Bedeutung*-ot referenciaként vagy jelölétként adom vissza. Sok más ok mellett azért, mert úgy vélem, a *jelentés* szó hétköznapi használata mindkét fregei szemantikai értéket lefedti.

azt állítja, hogy az azonosságállítások nem a nevekről szólnak, vagyis a (4) mondat nem úgy értendő, mint ami azt állítja, hogy a „Hesperus” név ugyanazt a dolgot jelöli, mint a „Phosphorus” név.³ Ebben az esetben ugyanis nem tulajdonítanánk az állításnak valódi informatív értéket, hiszen az, hogy hogyan nevezzünk el egy dolgot, konvenció kérdése. Egy konvenciót pedig – legalábbis a konvenciót használók – nem szoktak „felfedezni”. Amikor valaki rájött (4) igazságára, nem egy nyelvi konvenció fennállására jött rá. Ez valódi empirikus felfedezés volt.

Frege megoldása szerint ami itt a különbséget alkotja az azonosságban, az valójában a referencia megadási módjai közti különbség. Ahogy egy egyenlő oldalú háromszög súlypontját háromféleképpen is megadhatom két tetszőleges súlyvonal metszéspontjaként, úgy a Vénusz bolygóra is többféleképpen utalhatok. Ebben az esetben az, hogy $s_a \cap s_b = s_b \cap s_c$, csakúgy, mint a (4) példamondat, egyrészt informatív lesz, másrészt nem pusztán önazonosságot fejez ki. A referencia megadásának ezt a módját nevezte el Frege *értelemnek*. Ezek nevek esetében olyan határozott leírásokkal adhatók meg, amelyeket a referencia kielégít.⁴ A „Phosphorus” név értelmét például valami olyasféle leírással adhatjuk meg, mint „az az égitest, amelyik legtovább látszik a reggeli égbolton”. Minderől a nevek leíró elmélete kapcsán még bőven lesz szó.

Két azonos jelölésű szónak lehet eltérő az értelme (lásd fenn), fordítva azonban ez nem igaz. Vagyis, ha már megfajítottuk egy kifejezés értelmét, akkor egyértelműen meghatározhatjuk referenciáját, ám a referenciáról nem következtethetünk vissza az értelemre. Az értelem határozza meg a referenciát, nem pedig fordítva. E tétel alapvető jelentőségű lesz a későbbi problémák megértése szempontjából, bár meg kell jegyeznünk, hogy Frege szerint az, hogy több értelemhez is tartozhat ugyanaz a referencia, hétköznapi nyelvünk pontatlanságának tudható be, és egy szabályos logikai nyelvben ilyen nem fordulhat elő.

Értelem és referencia megkülönböztetését Frege következetesen keresztülvitte az összes nála előforduló szintaktikai kategória szemantikájának kidolgozásakor. Elméletében két alapvető, önmagában teljes grammatikai kategóriával dolgozik. Ezek a név és a mondat. A nevek tárgyakra referálnak, értelmük pedig – mint azt már említettem – egy határozott leírásnak felel meg. A mondatok referenciája az Igaz és a Hamis – amelyek Frege szerint szintén tárgyak –, értelmük pedig egy gondolat. A többi kategória a név és a mondat segítségével van definiálva, ezért nem nevezhetők önmagukban teljesnek. Frege például predikátumnak nevezi azokat a kifejezéseket, amelyek nevekből mondatokat állítanak elő. A kifejezések szemantikai értékére ugyanez vonatkozik, vagyis a predikátumok referenciája olyan függvény, amely nevek referenciájából, értékeiből (tárgyakból) mondatok referenciáit (igazságértékeket) képezi. További nem teljes

³ Lásd Frege, Gottlob: Fogalomírás. In uő: *Logikai vizsgálódások*. Id. kiad. 15–73; ill. uő: Jelentés és jelölés. Id. kiad.

⁴ Jelen gondolatmenetben a leginkább elterjedt Frege-interpretációt követem. A *Sinn* Fregénél betöltött szerepéről adott, ettől eltérő interpretációhoz lásd: Evans, Gareth: *The Varieties of Reference*. I/1. Clarendon Press, Oxford, 1982; ill. uő: *Understanding Demonstratives*. H. Parret – J. Bouveresse (eds.): *Meaning and Understanding*. W. de Gruyter, Berlin, 1981.

kifejezések például a logikai operátorok, amelyek általában mondatok referenciájából mondatok referenciáját állítják elő, vagyis referenciájuk egy igazságfüggvény, hiszen igazságértékből igazságértéket képeznek. Mindebből láthatjuk, hogy Fregénél minden olyan mondatrész rendelkezik referenciával, amely hozzájárul az őt tartalmazó mondat referenciájának, vagyis igazságértékének meghatározásához, még az olyanok is, mint az „és” vagy a „minden”. Ez a követelmény abból adódik, hogy Frege a kompozicionalitás elvét mind a jelöletek, mind az értelemek vonatkozásában külön-külön érvényesnek tartotta.⁵

Első ránézésre talán furcsának tűnhet az a megoldás, hogy egy mondatnak nem az általa kifejezett gondolat a jelölete, hanem a mondat igazságértéke. Frege ezt szintén a kompozicionalitás elvével indokolja, hiszen a gondolat az, ami mindenképpen megváltozik, ha a mondat egy szavát ugyanolyan jelöléttű, de más értelmű szóra cseréljük. (Lásd a fenti (3) és (4) példamondatok különbségét!) A mondat igazságértéke viszont – legalábbis ún. extenzionális kontextusokban – nem változik. Eppen ezért szerinte ha jelölet nélküli szó kerül a mondatba, akkor a mondatnak sem lesz jelölete, vagyis igazságértéke. Tehát az, ami megváltozik a mondatban, ha egyszer van, másszor pedig nincs egy alkotóelemének referenciája, az nem más, mint a mondat igazságértéke. Ezért ez lesz a mondat jelölete, nem pedig a mondat által kifejezett gondolat, hiszen a mondat attól, hogy szerepel benne egy jelölet nélküli kifejezés, még nem szűnt meg értelemesnek lenni, egy gondolatot kifejezni. Vagyis – legalábbis a közkeletű Frege-értelmezések szerint – egy mondat akkor is kifejez egy gondolatot, ha sem nem igaz, sem nem hamis, mivel ekkor egy referencia nélküli alkotóelem szerepel benne. Ugyanez igaz a többi szintaktikai kategóriára is: egy név akkor is értelemes, ha történetesen nem utal semmire.

Fontos még megjegyeznünk, hogy Frege szerint sem a mondatok által kifejezett gondolatok, sem a nevek értelemi nem azonosíthatók az egyes nyelvhasználók elméjében ezekről kialakult képzetekkel vagy asszociációkkal. A gondolatok nem az egyén „birtokai”, hanem az emberiség közös kincse, amelyhez bárki hozzáférhet egy mondat értelmének megragadása által. Egy gondolat ezért örök, és amennyiben igazságértékekkel rendelkezik, örökké igaz vagy hamis.

2. Nevek

2.1. Tulajdonnevek

Talán legalapvetőbb referáló funkciójú nyelvi eszközeink a nevek, ezek közül is főleg a tulajdonnevek. A tulajdonneveket elsősorban az ún. leírásoktól érdemes elkülönítenünk. Leíráson olyan nyelvi kifejezéseket értünk, amelyek egy vagy több predikátum révén bizonyos tulajdonságokra, illetve ezen keresztül e tulajdonságokkal rendelkező tárgyakra utalnak. Lássuk, mivel támasztható alá a nevek és a leírások közti éles különbségtéves!

⁵ Frege még az imént bemutatott rendszeren belül megkülönböztetett közvetlen és közvetett szemantikai értékeket. Ennek tárgyalására hely hiányában most nem térek ki. Lásd a *Jelentés és jelölet* megfelelő részeit.

Egy leírást egy névvel szemben akkor is meg lehet érteni, ha soha azelőtt nem hallottuk. Ez csak azért lehetséges, mert a leírást alkotó kifejezések értelmét már ismerjük, és ezekből meg tudjuk konstruálni az egész leírás értelmét. Éppen ezért a leírásokat nem tekinthetjük szemantikailag egyszerű referáló kifejezéseknek.⁶ A tulajdonnevek sajátossága ezzel szemben éppen az, hogy még ha rendelkeznek is belső szintaktikai szerkezettel, ezen alkotórészek szemantikai értékei nem járulnak hozzá az egész kifejezés jelentéséhez. Vagyis a tulajdonnevek szemantikailag egyszerű kifejezések, és az, hogy mire utalnak, nem hámozható ki a benne szereplő szavak jelentéséből. Saul Kripke példájával élve: a „Szent Római Birodalom” a 18. században egy politikai alakulat neve volt, azonban ez nem volt sem szent, sem római, sem pedig birodalom. Néha ugyan egy név hordozhat némi információt referenciájáról, azonban ebben is könnyen csalódhatunk. Hadrianus római császár nevéből például hajlamosak vagyunk úgy vélni – ha nem is tudjuk, e név mire utal, az a latin nyelvet csak felületesen ismerők számára már magából a névből is kiderül –, hogy itt egy ember, történetesen egy férfi nevéből van szó. Azonban ez sem biztos: Friedrich Dürrenmatt *A nagy Romulus* című drámájában például „Hadrianus” – más császárnevekhez hasonlóan – egy tyúk neve, ami, ugye, sem nem ember, sem nem hímnemű. Mindezt úgy is kifejezhetjük, hogy a nevek, a határozott leírásokkal szemben, megállapodás alapján jelölnek.

A nevek referenciájának legfőbb problémája pontosan fent említett jellegzetességükből fakad. Mivel a névből nem derül ki, mire utal, ezért a név által jelölt dolgot a névtől függetlenül is tudnunk kell azonosítani! Vagyis nem értünk meg egy tulajdonnevet tartalmazó mondatot, ha valahonnan máshonnan – észlelésből, emlékezetből, leírás alapján stb. – nem tudjuk, mire utal a név.

2.1.1. A leíró elmélet

Mint már korábban láthattuk, Frege nyomán bizonyossá vált, hogy a jelentésnek a pusztán denotációval való azonosítása még a nevek esetében sem működik. Annak érdekében, hogy ezt a tételt a maga általánosságában belássuk, tekintsük az alábbi példamondatokat:

- (5) A Hesperus azonos a Phosphorusszal.
- (6) A Mikulás Lappföldön lakik.
- (7) Atlantisz nem létezik.
- (8) Judit úgy véli, hogy Cicero római volt, de Tullius nem.

E mondatok mindegyikével gondok volnának, ha a bennük szereplő nevek jelentéseit azonosítanánk denotátumaikkal. Azt már korábban láttuk, hogy a denotatív elmélet nem teszi lehetővé, hogy megragadjuk a különbséget (5) és az

⁶ Bizonyos helyzetekben azonban a leírások is betölthetnek a nevekéhez hasonló referáló funkciót. A leírások ilyen referáló használatának klasszikus elemzéséhez lásd Donnellan, Keith: Reference and Definite Descriptions. *The Philosophical Review*, 77/1966, 281-304.

egyszerű önazonosságot állító (3) mondat között. Továbbá: ha egy név jelentése azonos lenne azzal, amit megjelöl, akkor a semmire sem utaló, ún. üres nevek jelentésnélküliek lennének, ez pedig nyelvünk kompozicionális szerkezete miatt azzal járna, hogy az őket tartalmazó mondatok, így (6) is értelmetlen lenne, ami meglehetősen konstraintív álláspont. Ha Atlantisz nevének jelentése azonos lenne a mitikus elsüllyedt földrésszel, akkor először is ahhoz, hogy értelmes állítást tegyünk róla, fel kellene tételeznünk, hogy létezik. Ekkor (7) önellentmondó állítás lenne, holott úgy tűnik, nem az. Végül, ha egy név jelentése denotátumával azonos lenne, akkor a (8) mondatban Judítanak vagy logikailag ellentmondásos vélekedést kellene tulajdonítanunk, vagy azt kellene gondolnunk, hogy nem érti a magyar nyelvet, hiszen a „Tullius” és „Cicero” nevek ugyanarra a személyre, Marcus Tullius Ciceróra utalnak. Egyik megoldás sem tűnik valószínűnek.

Fregénél és másoknál ilyen és ehhez hasonló kritikái észrevételek vezettek a nevek leíró elméletéhez. Eszerint a nevek egy leíró tartalommal rendelkeznek, amely tartalom egyértelműen kijelöli referenciájukat.⁷ E leírással megadható tartalom lesz a név értelme vagy jelentése. A leíró elmélet segítségével megoldhatók az (5)-(8) mondatok kapcsán felvetett problémák. Két névnek megegyezhet a referenciája, de eltérő leíró tartalmuk lehet, míg az üres nevet tartalmazó mondatok értelmesek lehetnek akkor is, ha nem létező tárgyak neveit tartalmazzák. Ebben az utóbbi esetben a hagyományos Frege-értelmezés szerint a mondat, bár értelmes, de igazságérték nélküli. Ettől eltérő értelmezést javasolt Gareth Evans,⁸ aki szerint Frege az üres nevek problémáját voltaképpen a szőnyeg alá söpri. Szerinte ugyanis Frege inkonzisztens akkor, amikor egyrészt azt állítja, hogy egy névnek lehet értelme, miközben nincs jelölete, másrészt az értelmet a jelölet megadásának módjaként határozza meg. Az utóbbi megfogalmazás azt vonná maga után, hogy nincs túl sok értelme a jelölet megadási módjáról beszélni jelölet nélkül. Evans szerint a valódi fregeánus megoldás abban áll, hogy az üres nevet olyanoknak tekintjük, *mintha* rendes tulajdonnevek volnának annyiban, hogy nem azonosíthatjuk őket az értelmetlen, halandzsá nevekkel. De valójában ezek csak *ál*-nevek. Nincs jelöletük, de úgy csinálunk, *mintha* volna. Az üres nevek esetében mindig – hol szándékosan, hol nem – a költészet, a fikció mezejére tévedünk.

Általában a nevek leíró elméletét szokás tulajdonítani Bertrand Russellnek is, azonban az ő esetében nem árt óvatosságnak lennünk. Russell abból indul ki, hogy egy kijelentés értelmességének a kérdése nem lehet empirikus kérdés, szemben azzal, hogy igaz-e vagy hamis a kijelentés. Ezért a valóban referáló kifejezéseknek szükségképpen kell hogy legyen jelöletük, különben azon múlik értelmességük, hogy létezik-e egy bizonyos tárgy, ami pedig empirikus kérdés. A valódi nevek tehát szükségképp jelölnek valamit. Ezen a módon elkerülhetjük azt a Russell szerint lehetetlen helyzetet, hogy két ember gondolata ugyanarra irányuljon, miközben az a valami nem létezik. A valódi nevek jelentése tehát

⁷ Legalábbis az aktuális világban. Ha az elméletet modális mondatokban előforduló nevekre is ki akarjuk terjeszteni, akkor a név jelentését olyan függvényként kell meghatározni, amely a névhez minden lehetséges világban egyértelműen hozzárendel egy referenciát.

⁸ Lásd *Varieties of Reference* című könyve IX-X. fejezeteit. Id. kiad.

nem lehet egy leírás, hiszen az, hogy egy leírásban szereplő tulajdonság-együttesnek megfelel-e bármi is a világon, megintcsak empirikus kérdés. Éppen ezért Russell a leírásokról szóló híres elméletével azt igyekszik bizonyítani, hogy a leírások valójában nem referáló kifejezések. Elmélete szerint a határozott leírásokat tartalmazó mondatok visszavezethetők olyan mondatokra, amelyekben nem fordulnak elő leírások. Russell megoldásának értelmében az ilyen esetekben valójában rejtett egzisztenciális kvantifikációt tartalmazó mondatokkal állunk szemben. A híressé vált példán szemléltetve:

(9) Franciaország jelenlegi királya bölcs.

jelentése definíció szerint

(10) Egyetlen olyan dolog létezik, ami jelenleg francia király, és ez a dolog bölcs. (Formálisan: $\exists x \forall y [Fx \& (Fy \supset (y=x)) \& Bx]$)

Mint látjuk, az elemzett mondatból már hiányzik a „Franciaország jelenlegi királya” kifejezés mint önálló alkotórész. A (10) mondat már nyilvánvalóan hamis. Tagadása pedig – ami egyszerűen abban áll, hogy tagadjuk, miszerint létezne olyan valami, amire áll ez a tulajdonság-együttes – igaz lesz.

Látható tehát, hogy a mondatok felszíni grammatikai szerkezetében szereplő látszólag referáló kifejezéseknek akkor van referenciájuk, ha a mondatok a mélygrammatikájukat megjelenítő elemzett formájukban igazak, és nincs referencia, ha az elemzett forma hamis. A mélygrammatika feltárása tehát Russell szerint megmutatja, hogy a határozott leírást tartalmazó mondatok által kifejezett proposíciókban egyáltalán nem szerepelnek konkrét, individuális tárgyak, amelyeket a mondat valamely alkotórésze megnevezne.

A leírásokkal szemben a valódi tulajdonnevek nyelvi szerepe Russell szerint tényleg kimerül abban, hogy egy tárgyat megneveznek. Ezekkel nem mondunk semmit, csak utalunk valamire, és ha ez a valami nem létezik, akkor értelmetlenné válik használatuk. Mivel Frege kimutatta, hogy szokásos neveinkre ez nem áll, ezért Russell ezeket nem is tekinti logikai értelemben neveknek. S minthogy szokásos neveink nem nevek, ezért nem is referáló kifejezések, és ebben az értelemben tényleg azonosak a leírásokkal, és Russell azonosként is kezeli őket. Szokásos értelemben vett tulajdonneveink tehát – mint a „Szókratész”, Hesperus” stb. – valójában álcázott leírások. Ennyiben – de csak ennyiben – tehát Russellt is a leíró elmélet képviselői közé lehet sorolni.⁹

Russell a leírásokról és mindennapi neveinkről adott illetően elemzéssel tökéletesen meg tud felelni a bevezetésben említett első követelménynek. Világos ugyanis, hogy a (9) mondat értelmes gondolatot fejez ki, és ebben a beszélő és a

⁹ Russellnek a logikai tulajdonnévről alkotott híres elképzelése nyilvánvalóan episztemológiai megfontolásokon nyugszik. Ezek tárgyalása túllépné jelen írás kereteit, ezért csak az eredeti szövegekhez tudom utalni az érdeklődő olvasót. Lásd Russell, Bertrand: Tudás ismertség révén és tudás leírás révén. In uő: *Miszticizmus és logika*. Magyar Helikon, Budapest, 1976, 339–376; ill. uő: *A filozófia alapproblémái*. Kossuth Kiadó, Budapest, 1991. 5. fejezet.

hallgató még akkor is bizonyos lehet, ha nem tudja, hogy adott esetben van-e Franciaországnak királya. Az tehát, hogy valódi gondolatot mondott-e ki, a beszélőn, és nem „a világ jóindulatán” múlik. A beszélő tehát bizonyosan érti azt a gondolatot, amelyet állítása kifejez, miközben lehet, hogy nincs tisztában a világ azon tényeivel, amelyekre a mondat utal. Ez azt mutatja, hogy a mondat által kifejezett gondolat meghatározásában nem játszanak szerepet a világ tényei. Végző soron tehát ahhoz, hogy megértsük, minden leírásnak olyan, általunk már ismert dolgokon kell alapulnia, amelyeket már nem leírunk, hanem valódi névvel megnevezünk. Ezzel elkerülhető ugyanis, hogy az értelem, amelyet mondataink kifejeznek, olyasvalamin múljon, amivel kapcsolatban egyáltalában felvetődhet, hogy nem létezik. Ekkor ugyanis az a lehetőség állna elő, hogy azt hisszük, gondolunk valamire, miközben nem gondolunk semmire. Ezt elkerülendő Russell szerint „az értelemnek, amelyet szavainkhoz fűzünk, olyasvalaminek kell lennie, amivel ismeretségben vagyunk”,¹⁰ vagyis aminek létezésében nem kételkedhetünk. E megfogalmazás az egyik legtisztább példája a bevezetésben említett „Russell-elvnek”.

A logikai tulajdonnevek tehát voltaképpen azon tárgyak megnevezésére szolgáló nyelvi eszközök, amelyekről tudásunk közvetlen. A logikai tulajdonnév így teljesen autonóm módon – minden kontextustól és egyéb szavak jelentésétől függetlenül – jelentéssel bíró nyelvi kifejezés, amely éppen ezért közvetlen (direkt referenciális) kapcsolatba kerül a megnevezett tárggyal. Az ilyen nevet tartalmazó állítás esetében pontosan ezért nem merül fel az azonosság kérdése: ha megértem az állítást, tudom, hogy kiről vagy miről van benne szó. Ilyen kifejezések nyelvünkben Russell szerint az ún. demonstratívumok, mint az „ez”, „itt”, „most”. Ha megértem beszélgetőpartnerem azon megnyilatkozását, hogy pl.: „Ez itt piros.”, akkor lehetetlen, hogy tévedésben legyek arra nézve, miről is beszél, és ha a mondat értelmes, akkor lehetetlen az is, hogy ez a valami ne létezzék.

2.1.2. A leíró elmélet problémái

A nevek leíró elméletével kapcsolatos legnagyobb nehézség pontosan a félreazonosítás lehetőségéből származik. A leíró tartalom ugyanis, amit az egyes nyelvhasználók egy névhez kötnek, egyénről egyénre és időről időre változhat. Ha az „Arisztotelész” névhez valaki csak a „Nagy Sándor nevelője”, míg egy másvalaki csak a „Platón tanítványa” leírást képes kapcsolni, akkor hogyan érthetik meg egymást, amikor Arisztotelészről beszélgetnek? A leíró elmélet híve ebben az esetben azt kell mondania, amit már Frege is elismert, hogy ekkor az „Arisztotelész” név tekintetében a két ember nem egy nyelvet beszél. Ez mindenestre furcsa álláspont. További problémát jelent az elmélet számára, hogy amennyiben egy név jelentését azonosítjuk egy általunk a név referenciájáról adott igaz leírással, akkor a szóban forgó tárgy vagy a tárgyról szóló bármely tudásunk megváltozásával megváltozna a név jelentése is, ami szintén kevéssé hihető nézet. Úgy tűnik tehát, hogy a leíró elmélet – mint azt már láthattuk – igen erőteljesen tud számot adni a referáló kifejezésekkel kap-

¹⁰ Bertrand Russell: *A filozófia alapproblémái*. Id. kiad. 55.

csolatos, a bevezetésben említett első intuíciónkról, hiszen itt mindig biztosítva van, hogy a beszélő tudja, miről beszél, amikor értelmesen használ egy nevet. Viszont minél erősebben köti az elmélet a név jelentését a beszélő autoritásához, annál nagyobb a veszély, hogy bizonyos esetekben nem tud számot adni a kommunikáció lehetőségéről, a nyelv immanens interperszonalitásának tényéről.

Az imént említett problémákra részben megoldást kínál a nevek leíró elméletének egy olyan változata, ahol a név jelentését nem egy leírás adja meg, hanem egy több leírást tartalmazó „leírás-csomag”.¹¹ Ekkor a név arra a tárgyra referál, ami az ebben szereplő leírások zömét kielégíti, és bárki, aki képes egy olyan leírást adni a név referenciájáról, ami része e csomagnak, ugyanarra a tárgyra referál, mint egy másik ember, aki szintén egy olyan leírást köt a névhez, amely a csomag része. Így ugyanannak a névnek a használatával ugyanarról fognak beszélni még akkor is, ha az általuk a névhez kapcsolt leírásoknak nincs közös eleme.

Az általános vélekedés szerint azonban a leíró elméletnek még ez a verziója is sok esetben csődöt mond egyes mondatok jelentésének meghatározásakor. Ennek kapcsán nézzük meg az alábbi mondatokat!

- (11) Arisztotelész görög filozófus volt.
- (12) Arisztotelész szerette az állatokat.
- (13) Einstein egy zseni volt. Einstein fejlesztette ki az atombombát.

A (11) mondat a leíró elmélet alapján létrejövő akaratlan szükségszerűség és analicitást példázza. Ha ugyanis az „Arisztotelész” név jelentése mondjuk „az utolsó nagy görög filozófus” leírással volna megadható, akkor úgy tűnhet, mintha szükségszerű és analitikus állítást tettünk volna. Ez mindenképpen furcsának tűnik, hiszen általában úgy véljük, Arisztotelész akár foglalkozhatott volna mással is. A (12) mondat a nevek ún. „merev jelölő” jellegét hivatott bemutatni, vagyis azon tulajdonságukat, hogy minden lehetséges világban ugyanarra a tárgyra referálnak. Ezen intuíciónkról a leíró elmélet nem képes számot adni, ami rögtön nyilvánvalóvá válik, ha most is feltesszük, hogy az „Arisztotelész” név jelentése továbbra is megegyezik a fenti leírással. Ekkor ugyanis, ha Arisztotelész gyerekkorában meghalt volna, akkor a név jelentése Platónat jelölné ki - hiszen ekkor ő lett volna az utolsó nagy görög filozófus -, és az állítás róla szólna. Ezt bizonyosan nem akarhatjuk. A (13) mondatokban arról van szó, hogy a beszélő a név viselőjét illető tudatlanságának vagy teljes félreértésének a leíró elmélet alapján azzal a kontraintuitív következménnyel kellene járnia, hogy ettől megváltozik a név referenciája. Az első mondatban például, ha a beszélő csak annyit tud Einsteinról, hogy „egy fizikus”, akkor vajon az állítás nem csak Einsteinról szól, pusztán azért, mert ez a leírás többekre is ráillik? A második mondatban pedig Oppenheimerről van szó akkor, ha egy beszélő tévedésből azt a leírást köti az Einstein névhez, hogy „az atombomba feltalálója”?

¹¹ Ezt az álláspontot általában John Searle nevéhez szokás kötni. Lásd uő: *Proper Names. Mind*, 67/1958, 166-173.

2.1.3. Oksági elmélet

Míg a nevek leíró elmélete a cikk elején a referáló kifejezésekkel kapcsolatban megfogalmazott két intuitív követelmény közül az elsőnek felel meg inkább, addig mind a Saul Kripke nevével fémjelzett oksági elmélet, mind Hilary Putnamnak a fajtanevekről adott beszámolója, mind pedig az indexikusok szemantikájának az utolsó részben ismertetendő Perry-Kaplan-féle megközelítése inkább a másodikat tartja szem előtt. Ezen álláspontok voltaképpen egytől egyig a „Russell-elvet” támadják, és azzal szemben a nyelvi kifejezések jelentésének a világba és a nyelvhasználati gyakorlatba ágyazottságát hangsúlyozzák.

A leíró elmélet előző pontban tárgyalt problémáinak megoldására dolgozta ki Saul Kripke 1970-ben *Naming and Necessity* címen kiadott előadásában¹² a nevek oksági elméletét, ami a leíró elmélet legfontosabb vetélytársa lett. Ennek egyik legfőbb jellemzője, hogy Kripke a neveket a leírásokkal szemben „merev jelölőnek” tekinti. A név azért jelöli referenciáját „mereven”, mert a név aktuális világbeli referenciáját modális kontextusokban – más szavakkal: lehetséges világokon keresztül is – megőrzi, mármint azokban a lehetséges világokban, amelyekben egyáltalán létezik a referált tárgy. Ha a referált tárgy minden világban létezik, vagyis szükségszerű létezővel van dolgunk, akkor ennek neve – Kripke terminológiájával – „erősen merev” jelölő lesz. Ezzel ellentétben a határozott leírások minden lehetséges világban arra a tárgyra referálnak, amely abban a világban kielégíti a leírásban foglalt predikátum-együttest. Lássunk egy példát nevek és leírások e különbségére.

(14) Lehetne úgy is, hogy Magyarország 2005-ös miniszterelnöke ne legyen Magyarország 2005-ös miniszterelnöke.

(15) Lehetne úgy is, hogy Gyurcsány Ferenc ne legyen Gyurcsány Ferenc.

Az első mondat nyilván igaz, itt egy valódi lehetőségről van szó. A második mondat azonban hamis. Alakulhatott volna úgy is, hogy Gyurcsány Ferenc nem válik Magyarország miniszterelnökévé 2005-ben – az ellenzék nyilván örült volna –, az azonban lehetetlen, hogy ne legyen azonos önmagával (és ezt nyilván senki nem is kívánja). Persze hívhatnák máshogy is, de ő akkor is ő marad! Aktuális világunkban történetesen az a helyzet, hogy a „Gyurcsány Ferenc” név és a „Magyarország 2005-ös miniszterelnöke” leírás referenciája egybeesik. De míg a leírás referenciája lehetne más is, addig a név mindig ugyanazt a tárgyat jelöli. Ezt akképp is kifejezhetjük, hogy ha egy referáló kifejezés értelmét egy olyan függvénynek tekintjük, amely minden lehetséges világban egy referenciát rendel a kifejezéshez, akkor a nevek mint merev jelölők esetében ez egy konstans függvény lesz.

A nevek és a leírások tehát egészen más módon viselkednek. Éppen ezért egy név jelentését nem lehet és nem is szükséges egy leírással megadni. Kripke a leíró elmélettel szembeni érvelése során kimutatja, hogy egy, a névhez kapcsolo-

¹² Kripke, Saul: *Naming and Necessity*. Harvard UP, Cambridge, Massachusetts, 1972.

lódó leírás sem nem szükséges, sem nem elégséges a név referenciájának kijelöléséhez. Nem elégséges, mert – mint azt a (13) mondat kapcsán láttuk – ha valaki csak annyit tud az „Einstein” névről, hogy „híres fizikus”, az még nem tudja megadni a név referenciáját, hiszen e leírás sok más emberre is érvényes, mégis sikeresen referál, ha mond egy mondatot a névvel.

Kripke másik, híressé vált példája azt hivatott bemutatni, hogy egy névhez kapcsolt leírás ismerete nem is szükséges ahhoz, hogy valaki referáljon e név használatával. Képzeljük el, hogy valójában nem Kurt Gödel, a híres logikus bizonyította először az aritmetika nem-teljességét, hanem egy Schmidt nevű ember, akitől Gödel ellopta a bizonyítást tartalmazó feljegyzéseit, és a saját nevével publikálta azokat. Ekkor, ha valaki csak azt a jelentést tudja kapcsolni a „Gödel” névhez, hogy „a nem-teljességi tétel bizonyítója”, akkor ez a valaki attól még, hogy a leírás valójában Schmidtre igaz, továbbra is Gödelre referál, ha valamilyen állítást tesz a névvel. Az általa ismert leírás tehát nem szükséges ahhoz, hogy a névvel referálni tudjon.

Ez utóbbi példa kapcsán esetleg felvetődhet az a megoldás, hogy a „Gödel” névhez valójában „az ember, akiről a többség úgy véli, bizonyította az aritmetika nem-teljességét” leírás tartozik. De ekkor sincs biztosítva, hogy a név és a leírás referenciája egybeesik, hiszen ha már sokan tudják, hogy valójában Schmidtre a nem-teljességi tétel bizonyítója, én viszont még nem, akkor én a „Gödel” név használatával továbbra is Gödelre referálok, nem pedig Schmidtre. Bármely leírás értelmesen tagadható tehát a név viselőjéről, ezért a név jelentése nem adható egyetlen leírással sem.

Kripke szerint tehát nem egy vagy több leírás, hanem ehelyett egy névadási aktus és a belőle kiinduló oksági lánc az, ami meghatározza a referenciát. A leírás, ha szerepet is kap e történetben, nem a referencia meghatározására, csupán egyszeri rögzítésére szolgál a névadási aktus során. Ezért rögzíthetjük például a „Mózes” név referenciáját úgy, hogy „az, aki a bibliai tetteket véghezvitte”. És ha ezek után kiderül, hogy e tetteket senki sem vitte véghez, hogy Mózes egész életében Egyiptomban maradt, akkor ez nem jelenti azt, hogy a „Mózes” névnek ne lenne referenciája, vagy hogy valaki másra utalna, még kevésbé azt, hogy Mózes nem is létezett. Ez azzal az izgalmas következménnyel jár, hogy Kripke szerint – szemben a Kanttól eredő majd’ kétszáz éves filozófiai hagyománnyal – az a priori és a szükségszerű állítások terjedelme nem esik egybe. Ha ugyanis a „Mózes” név referenciáját a fenti leírás révén egy alkalommal rögzítjük, akkor, bár a priori tudhatjuk például, hogy Mózes az, aki Sion hegyére felment, ez mégsem lesz szükségszerű, hiszen alakulhatott volna úgy is, hogy nem hajtja végre a Bibliában leírt tetteket. Éppígy lehetségesek a *posteriori szükségszerű* állítások is, amire a legjobb példa a már sokat idézett (4) mondat, hiszen lehetetlen, hogy Hesperus és Phosphorus ne legyenek azonosak, mivelhogy ugyanazt a tárgyat jelölik, és mindkét név merev jelölő, tehát nincs olyan lehetséges világ, amelyben ne ugyanazt a tárgyat, azaz a Vénusz bolygót jelölnék. Ugyanakkor erre a szükségszerű igazságra a posteriori kellett rájönni, amint azt Frege is hangsúlyozta.

Kripke megoldása szerint ezért egy név referenciáját nem a hozzá kapcsolható leírás határozza meg, hanem az az oksági lánc, amelynek során a név elju-

tott az éppen aktuális beszélőig. Egy beszélő egy név használata során tehát arra a tárgyra referál, amelyre azok referáltak, akiktől a név használatát a beszélő megtanulta. Ez utóbbiak szintén arra referálnak a névvel, amire azok referáltak, akiktől a nevet ők hallották, és így tovább, vissza egészen a névadóig. Az így kialakult oksági láncról azonban nem kell tudnunk. Ha elfelejtettem már, hogy kitől és milyen értelemben hallottam a nevet, akkor is ugyanarra referálok a név használatával, mint amire ő referált. Ahhoz, hogy az oksági lánc létrejöhessen, elegendő, hogy a név kölcsönzőjének azzal a szándékkal kell a nevet használnia, hogy arra referáljon, amire a kölcsönadó referált a névvel, bármi is legyen az. Ezzel elkerülhetők az olyan anomáliák, mint amilyenre korábban a „Hadrianus” név kapcsán utaltam. Ha egy tyúkot valaki Hadrianusnak nevez el, akkor egészen biztosan nem az itt leírt szándékkal teszi azt.¹³

Az oksági elmélet alapján tehát egy név referenciájának meghatározásában két dolog kap szerepet, egyrészt maga a referált tárgy, hiszen a névadási aktuskor ez volt jelen, bármilyen leírással illeték is, másrészt pedig az a kialakult nyelvhasználói gyakorlat, amely a név és a tárgy közötti referenciaviszonyt fenntartja, és az imént leírt módon beszélőről beszélőre továbbadja. Abban a kérdésben tehát, hogy egy referáló kifejezést tartalmazó kijelentés miről szól és milyen gondolatot fejez ki, a russelli megközelítéssel ellentétben e két tényező számít, nem pedig a nyelvhasználó ismeretei vagy tudatállapota. Éppen ezért – mint már jeleztem – a kripkei referencialmélet a bevezetésben leírt externalista követelménynek képes igen erőteljesen megfelelni. Pontosan ebből fakadnak azonban az elmélet nehézségei is. Lássuk, melyek ezek!

2.1.4. Az oksági elmélet nehézségei - Evans megoldása

Maga Kripke nem szánta definitív elméletnek imént ismertetett megfontolásait. Több, a nevekkel kapcsolatos problémáról például maga is elismeri, hogy nehezen megválaszolhatók az oksági elmélet alapján. Az egyik ezek közül a fiktív nevek klasszikus problémája, hiszen például a „Mikulás” név oksági láncá visszavezet egy valós történeti személyhez, Kripke szerint azonban mégsem őrát utalunk, amikor ma e nevet használjuk. A teljesen kitalált nevek esetében pedig igen csak kétséges, mire is irányult az eredeti névadási aktus. Az elmélet másik problémája abból származik, hogy míg a híres emberek esetében plauzibilis azt gondolnunk, hogy nevük használata minden esetben rájuk utal, addig a mindennapi emberek neveivel ez már korántsem evidens. Ha például egy kisgyermeknek az apukája azt a fenti mondatot mondja, hogy „Einstein fejlesztette ki az atombombát”, akkor a gyermeknek téves elképzelése lesz Einsteinról. Ha azonban azt meséli neki, hogy egy kollégája, akit mondjuk Kovács Jósának hívnak, a világ legerősebb embere, akkor nehezen mondanánk azt, hogy a gyermekben hamis kép alakult ki édesapja kollégájáról. Sőt, Kripke azt is elis-

¹³ A kripkei elmélet olyan, híressé vált metafizikai és elmefilozófiai következményeit, mint az azonosság szükségszerűsége, a *de re* modalitás megengedhetősége, illetve a pszichofizikai azonosságelmélet tagadása, jelen keretek között nem áll módomban tárgyalni.

meri, hogy bizonyos nevek esetében plauzibilis lehet a deskriptív modell. Ezek általában olyan nevek, amelyeket egy leírással vezettek be, anélkül, hogy ismerték volna, mire illik a leírás. Így például a „whiskys rabló” név már akkor forgalomban volt, mielőtt a rendőrség rájött volna, hogy a büntettek elkövetője ki is valójában. Ebben az esetben igaz lesz, hogy a „whiskys rabló” név jelentése azzal a leírással adható meg, hogy „az a rablásokat végrehajtó férfi, aki büntetetei előtt mindig whiskyt szokott inni”, bárki is legyen az.

Az oksági elmélet további kontraintuitív vonásaira elsősorban Gareth Evans mutatott rá,¹⁴ és egyes értelmezések szerint e kritikai megjegyzések alapján egy új, a leíró és az oksági elméletből egyaránt merítő elméletet alakított ki a nevek referenciájáról.

Evans első kritikai megjegyzése Kripkével szemben, hogy az nem veszi figyelembe az elhangzás kontextusának a referencia kijelölésében játszott szerepét, ami különösen nyilvánvaló azokban az esetekben, ha az oksági lánc a különböző kontextusokban ugyanaz. Képzeljük el például azt az esetet – érvel Evans –, amikor egy televíziós kvízműsorban arra a feladatra, hogy mondjak egy fővárost, válaszul Kingston nevét említem, ami Jamaica fővárosa. Ekkor úgy tűnik, válaszom helyes, és valóban e karibi ország fővárosára utaltam, még akkor is, ha történetesen az az ember, akitől ezen információm származik, egy azonos nevű angliai kisvárosra utalt, gúnyos rasszista megjegyzés formájában. Evans másik példája arra, hogy az oksági lánc ellenére mégsem ugyanarra referálunk, mint amire a névhasználó elődök, a „Madagaszkár” név, ami eredetileg egy kelet-afrikai partszakasz bennszülött neve volt. E név esetében annak, aki egy tévedés folytán először kezdte a nevet a szigetre alkalmazni – egyesek szerint Marco Polóról van szó –, bizonyosan megvolt az a szándéka, hogy ugyanarra utaljon, amire az az ember, akitől a nevet hallotta. Itt tehát nincs szó új névadási aktusról, a tárgyról adható leírás megváltozása mégis megváltoztatta a név referenciáját, hiszen ma már nyilvánvalóan a szigetre utalunk vele. A következő evansi példa arról szól, hogy felfedeznek egy középkori arab nyelvű kéziratot, amelyben zseniális matematikai bizonyítások szerepelnek. Név mindössze egyetlenegy található a kéziratban, ez pedig „Ibn Khan”-é. A matematika-történetesek természetesnek veszik, hogy a fenti név a zseniális matematikus neve, és több bizonyítást és tételt el is neveznek róla. Később aztán egy véletlen folytán kiderül, hogy Ibn Khan nem a matematikus, hanem az írnok neve volt, aki a bizonyításokat lejegyezte. Evans szerint intuíciónk ez esetben nem azt mondja, hogy az Ibn Khan nevet viselő bizonyításokról és tételekről szóló mondatok az írnokról szólnak, holott az oksági lánc hozzá vezet vissza.

Olyan megoldást kell tehát találnunk, amely egyaránt kezelni tudja a fenti, a referencia megváltozását példázó, és a Gödel-Schmidt féle, „téves hit ugyanarról a referenciáról” típusú eseteket. Evans megoldásának lényege, hogy az oksági viszony nem a referált tárgy és egy konkrét névhasználat, hanem a tárgy valamilyen állapota és a beszélő róla való tudása között áll fenn. A név tehát arra a

¹⁴ Lásd főként: *The Causal Theory of Names*. *Aristotelian Society*, Suppl. 47/1973, 187–208; ill. uő: *The Varieties of Reference*. I./3., ill. III. fejezet. Id. kiad.

tárgyra referál, amely *a jelöletről adható leírások domináns kauzális forrása*. Vagyis a „Madagaszkár” név a szigetre, „Ibn Khan” a matematikusra, és a Gödel-Schmidt példa esetében a „Gödel” név Gödelre referál, hiszen Gödel a forrása annak, hogy az emberek az aritmetika nem-teljességének bizonyítójaként gondolnak rá, még ha ez a hit téves is. Nem kell tehát igaznak lennie a leírásnak, de egy, a névhez kapcsolt leírás igenis szerepet játszik abban, hogy mire utal a név. Az egyébként, hogy mi számít a referenstről adható leírás domináns forrásának, az idő függvényében változhat, amint azt a „Madagaszkár” példa mutatja. Evans megközelítése szerint tehát a jelöllettel való perceptuális találkozások bizonyos száma már szemantikailag szignifikáns és releváns lesz abban a kérdésben, hogy mire utal egy név. Így Evans szerint mindkét elméletből megmarad az, ami intuitíve plauzibilis benne. A leíró elméletből az, hogy egy név referenciája igenis függ attól, hogy a nyelvhasználók milyen leírást kötnek hozzá, és a névhez kapcsolt leírások megváltozásával megváltozhat a név referenciája is, míg az oksági elméletből továbbra is érvényes marad, hogy a neveket, azok jelentésével és referenciájával együtt, a nyelvhasználó közösség tagjaitól vesszük át.

Evans második kritikai megjegyzése a Kripke által az egyes nyelvhasználók közötti oksági láncról adott képet érinti. Evans tovább árnyalja e képet annyiban, hogy egy név tekintetében megkülönbözteti egymástól a név termelőit és a név fogyasztóit. Az első csoportba tartozókat az tünteti ki, hogy rendelkeznek valamilyen információval a név referenciájáról. A másodikba tartozók az oksági lánccon keresztül bevezetődnek a termelők által kialakított gyakorlatba. Csak a termelők ismerik a név használatát szabályozó konvenciókat. E konvenciók fennállása, a termelők közötti gyakorlat léte az, ami kapcsolatot teremt a név és a jelölete között. Más szóval az e konvenciók által megszabott nyelvhasználati gyakorlatban való részvétel határozza meg egy konkrét névhasználat esetében a referenciát. Evans szerint vannak olyan esetek is, amikor bizonyos emberek nyelvhasználati gyakorlatára való tekintettel, ezt tiszteletben tartva referálunk, még akkor is, ha nem ennek az embernek a névhasználói gyakorlatán keresztül jutunk el a név jelenlegi használata szempontjából domináns forráshoz.

Evans harmadik kritikai megjegyzése arra a már Kripke által is tárgyalt problémára utal, hogy az oksági elmélet nem nagyon tud mit kezdeni az üres nevekkal. Evans szerint az üres nevek esetében arról van szó, hogy *színleljük*, hogy ezek jelölnek valamit. Az ilyen kifejezéseket tartalmazó mondatok tehát nem lesznek értelmes kijelentések, hanem csak úgy tűnnek, mintha azok lennének. Megértésük is kvázi-megértés. Persze ezt is színlelhetjük, így belemehetünk ebbe a játékba is, sőt – mint már jeleztem – akaratlanul is színlelhetünk, ha nem tudjuk, hogy üres referenciális kifejezéssel van dolgunk. Evans a negatív egzisztenciális mondatokat például úgy kezeli, hogy itt a megértés két lépésben történik. Nézzük Könyves Kálmán híres kijelentését:

(16) Boszorkányok pedig nincsenek.

Első lépésben először is kvázi-megértjük, hogy a mondatban boszorkányokról van szó, majd a második lépésben tagadjuk, hogy ezek *valójában* léteznek.

Mіндеzt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy Evans a nevek szemantikájának „diszjunktivista” elméletét vallja, vagyis egy nevet tartalmazó kijelentés akkor

értelmes, ha a név ténylegesen jelöl valamit, és értelmetlen, ha nem. E kettő között nincs semmiféle hasonlóság, pusztán arról van szó, hogy amikor kvázi-megértünk egy üres nevet tartalmazó értelmetlen kijelentést, akkor úgy csinálunk, „mintha” értelmes lenne. Nincs semmiféle „közös nevező” az üres és a valódi nevek között, ami megmagyarázná azt a benyomásunkat, hogy az üres neveket tartalmazó mondatok is valamiképp értelmesek. Ez a feltételezett közös lenne a leíró elmélet szerint a leírásokkal azonosítható jelentés, amit Evans, Kripkéhez hasonlóan, elvet.

2.2. Fajtanevek

Fajtaneveknek vagy természeti fajta neveknek a fregei szintaxis szerint predikátumoknak minősülő kifejezéseket szoktak hívni. Ezen belül a természeti fajták neveinek az a kitüntetett jegyük, hogy terjedelmükbe olyan „tárgyak” tartoznak, amelyekre igaz, hogy minden egyes részük is eleme e tartománynak. Itt olyan természetes anyagokra kell gondolnunk, mint a víz, az arany, a fa stb. Éppen azért, mivel ezek minden darabját is ugyanazzal az elnevezéssel illetjük, a fajtanevek annyiban különböznek a szokásos predikátumoktól, hogy az általuk megnevezett fajták egyes példányait nem szoktuk külön névvel illetni. Azt igen ritkán mondjuk, hogy x víz, vagy y fa, ellentétben mondjuk a hegyekkel vagy az orvosokkal, amelyek egyes példányainak külön-külön is van neve. Ennyiben tehát a fajtanevek esetében valamiféle kvázi-nevekkel van dolgunk. Az alábbiakban a fajtanevek szemantikájáról Hilary Putnam által adott híressé vált elemzés fonálát követem.¹⁵ Putnam gondolatmenete alapvetően a természetes fajták neveire vonatkozik, de megfontolásait egyes pontokon kiterjeszti a mesterségesen létrehozott fajtákra is.

Putnam szerint a klasszikus jelentélméletek két alapvető tételen nyugszanak:

1. Ismerni egy kifejezés értelmét azt jelenti, hogy az illető egy bizonyos mentális állapotban van.
2. Egy kifejezés értelme meghatározza referenciáját.

Az első tétel azon alapszik, hogy egy nyelvi kifejezés értelmét szokás szerint a „fogalom”-mal azonosítjuk, ami hagyományosan valami mentálisat jelent. Putnam ezt a nézetet tulajdonítja szinte minden korábbi szerzőnek, még Frege-nek is, aki, bár egyfajta tér-időn kívüli, absztrakt – tehát nem mentális – entitássá tette a „gondolatot”, vagyis egy kijelentés értelmét, azonban egy ilyen absztrakt gondolat megragadása nála is pszichológiai tevékenység maradt. Ezért a megértés Frege esetében is egy bizonyos mentális állapotban levésnek felel meg. A második tétel a fregei szemantika egyik alapeleme, mint már láttuk.

Putnam legfontosabb állítása, hogy a fenti két tétel együttesen nem tartható, valamelyiket föl kell adnunk. Mivel – mint korábban már láthattuk – számos érv és példa szól amellett, hogy több azonos referenciájú terminusnak eltérő lehet az értelme, ám ennek fordítottjára nem nagyon találunk példát, ezért Put-

¹⁵ Lásd Putnam, Hilary [1975]: *The Meaning of Meaning*. In R. M. Harnish (ed.): *Basic Topics in the Philosophy of Language*. Harvester Wheatsheaf, New York – London, 1994, 221–265; ill. uő: *Reprezentáció és valóság*. Osiris, Budapest, 2001. 2. fejezet.

nam ragaszkodik a második tételhez. Ha tehát ezt elfogadjuk, akkor a két tétel együttesen annyit állít, hogy nem fordulhat elő olyan eset, hogy ugyanazt a kifejezést egyaránt megértő két ember különböző mentális állapotban legyen, mivel tudni, hogy egy kifejezés az adott értelemmel rendelkezik ugyanaz a mentális állapot, bárki legyen is az, aki a kifejezést megérti. Ez a mentális állapot pedig a 2. tétel szerint meghatározza a kifejezés referenciáját is.

Pontosan ez az az állítás, ami ellen Putnam érvel. Szerinte ugyanis lehetséges, hogy két ember ugyanabban a mentális állapotban legyen két kifejezés megértésekor, miközben a két kifejezés extenziója más és más. Nagy karriert befutott példája erre a következő. Tétélezzük föl, hogy létezik valahol a világegyetemben egy Iker-Föld, amely tökéletes másolata a mi Földünknek. Minden földi tárgyhoz, így minden emberhez is hozzárendelhetjük iker-földi párját, mely vele minden – mentális és fizikai – tulajdonságában megegyezik. E szabály alól egyetlen kivétel van, mégpedig az iker-földi víz, amely nem H_2O -ból áll, hanem XYZ-ből, azonban ezek is megegyeznek egymással minden érzékelhető tulajdonságukban. Iker-földi-magyarul tehát a „víz” szó az XYZ-re referál, míg földi-magyarul természetesen a H_2O -ra. Tétélezzük föl továbbá, hogy 1750-ben, vagyis még azelőtt, hogy akár a Földön, akár az Iker-Földön felfedezték volna a víz belső szerkezetét, egy földi ember, Oszkár₁, eljut Iker-Földre, és ott találkozik hasonmásával, Oszkár₂-vel. Az eddigiek alapján leszögezhetjük, hogy kettejüknek semmilyen eltérő meggyőződése sincs az általuk használt „víz” szó referenciájáról, hiszen ők is és a két anyag is minden tulajdonságukban megegyeznek, kivéve a két anyag belső kémiai szerkezetét, mely különbségről azonban egyikőjük sem tud. Vagyis a „víz” szó jelentésének megragadásakor mindketten ugyanabba a mentális állapotba kerülnek. Ha mármost ekkor, mondjuk a Finn tóvidék iker-földi párjának környékén kirándulván, mindketten azt a kijelentést teszik, hogy

(17) Nagyon sok víz van errefelé,

akkor Putnam szerint intuíciónk alapján azt kell mondanunk, hogy Oszkár₂ az XYZ-ről beszélt, és igazat mondott, míg Oszkár₁ a H_2O -ról tett egy hamis állítást. Ez különösen nyilvánvaló akkor, ha például Oszkár₁ utóbb esetleg megéli a (földi) víz szerkezetének tudományos felfedezését, és ekkor, ha megtudja, hogy Iker-Földön H_2O nem, csakis XYZ fordul elő, utólag biztosan beismeri tévedését. El fogja ismerni, hogy amit látott, nem víz volt, csak nagyon hasonlított rá. Oszkár₁ tehát, valahányszor csak kiejti a „víz” szót, mindig a H_2O -ra referál. Úgy is mondhatjuk, hogy itt jelen van egy rejtett indexikus komponens: a „víz” szó jelentésében utalunk aktuális világunkra. Bizonyos értelemben tehát a „víz” merev jelölő.

Ezzel és sok más hasonló példával Putnam azt igyekszik bizonyítani, hogy igenis lehetséges, hogy két ember azonos mentális állapotban legyen egy kifejezés megértésekor, miközben a kifejezés másra referál az egyik, és másra a másik beszélő esetében. Mivel tehát a fenti két tétel együttesen ezt nem engedi meg, és mivel Putnam nem kételkedik abban, hogy egy kifejezés értelme (jelentése) meghatározza referenciáját, ezért az érvelés konklúziója az, hogy fel kell adnunk az 1. tételt. Sem egy kifejezés jelentése, sem annak megragadása nem azonosítható

egy mentális állapottal. Szlogenszerűen: a jelentések nem a fejben vannak. Az, hogy a kifejezés mire referál, illetve ezzel párhuzamosan az, hogy milyen gondolatot fejez ki egy kijelentés, inkább múlik magán a kifejezés által jelölt dologon, mint a beszélőnek a kifejezéshez kapcsolt mentális állapotán. Hiszen nyilván nem fejezheti ki ugyanazt a gondolatot egy H₂O-ról szóló kijelentés, mint egy XYZ-ről szóló.

Nem kell egyébként több beszélőhöz folyamodnunk, hogy belássuk a fentiek igazságát; egy beszélő is referálhat különböző kifejezésekkel különböző tárgyakra, miközben mentális állapota, azaz a kifejezés jelentéséről alkotott fogalma a két esetben ugyanolyan. Putnam például elismeri, hogy képtelen megkülönböztetni a szilfákat a bükkfáktól, tehát nincs két, egymástól megkülönböztethető fogalma a kettőről, miközben a két szó referenciája nyilvánvalóan különbözik. Ha a bükkfákról tesz egy állítást, az egészen más tárgyról fog szólni, mint ha a szilfákról mond valamit. E megfontolásból származik a „nyelvi munkamegosztás” hipotézise. Nyelvhasználói közösségünkben vannak szakértők egyes kifejezések pontos referenciáját illetően, esetünkben például a botanikusok. Mi, átlagos névfogyasztók, rájuk támaszkodva, az ő tudásukat tiszteletben tartva használjuk e kifejezéseket, anélkül, hogy egyénileg rendelkezni e szavak jelentésével. A szakértő tehát többet tud a tárgyról, azonban ő sem ismeri jobban a szó jelentését. Az ugyanis, hogy melyek az adott kifejezés terjedelmébe való tartozás kritériumai, a nyelvhasználó közösségben mint egészben vannak jelen. Az egyes ember mentális állapota tehát újfent nem határozza meg a referenciát.¹⁶

A fajtanevek szemantikájáról adott putnami megközelítés lényege megegyezik Kripkének a tulajdonnevekről adott elemzésével. Semmiféle kizárólagos tulajdonság-együttes, operacionális kritériumok semmilyen halmaza nem rögzíti a referenciát, hiszen mindig felfedezhetünk hibákat és tévedéseket korábbi vizsgálati módszereinkben. A nyelvi kifejezés értelmét mint a referencia rögzítésének módját maga a kifejezés által jelölt tárgy specifikálja. Éppen ezért, ahogy a tulajdon-, úgy a fajtanevek jelentése sem azonosítható semmiféle leírással.

Mindez azt támasztja alá, hogy – minden más reprezentációhoz, a nyelvhez vagy a képekhez hasonlóan – még a kijelentéseink által kifejezett gondolataink sem képesek önmagukban inherensen referálni valamire. Nincs lényegi és elválaszthatatlan kapcsolat semmilyen reprezentáció és annak tárgya között. Sok kortárs filozófussal ellentétben tehát Putnam úgy véli, a gondolatok sem rendelkeznek eredendő vagy közvetlen intencionalitással. A gondolatok tartalmát is az említett indexikus és szociális összetevők határozzák meg. Az ellenkező álláspontokat a szerző a már említett mágikus referencia-elméletek maradékaiként értelmezi. Ezzel Putnam a bevezetésben említett második intuíciónknak megfelelő externalista álláspont legtöbbet idézett kifejtését adja.

¹⁶ Az persze kultúránként és „témánként” változik, hogy mit várunk el az átlagos nyelvhasználótól ahhoz, hogy kompetens beszélőnek tekintsük. Nekünk például a tigriseket, úgy tűnik, meg kell tudnunk különböztetni a párducoktól, míg a szilfákat nem kell a bükkfáktól.

3. Indexikusok

Indexikus kifejezéseknek általában a hagyományos grammatikai osztályok közül a névmásokat (én, te stb.), mutatószókat (ez, az stb.), hely- és időhatározókat (itt, most stb.) tekintjük. E kifejezésekkel minden további nélkül, a nevekhez hasonló egyszerűséggel tudunk egyedi tárgyakra, személyekre, de akár térbeli helyekre, illetve időpontokra is utalni, mely utóbbiakat Frege nyomán szintén egyedi objektumokként szokás kezelni. E csoport legfontosabb közös jellemzője, hogy referenciájuk egyes használataik kontextuális vonásaitól, vagyis attól függ, hogy ki, mikor, hol, esetleg kinek mond egy indexikus kifejezést tartalmazó állítást. Ebből és a referenciára értelmezett kompozicionalitás tételéből egyértelműen következik az is, hogy az indexikusokat tartalmazó állítások igazságértéke is kontextusfüggő lesz. David Kaplan nyomán az indexikusok osztályán belül megkülönböztethetjük továbbá a demonstratívumokat, mint az „ez”, „az”, és a tiszta indexikusokat, mint például az „itt” vagy az „én”. Az előbbiekhöz ugyanis mindig társul valamiféle demonstráció, ami a megnyilvánulás kontextusából kiemeli a kifejezés referenciáját. Ezzel szemben az utóbbiak referenciájának nyilvánvalóvá válásához a puszta kimondáson kívül semmi sem szükségeltetik. Beszélhetünk továbbá ún. tiszta demonstratívumokról, mint az „ez”, „az”, és vannak olyanok, amelyek már eleve utalnak referenciájuk valamilyen tulajdonságára, mint a nyelvtani nemet jelölő nyelvekben az „ő” különböző alakjai.

A demonstratívumok és általában az indexikusok szemantikájának központi problémája abban áll, hogy természetesen számukra is föl kell tennünk valamiféle közös, általános jelentést ahhoz, hogy képesek legyünk számot adni használatuk szabályainak elsajátításáról. Miben áll tehát egy indexikus kifejezés egyes, különböző dolgokra utaló példányainak közös jegye? E kérdés megintcsak Fregénél vetődik fel először. Eredeti elképzelése szerint e kifejezéseknek is deskriptív tartalmuk van: „én”: aki ezt a mondatot mondja, „itt”: ahol a beszélő tartózkodik, stb. Vagyis egy indexikust tartalmazó mondatot hűen fordíthatunk le egy indexikus-mentes, leírásokat tartalmazó mondatra. Maga az indexikust tartalmazó kijelentés persze nem fejezhet ki önálló gondolatot, hiszen a gondolat egy kijelentés értelme, amelynek individuálásában csak az alkotóelemek értelme számít, nem pedig a referenciája, márpedig az indexikusokat tartalmazó kijelentések értelme bizonyosan attól függ, hogy mi a benne szereplő indexikusok referenciája.¹⁷ Nézzük például az alábbi mondatot!

(18) Itt most süt a nap.

E mondat Frege szerint nyilvánvalóan azt a gondolatot fejezi ki, hogy a mondat használatának idején és helyén süt a nap. Vagyis a (18) mondat lefordítható az alábbi, indexikus-mentes kijelentésre:

(19) 2005. május 5-én Budapest belvárosában süt a nap.¹⁸

¹⁷ Perry, John: Frege on Demonstratives. *Philosophical Review*, 86/1977, 474-497.

¹⁸ Az ilyen típusú mondatokban Frege szerint a jelen időt az örökkévalóság vagy időn kivülség jelzésére használjuk, csakúgy, mint abban, hogy: „A befogókra állított

A fregei stratégia lényege tehát, hogy az eredeti kijelentés kontextusa alapján megkeressük a benne szereplő indexikusok referenciáit, és ezekre határozott leírásokkal vagy nevekkal utalva fordítjuk le az eredeti mondatot, megtartva így annak igazságfeltételeit. Valójában csak az így kapott, minden szempontból teljes, idő-, tér- és egyéb koordinátákkal ellátott mondatok fejeznek ki teljes gondolatot. Könnyen beláthatjuk, hogy ez a megoldás eleget tesz a „Russell-elv” által megfogalmazott követelménynek, hiszen az átfogalmazás lehetősége biztosítja, hogy ha valaki megért egy mondatot, akkor tudja, milyen gondolatot fejez ki a mondat, és fordítva, valaki csak akkor érti meg a mondat által kifejezett gondolatot, ha érti magát a mondatot.

Hogy ez a stratégia mennyire lehet alkalmazható minden esetben, azzal kapcsolatban már magának Frege-nek is kételyei voltak, hiszen *A gondolat* egy nevezetes helyén az „én”-t tartalmazó mondatokat, úgy tűnik, a fenti módon átfogalmazhatatlannak tartja.¹⁹ Az azonban bizonyos, hogy az 1970-es évektől kezdve több filozófus – elsősorban John Perry és David Kaplan – is amellett érvelt, hogy a fenti stratégia sok esetben nem működik. Hogyan döntsük el mármint, hogy a leírt módon átfogalmazott mondat hű fordítása-e az eredetinek? Maga Frege szolgáltat erre kritériumot. Szerinte ugyanis, ha lehetséges, hogy egy kompetens nyelvhasználó egy mondattal egyetértsen, és egy másikkal – ugyanabban az időpontban – nem, akkor a két mondatnak nem lehet ugyanaz az értelme. Vagyis a fordítás csak akkor értelemmegőrző, ha nem állhat elő ez a szituáció. Vizsgáljuk tehát meg ebből a szempontból az alábbi mondatokat!

(20) Május 15. a cikk leadásának végső határideje.

(21) Ma van a cikk leadásának végső határideje.

A két mondatnak május 15-én kimondva ugyanazok az igazságfeltételei, tehát a fregei megoldás szerint (21) helyes fordítása (20)-nak. Azonban tételezzük fel, hogy május 15-én pillanatnyi zavaromban azt hiszem, még csak 13-a van. Ekkor a (20) mondattal továbbra is egyet fogok érteni, míg a (21) mondat tal nem. Vagy vegyünk a Perry által leírt híres esetet.²⁰ Egy napon egy áruházban a bevásárlókocsiját tologatva arra lett figyelmes, hogy az áruház padlóján egy cukorsáv húzódik végig. Nekiállt hát követni a cukorsávot annak érdekében, hogy kiderítse, ki volt a szemetelő vásárló. Mint az ilyen esetekben lenni szokott, természetesen most is az derült ki, hogy maga Perry volt a szemetelő vásárló. Állítása szerint ez olyan alapvető felfedezés volt számára, amelyet semmilyen más állítás belátása nem lett volna képes helyettesíteni. Még az sem, ha arra jön rá, hogy John Perry volt a szemetelő vásárló. Nézzük meg ugyanis az alábbi két mondatot.

négyzetek területének összege azonos az átfogóra állított négyzet területével.” Nyilvánvaló, hogy e tétel kimondásakor sem arra gondolunk, hogy éppen most azonosak e területek.

¹⁹ Hogy ez mennyire tekinthető Frege végleges álláspontjának, arról megoszlanak a vélemények a szakirodalomban.

²⁰ Perry, John: The Problem of Essential Indexicals. *Noûs*, 13., 1979/1, 3-21.

(22) Én vagyok a szemetelő vásárló.

(23) John Perry a szemetelő vásárló.

E két mondat Perry által kimondva megegyezik igazságfeltételeiben, azonban ha Perry egy pillanatnyi elmezavarában mondjuk elfelejtette volna a nevét, akkor a (23) mondat közel sem járt volna a felfedezés olyan élményével, mint a (22) mondat. Fregével szólva, a két mondat más ismeretértékkel rendelkezik.

Perry szerint a (22)-höz hasonló, ún. „elhelyező” hiteket kifejező mondatoknak – mint a „Hol vagyok?”, „Hány óra van?”, „Ki vagyok?” kérdésekre adható válaszoknak – lényegileg indexikus elemük van. Pontosan azért „lényegi” elem itt az indexikalitás, mert nem fogalmazható át leírásokat és/vagy neveket tartalmazó mondatokká az ismeretérték sérelme nélkül. E kijelentések értelme nem adható meg abszolút igazságértékkel rendelkező örök proposíciók, gondolatok formájában. Ezzel rés keletkezett a fregei szemantika építményében, hiszen Frege szerint minden értelmes, kognitív szignifikáns kijelentés jelentése egy örök és változatlan gondolat.²¹

Az indexikus kifejezések tehát nem rendelkeznek olyan leíró tartalommal, amelyet fregei értelmüknek [*Sinn*] nevezhetnénk, és ezért az ilyen kifejezéseket tartalmazó mondatok jelentése sem egy fregei gondolat vagy propozicionális tartalom. Kaplan és Perry egy olyan elméletet dolgoztak ki, melyben az indexikus mondat jelentése egy *szerep* vagy *karakter*. Egy tartalmat több jelentés is kifejezhet, mint mondjuk abban az esetben, amikor azt, hogy május 5-én süt a nap, aznap úgy fejezem ki, hogy „Ma süt a nap”, másnap pedig úgy, hogy „Tegnap sütött a nap”. És persze egy jelentés több gondolat megragadására is alkalmas, például akkor, ha 5-én és 6-án is azt mondom: „Süt a nap”. Úgy tűnik továbbá, hogy, szemben a fregei elképzeléssel, akinél a gondolat és a kognitív szignifikancia egybeesik, itt nem a gondolat az, ami valóban ismeretértékkel bír, a cselekvés szempontjából fontos, hanem e gondolat prezentálásának módja, vagyis a mondat jelentése. Ha például a fenti (21) mondatot igaznak tartom, akkor ez a tény mindenképpen lázas munkára ösztönöz, függetlenül attól, hogy valójában igaz-e. Ezzel szemben a (20) mondat igaznak tartása nem bír ilyen hatással, hacsak nem gondolom azt is, hogy ma van május 15-e.

Éppígy maguk az indexikus kifejezések is rendelkeznek szereppel vagy karakterrel. Kaplan szerint egy kifejezés karaktere a kifejezés nyilvános nyelvi jelentése, amit kompetens nyelvhasználóként meg kell tanulnunk.²² A karakter olyan függvény, amely egy adott kontextushoz rendel egy tartalmat; indexiku-

²¹ A lényegi indexikus tartalmazó kijelentések e vonása egyesek szerint megcáfolja az isteni mindentudás lehetőségét. Lásd Újvári Márta: *A szkepticizmus kibívása*. Áron Kiadó, Budapest, 1996. 132–157.

²² Nem mindenki ért ezzel egyet, ugyanis így megmagyarázhatatlanná válik többek között egy indexikus kifejezés egy mondaton belüli többszöri előfordulása, mint ahogy azt mondjuk az „Ez nagyobb, mint ez” mondatban látjuk. Ezekben az esetekben a kifejezés két előfordulásának ugyanaz a nyelvi jelentése és a kontextusa, mégis más a referenciájuk. Vagy nézzük azt a kaplani példát, amikor a tükörben megjelenik előttem egy ember képe, akinek ég a nadrágja, és ez az ember történetesen

sok esetén ez egy nem konstans függvény lesz, más kifejezések, például leírások esetében a karakter konstans. A karakter vagy a szerep tehát nem azonos a fregei *Sinnel*, hiszen ez utóbbi közvetlenül, nem a kontextusból vezet a referenciához, és mindig ugyanahhoz a referenciához vezet. Mivel tehát az indexikusok nem rendelkeznek a referenciát rögzítő értelemmel, az indexikusokat tartalmazó mondatok esetében abban, ami kimondatik, vagyis a propozicionális tartalomban nem az indexikus kifejezések leíró jelentése, hanem a referenciájuk játszik szerepet. Ez szintén ellentmond a kompozicionalitás olyan, Frege általi megfogalmazásának, amely szerint a mondat értelme a benne szereplő értelemektől függ.

Jól látható, hogy az indexikusokat tartalmazó mondatok Perry-Kaplan-féle kezelése egyértelműen támadja a „Russell-elvet”, és inkább a bevezetés 2. pontjában leírt externalista állásponthoz áll közelebb. Mivel e szemantika elválasztja egy mondat jelentését attól a propozicionális tartalomtól, amit a mondat kifejez, itt lehetségessé válik, hogy egy kompetens nyelvhasználó megértsen vagy értelmesen használjon egy adott mondatot anélkül, hogy tudná, milyen gondolatot fejez az ki. Ez utóbbit ugyanis különböző olyan kontextuális elemek határozzák meg, amelyekkel esetleg maga a beszélő nincs tisztában.

Ezzel szemben Gareth Evans álláspontja szerint²³ a fregei gondolatot dinamikusán kell értelmezni. Ez azt jelenti, hogy fel sem merül az a kérdés, hogy a „Ma szép idő van” állítás tegnap ugyanaz-e, mint a „Tegnap szép idő volt” állítás ma. Egy gondolat megragadása szerinte ugyanúgy igényli azt, hogy képesek legyünk nyomon követni a gondolatot, mint ahogy egy tárgy észleléséhez is hozzátartozik a tárgy nyomon követésének képessége.

Sőt, talán az is lehetséges, hogy az indexikus kifejezéseknek mégiscsak léteznek olyan használatai, amikor nem referenciájuk, hanem leíró tartalmuk a lényeges. Vegyük például azt a szituációt, amikor a szürkületben távolról meglátva egy alakot, elkezdek rohanni felé, majd közelebb érve egy barátomat ismerem fel az alakban, és zavartan nézek rá. Amikor barátom kérdőre von furcsa viselkedésem miatt, így felelek neki:

(24) Távolról azt hittem rólad, az anyám vagy.

Ebben az esetben nyilván nem a „rólad” indexikus kifejezésnek a kontextus által meghatározott referenciája számít annak a tartalomnak a meghatáro-

én vagyok. Ekkor a viselkedés szempontjából nem csak abban van különbség, hogy azt mondom-e a tükörképre mutatva: „Ég a nadrágja!”, nem tudván, hogy én vagyok az, vagy azt mondom: „Ég a nadrágom!”. Az sem mindegy, hogy azt mondom-e: „Az »Ég a nadrágom« mondat kimondójának ég a nadrágja” – ami az „én” karakterének megfelelő leírást viszi a mondatba –, nem ismervén fel, hogy *én* vagyok az, aki ezen állítást tette, vagy, felismervén ezt, felkiáltok: „Ég a nadrágom!”. Az ilyen és hasonló példák alapján néhányan három szemantikai értéket tulajdonítanak az indexikusoknak: a referenciát, a karaktert és az ezektől különálló nyelvi jelentést. Mindehhez lásd: Recanati, François: Direct Reference, Meaning and Thought. *Noûs*, 24., 1990/5, 697-722; Braun, David: Demonstratives and Their Linguistic Meanings. *Noûs*, 30., 1996/2, 145-173.

²³ Lásd Evans: Understanding Demonstratives. Id. kiad.

zásában, ami a mondat által kimondatik, hiszen valójában sosem hittem a barátomról azt, hogy ő azonos lenne az anyámmal. Ami lényeges itt, az természetesen a kifejezés leíró tartalma, ami körülbelül azzal a leírással adható meg, hogy „az illető, akihez beszélek”, és tényleg arról az illetőről gondoltam, hogy az anyám. Felvetődhet persze a gyanú, hogy szemantikai értelemben e mondat esetében is az indexikus kifejezés referenciája releváns, csak pragmatikai szinten értjük másképp, vagyis nem szó szerint a mondatot.²⁴

Kellék 27-28

²⁴ Ezúton szeretném köszönetemet kifejezni Zvolenszky Zsófiának és Tózsér Jánosnak, akik a tanulmány korábbi változatait kommentálták, és hasznos tanácsokkal láttak el a végleges verzió megírását illetően.

Russell megingathatatlan elmélete a határozott leírásokról

I. Bevezetés

Bertrand Russell leíráselmélete az idén száz éves. 1905-ben látott napvilágot az a megállapítás, hogy a határozott leírások – például „az első kutya az úrben” – kvantifikált, nem pedig referáló kifejezések.¹ 45 évvel később Peter F. Strawson Russell álláspontjának felülvizsgálatát szorgalmazta.² Egyik legemlékezetesebb ellenvetése arra a mondatra épül, hogy „Az asztalt könyvek borítják”.³ „Az asztal”, valamint másik példám, „a mopsz” annyiban *ingatag*⁴ határozott leírások, hogy több, mint egy dologra illenek, hiszen a világ tele van asztalokkal, és jócskán akadnak benne mopszok is.

- (1) Az asztalt könyvek borítják.
- (2) A mopsz elaludt.

Ennek ellenére, mondja Strawson, az ingatag leírásokkal tehetünk igaz állításokat is, amikor például vacsoraidő közeledtével az ebédőasztalt látván elégedetlenkedve mormolom (1)-et, vagy amikor Liza (2)-vel válaszol arra a kérdésre, hogy a hangos horkolásnak mi is a forrása. Az állítások igazságát könnyedén biztosíthatjuk, ha Strawsonnal egyetértésben az ingatag határozott leírásokat (röviden ingatag leírásokat) valamilyen, az adott kontextusban releváns dologra referáló kifejezésként kezeljük (a kérdéses asztalra vagy mopszra). Ezzel szemben Russell elmélete (alapjában legalábbis) nem szolgál hasonlóan egyszerű megoldással; hiszen azt tartja, hogy (1) igazságfeltétele megegyezik (3)-éval, (2)-é pedig (4)-ével:

- (3) Pontosan egy asztal létezik, és azt könyvek borítják.
- (4) Pontosan egy mopsz létezik, és az elaludt.

¹ Terminológiai érdekesség, hogy Russellnél a „kvantifikáció” szó egyáltalán nem szerepel, ráadásul 1905-ös cikkében a „referálás” szintén nem fordul elő, a „változó” szó pedig csak kétszer. Lásd B. Russell: On Denoting. *Mind*, 14/1905, 479–493. Magyarul: A denotálásról. In I. M. Copi – J. A. Gould (szerk.): *Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Gondolat, Budapest, 1985, 143–166; ill. *Világosság*, 2005/12, 5–16.

² Strawson, P. F.: On Referring. *Mind*, 59/1950, 320–344. Magyarul: A referálásról. In *Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Id. kiad. 167–206.

³ I. m. 181, 187.

⁴ Angolul másképp hívják: *incomplete*, azaz nem-teljes; magyar szóhasználat egyelőre nem alakult ki, ezért választottam a „nem-teljes”-nél jóval gördülékenyebb „ingatag”-ot. Egyébként az eredeti angol szóhasználat sem volt egyértelmű: az „incomplete description” név mellett sokáig előfordult az „improper definite description” és az „indefinite definite description” is.

Az asztalok és mopszok sokasága folytán mindkettő hamis, hiszen a „pontosan egy...” elvárás egyediséget (unicitást) követel – egyetlen asztalt, egyetlen mopszot.

Miért is nevezünk egy olyan leírást, mint „a mopsz”, ingatagnak? Azért, mert az ingatag leírások nem tartalmaznak elegendő információt ahhoz, hogy pontosan egy dolgot határozzanak meg, ahogyan azt a határozott leírások tenni szokták. Általában azt gondoljuk, hogy az a tény, hogy az egyediség feltétele nem teljesül, kizárja az ingatag leírásokkal tett igaz állítások lehetőségét. Képzeljük el, amint valaki felemeli a *Principia Mathematica* egyik példányát, és azt mondja: „Ennek a könyvnek a szerzője irodalmi Nobel-díjat kapott”. Állítása nem lesz igaz abból az egyszerű okból, hogy a könyvnek nem egy, hanem két szerzője van. Strawson kifogása az, hogy az ingatag leírásoknak valahogyan mégis ugyanolyan jól sikerül igaz állításokban szerepelniük, mint a teljes, ingatagságtól mentes leírásoknak (például „a Liza tulajdonát képező mopsz”).

Strawson kritikájából sokan azt az általánosabb tanulságot vonták le, hogy az ingatag leírásokat könnyedén kezeli egy olyan elmélet, amely szerint a határozott leírások egyedi dolgokra való referálásra szolgálnak, Russell kvantifikációs elméletének ellenben meggyűlik velük a baja.⁵ Fontos észben tartanunk, hogy Russell védelmezői számára a tét egy egységes, minden határozott leírásra kiterjeszhető elmélet fenntartása. Ez nem jelent mást, mint hogy *minden* határozott leírás kvantifikált kifejezés. Hibridelméletként a Strawson által inspirált refe-

⁵ Strawson álláspontját Wettstein (Demonstrative Reference and Definite Descriptions. *Philosophical Studies*, 40/1981, 241-257.) élesztette újra. Ezt megelőzően Donnellan (Reference and Definite Descriptions. *Philosophical Review*, 77/1966, 281-304.) amellet érvelt, hogy Russell elmélete nem képes számot adni az ingatag leírások úgynevezett referenciális használatáról. A hetvenes évek elejétől kezdve Kripke (Speaker Reference and Semantic Reference. In P. French – T. Uehling – H. Wettstein (eds.): *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*. University of Minneapolis Press, Minneapolis, 1977, 6-27.) hangsúlyozta a beszélő-referencia és a szemantikus referencia közötti abbéli különbséget, amely lehetővé teszi Russell követői számára, hogy fenntartsák az alábbi álláspontot: a szemantika szintjén a határozott leírások mindig kvantifikált kifejezések, viszont a beszélő-referencia szintjén egy konkrét dologról mondanak, kommunikálnak valamit. Az ingatagság nem minden kvantifikációs elmélet számára jelent problémát. Állít-hatjuk például azt, hogy a határozott leírások jelentése, akárcsak a határozatlan leírásoké („egy mopsz”), nem feltételez egyediséget. Ezt az álláspontot képviseli Ludlow és Segal (On a Unitary Semantical Analysis for Definite and Indefinite Descriptions. In A. Bezuidenhout – M. Reimer (eds.): *Descriptions and Beyond: An Interdisciplinary Collection of Essays on Definite and Indefinite Descriptions*. Oxford UP, Oxford, 2004.), Szabó (Descriptions and Uniqueness. *Philosophical Studies*, 101/2000, 29-57.) és Zvolenszky (Definite Descriptions: What Frege got Right and Russell Didn't. *Aporia*, 7/1997, 1-16.).

A határozott leírásokat nemcsak referáló vagy kvantifikált kifejezéseként kezelhetjük, hanem predikátumokként is (kiindulópontnak tekintve az olyan mondatokat, hogy „Bumba a legszebb mopsz”). Lásd Graff (Descriptions as Predicates. *Philosophical Studies*, 102/2001, 1-42.). Az ingatagság kezelése szempontjából szerintem nem jelent alapvető különbséget, hogy a leírásokat kvantifikált kifejezéseknek vagy predikátumoknak tartjuk-e; erre most nem térek ki.

reenciális elmélet ennél jóval kevesebbet állít: azt, hogy *némelyik* határozott leírás referáló kifejezés – erre az első számú gyanúsítottak az ingatag leírások lesznek.⁶

Felmerül az a lehetőség, hogy az ingatag leírások speciális esetei egy szélesebb körű jelenségnek, amely átfogóan érinti a kvantifikált kifejezéseket (például „minden tálka”, „semmi”, „pontosan két hallgató”, „a legtöbb hallgató”):

- (5) Minden tálka üres.
- (6) Semmi sincs a hűtőben.
- (7) Pontosán két hallgató romológia szakos.
- (8) A legtöbb hallgató francia szakos.

Ezeknek a mondatoknak az az érdekessége, hogy azzal együtt tehetünk velük igaz állításokat, hogy a világ számos nem-üres tálkát tartalmaz; a hűtőben pedig lehetnek polcok, fiókok, és talán még valami nem túl étvágygerjesztő ételféle is; több, mint két romológia szakos hallgató létezik; és a francia szakos hallgatók a világ hallgatói között nincsenek többségben. A „minden tálka” tehát egy ingatag kvantifikált kifejezés annyiban, hogy használhatjuk akkor, ha valami igazat szeretnénk állítani a kutyatálkákról egy bizonyos házban – annak ellenére, hogy erre a célra a kifejezés önmagában nem elég teljes, nem elég stabil. Ezt az (5)–(8) mondatoknál tapasztalt jelenséget *kvantifikációs ingatagságnak* hívom. Amennyiben egy problémáról kiderül, hogy az ingatag leírásokon kívül érinti az ingatag kvantifikált kifejezéseket is, akkor nem ingathatja meg Russell elméletét, hiszen a probléma attól függetlenül követel megoldást, hogy a határozott leírásokkal mihez kezdünk.⁷

Russell leíráselméletét sok tekintetben felvértezhetjük azzal, hogy a kvantifikált kifejezésekhez szükséges arzenált felsorakoztatjuk mögé. Előbb viszont meg kell indokolnunk, hogy miért is jobb választás kvantifikált kifejezésként kezelni az ingatag leírásokat ahelyett, hogy – Strawsonra hallgatva – referáló kifejezésnek tekintenénk őket. A továbbiakban ezeket az indokokat fogom felvázolni. Kérdésem: hogyan értékeli a száz éves leíráselméletet? Válaszom: az ingatag leírások nem hogy nem kezdik ki Russell elméletét, hanem további érvekkel erősítik meg azt.

⁶ Strawson idézett tanulmányában ennél extrémebb álláspontot képviselt, azt, hogy a határozott leírások általában is referáló kifejezések. Russell elmélete a filozófusok mai álláspontja szerint egyes határozott leírásokra minden kétséget kizáróan helytálló.

⁷ Ez semmisítette meg Wettstein fő érvét Russell ellen. Lásd Neale: *Descriptions*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1990; Stanley – Williamson: Quantifiers and Context-Dependence. *Analysis*, 55/1995, 291–295. A kvantifikációs ingatagságról lásd Stanley – Szabó: On Quantifier Domain Restriction. *Mind and Language*, 15/2000, 219–261.

II. A referenciális hibrid elmélet kritikája

A filozófusok többsége egyetért abban, hogy némely határozott leírásról, akár a többségről is elmondható: egyértelműen kvantifikált avagy kvantoros kifejezés.⁸ Russell a következő példát hozza: „a Naprendszer tömegközéppontja a 20. század első pillanatában”.⁹ Így aztán az ingatag leírásoknál felmerül a kérdés: különleges bánásmódban részesüljenek-e, vagy pedig egy olyan egységes elmélet adjon számot róluk, amely szerint a határozott leírások a kvantifikáció eszközei? A referenciális hibrid elmélet (a továbbiakban: referenciális elmélet) az elsőt választja, Russell védelmezői a másodikat. Melyiküknek adjunk igazat? A mérlegelés során két megfontolás érdemel kiemelt figyelmet. Egyrészt: melyik elmélet biztosít kellőképpen széleskörű, általános megoldásokat? Ebben a tekintetben a referenciális elmélet gyengén teljesít, mivel túlságosan korlátozott, szűkre szabott megoldással áll elő. A második megfontolásról viszont általában azt tartják, hogy a referenciális elméletnek kedvez. Ekképpen fest: mennyiben tesz eleget intuíciónknak az elmélet, és vajon tükrözi-e a szembeszökő hasonlóságot az ingatag leírások („a mopsz”) és a komplex demonstratívumok („az a

⁸ A filozófusok a „kvantifikált”-at használják, a nyelvészek a „kvantoros”-t. Angolul mindkettő „quantified”.

⁹ Russell elméletének kortárs védelmezői közül kiemelem Daviest (*Meaning, Quantification, Necessity*. Routledge and Kegan Paul, London, 1981.) és Neale-t (*Descriptions*. Id. kiad., ill. This, That, and the Other. In *Descriptions and Beyond: An Interdisciplinary Collection of Essays on Definite and Indefinite Descriptions*. Id. kiad.). A filozófusokkal ellentétben a nyelvészek körében sokkal népszerűbb az a nézet, hogy a határozott leírások referenciális kifejezések, bár a nyelvészek és a filozófusok állításainak összevetése nem egyértelmű feladat. Annyi bizonyos, hogy a nyelvészek nagy hangsúlyt fektetnek a határozott leírások olyan tulajdonságaira, amelyek a kvintesszenciálisan referáló kifejezéseknél (tulajdonnevek, demonstratívumok, névmások) is megtalálhatók. De ez még nem jelenti azt, hogy a közös vonások biztosítására tett próbálkozások feltétlenül referenciális, nem-kvantifikációs elmélethez vezetnének (tanulmányom második része pontosan erre világít rá). Elhamarkodott lenne például „a mopsz”-ról azt állítani, hogy filozófiai értelemben vett referáló kifejezésnek tartják azok, akik „referential phrase”-ként említik (Beghelli, F. – Stowell, T.: Distributivity and Negation: The Syntax of *Each* and *Every*. In Szabolcsi A. [ed.]: *Ways of Scope Taking*. Kluwer, Dordrecht, 1997. 71–108; ill. Szabolcsi A.: Strategies for Scope Taking. In i. m. 109–154.), vagy „referential expression/R-expression”-ként (Chomsky, N.: *Language and Problems of Knowledge*. The Managua Lectures. MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1988.). A filozófia oldaláról indulva szintén legyünk óvatosak, és ne azonosítsuk Russell arról szóló állítását, hogy a határozott leírások kvantifikációra szolgálnak, azzal, hogy az általánosított kvantorok elméletén belül definiálni tudjuk őket. Az általánosított kvantorelmélet ugyanis nagyon általános – még a tulajdonnevek is kezelhetőek általánosított kvantorként. Lásd Montague, R.: The Proper Treatment of Quantification in Ordinary English. In R. Thomason (ed.): *Formal Philosophy: Selected Papers of Richard Montague*. Yale UP, New Haven, 1974, 247–270.

Még egy fontos terminológiai megfontolás: Heim (*The Semantics of Definite and Indefinite Noun Phrases*. Ph.D. értekezés. University of Massachusetts, Amherst, 1982)

mopsz”) között?¹⁰ A továbbiakban ezt a két szempontot fejtem ki, rámutatva, hogy valójában Russell elmélete mindkét tekintetben fölényrel bír, így a referenciális elméletnek valójában nincs esélye.

Kezdjük az általánosság kérdésével. Azzal, hogy az ingatag leírásokat referáló kifejezésekként kezeljük, nem biztosítunk teljeskörű megoldást az ingatag leírások mindegyikére. Ennek oka a következő. Az ingatag leírásoknak legalább két fajtáját különböztethetjük meg: a referenciális és az attributív használatot.¹¹ Valaki használhatja „az asztal” kifejezést referenciálisan, azzal a szándékkal, hogy egy konkrét asztalról közöljön valamit; például amikor vacsoraidő közeledtével az ebédlőasztal fölött állva kimondom (1)-et, korgó gyomorral, a fejemet csóválva.

Más alkalmakkor „az asztal” használható attributívan is. Vegyünk egy plasztikus példát. Épp az új lakásom berendezésén gondolkodom, bútorokat rajzolgatok az alaprajzra. Az egyik szoba berendezésére mutatva közlöm:

(9) Az asztalt asztalossal csináltatom meg.

Kizárt, hogy itt egy konkrét asztalra gondoljak, hiszen valószínűsíthető, hogy a kérdéses asztal a kimondáskor még nem is létezik. Ahhoz, hogy az attributív használat minél egyértelműbb példáját kapjuk, feltételezhetjük továbbá, hogy a tervezés egy igen korai szakaszában járok – még nem kezdtem el pénzt félretenni a lakás felújítására, nem kerestem vállalkozót, stb. Már is elhatároztam viszont, hogy egy szabálytalan alakú dohányzóasztalom lesz, és feltételezem, hogy ennek elkészítéséhez külön fel kell majd kérnem egy asztalost. Viszont még nem döntöttem el, hogy az elképzelt asztal pontosan mekkora, milyen színű legyen, milyen anyagból készüljön. Ebben a helyzetben (9) kimondásával azt állítom: „Az oda állítandó asztalt (bármely asztal legyen is az) asztalossal csináltatom meg”. A „bármely asztal legyen is az” jelzi, hogy itt attributív használatról van szó.

A referenciális használatnál meggyőzőnek tűnik az az álláspont, hogy „az asztal” egy konkrét tárgyra referál; egy hasonló felvetés viszont abszurd volna az attributív használat eseteire.¹² Az ingatag leírásokkal tett igaz állításokban a leírás ugyanúgy lehet attributív és referenciális (gondoljunk (1)-re és (9)-re). Így aztán azzal a javaslattal, hogy a referálás eszközeként kezeljük az ingatag leírá-

dinamikus szemantikája a leírásokat diskurzusreferensekre referáló kifejezésekként kezeli. Ez azt a hamis látszatot keltheti (és a nyelvészek körében keltette is), hogy Heim szerint a leírások a russelli értelemben vett referáló kifejezések. A diskurzusreferensekre való referálás valójában azonban inkább viszonyítható Russell nézetéhez, mint Strawsonéhoz, hiszen a diskurzusreferensek alapvetően szabad (és később kötésre szoruló) változók, és részben emiatt – a kvantifikált kifejezésekkel egyetemben és a russelli referáló kifejezésekkel szemben – nem eredményeznek tárgyfüggő állításokat, propozíciókat.

¹⁰ Az indexikus kifejezésekről, amelyeknek egy fajtája a demonstratívum (*demonstrative*), lásd D. Kaplan: *Demonstratives*. In J. Almog – J. Perry – H. Wettstein (eds.): *Themes from Kaplan*. Clarendon Press, Oxford, 1989, 481–563.

¹¹ Lásd Donnellan: i. m.

¹² Lásd Davies: i.m.; Neale: *Descriptions*. Id. kiad.

sokat, csak ideiglenes és részleges tüneti kezelést alkalmaztunk, a baj tényleges orvoslását meg sem kíséreltük.

A fenti nyomós érv önmagában sokakat (jó okkal) eltántorított attól, hogy a referenciális elméletet elfogadják. Mások viszont úgy gondolták, hogy az így fennmaradó megoldás – Russellé – más szempontból konstraintív, és végül mégiscsak a referenciális elmélet bizonyul előnyösebbnek. Ahhoz, hogy a referenciális elmélet elleni kritikát a lehető legerősebb formában fogalmazzam meg, most rátérek erre a második megfontolásra, és a feje tetejére állítom azt – rámutatva, hogy valójában ez a megfontolás is Russell malmára hajtja a vizet.

A referenciális elmélet alaposan kiaknázza az ingatag leírások azon tulajdonságait, amelyek a komplex demonstratívumoknál is fellelhetők.¹³ (Egyszerű demonstratívumok például a – mutatással kísért – „az”, „itt”, „ide”. Ezzel szemben a komplex demonstratívumok a demonstratív „az” kifejezéssel deskriptív elemeket kombinálnak: „mopsz”, vagy akár „kivételes szépségű, ám sokakban megütközéssel vegyes ellenérzést kiváltó külsejű mopsz”.) Képzeljük el, amint Liza a sarokban horkoló Bumbára mutat, és (2) helyett a következőt mondja:

¹³ Larson és Segal (*Knowledge of Meaning*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1995. 334. sk.) rámutatnak arra is, hogy bizonyos leírások hasonlítanak a tulajdonnevekre, a kvintesszenciálisan referenciális kifejezések másik csoportjára. Megemlítik azt a tényt, hogy számos nyelv (például a német, a görög, a magyar és a spanyol) engedélyezi (és olykor meg is követeli) a határozott névelőt a tulajdonnevek előtt („Megérkezett a Liza” ahelyett, hogy „Megérkezett Liza”). Larson és Segal ezt bizonyítéknak veszi arra, hogy a határozott névelő kétértelmű: rendelkezik egy referenciális, valamint egy kvantifikációs jelentéssel is. Ez pedig a referenciális hibrid elméletet támasztaná alá. Egyrészt nem látom be, hogy a fenti „a Liza” megfontolások miatt miért kellene kétértelműséget tulajdonítanunk a határozott névelőnek (ellene szólnak a komplex demonstratívumokkal kapcsolatos, soron következő megfontolások). Másrészt ezeknek a nyelvi jelenségeknek a meggyőző ereje mindenképpen kevés ahhoz, hogy elvonja a figyelmünket a javasolt megoldás egy alapvető hátrányáról. Jelesül, teljességgel önkényes és véletlenszerű megoldás az olyan homonímia feltételezése, amely gyakorlatilag minden nyelvben jelen van (egyértelműen más a helyzet a magyar „tus” főnévvel, amelynek különféle jelentéseit más nyelvekben nem homonim szavak hordozzák). A magyar nyelv alábbi három jellegzetessége szintén nem szolgál meggyőző érvekkel a referenciális elmélet mellett:

– A magyar nyelv sajátossága, hogy a mutató névmás („az”) és a határozott névelő egyforma alakúak.

– A komplex demonstratívumok magyarul így festenek: „Az a mopsz elaludt.”

– Felmerül viszont egy másik használat is, amikor nem szükséges rámutatás (demonstráció), és értelmetlen is lenne: „Az a mopsz, amelyikről tegnap olvastunk, valójában nem létezik.”

Mindezek további érveket sorakoztatnak fel arra, hogy a határozott leírásokat és a komplex demonstratívumokat asszimiláljuk. Az utolsó példa alapján viszont jó okunk van azt gondolni, hogy a komplex demonstratívumok nem mindig referáló kifejezések, és King kvantifikációs elmélete jobb megoldást adhat a komplex demonstratívumokra. Lásd King, J.: Are Complex ‘That’ Phrases Devices of Direct Reference? *Noûs*, 33/1999, 155–182; ill. uő: *Complex Demonstratives: A Quantificational Approach*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2001.

(10) Az a mopsz elaludt.

Igen meggyőzőnek tűnik az az álláspont, hogy egységes elméleten belül adjunk számot (2)-ről és (10)-ről. A komplex demonstratívumokat viszont kvintesszenciális referáló kifejezésként tartják számon. Ez alapján kézenfekvő az elvárás, hogy az „az a mopsz” kifejezéssel egyetemben „a mopsz” is legyen referáló kifejezés.

Egyetérték azzal, hogy (2) és (10) részesüljön azonos bánásmódban. Ez viszont ne tartson vissza minket attól, hogy *mindkettőről* referenciális elemeket is tartalmazó, ám kvantifikációs keretek közt adjunk számot. Mindennapinak számítanak a referenciális elemeket is tartalmazó határozott leírások – „a mopsz ott, a sarokban”, „a retriever, akit *Liza* sétáltat” – és mindenképpen számot kell adnunk róluk, függetlenül attól, hogy az ingatag leírásokkal mihez kezdünk. Neale-lel¹⁴ egyetértésben a következőt javaslom: „a mopsz” és „az a mopsz” egyaránt működjön referenciális elemeket is tartalmazó kvantoros kifejezésként. Ezáltal megfelelő magyarázathoz jutunk arra a tényre nézvést, hogy a határozott leírások és a komplex demonstratívumok hibrid viselkedést tanúsítanak: bizonyos tekintetben referáló kifejezésekhez hasonlóan viselkednek, más tekintetben pedig kvantoros kifejezésekhez hasonlóan. Az előbbiről a referenciális elemek (például a demonstratívum) adnak számot, míg az utóbbiról a kvantorok.

Némi formalizmus segítségével könnyebben elmagyarázható, hogy mire gondolok. A „minden”-re vezessünk be egy korlátozott (restriktált) kvantort, amellyel (5)-öt a következőképpen írhatjuk le:¹⁵

(5') [minden x : tálka (x)] üres (x)

(A változónak nincs szabad előfordulása a saját korlátozott kvantorán belül [négyzetes zárójelben], valamint a kvantort közvetlenül követő formulában sem.) További korlátozott kvantorokat vezethetünk be (7) és (8) formalizálására:

(7') [(pontosan) 2 x : hallgató (x)] romológia_szakos (x)

(8') [a legtöbb x : hallgató (x)] francia_szakos (x)

(Hogy minél inkább hasonlítson a formalizmus a magyarra, a predikátumok, kvantorok és egyedi változók kisbetűsek, míg az egyedi terminusok [konstansok] nagybetűsek.) A határozott névelővel egyetemben a korlátozott kvantoroknak adhatunk halmazelméleti definíciót az általánosított kvantorelmélet szerint:¹⁶

(11)¹⁷

„[minden x : $F(x)$] $G(x)$ ” akkor és csak akkor igaz, ha $| F - G | = 0$

„[egy x : $F(x)$] $G(x)$ ” akkor és csak akkor igaz, ha $| F \cap G | \geq 1$

¹⁴ Lásd Neale, S.: Term Limits. In J. E. Tomberlin (ed.): *Philosophical Perspectives, 7: Language and Logic*. Ridgeview, Atascadero, California, 1993, 89–123; ill. uő: This, That, and the Other. Id. kiad.

¹⁵ Neale: *Descriptions* alapján. Id. kiad.

¹⁶ Lásd Barwise, J. – Cooper, R.: Generalized Quantifiers and Natural Language. *Linguistics and Philosophy*, 1981/4., 159–219.

¹⁷ F az F dolgok halmaza; $F \cap G$ az a halmaz, amelynek tagjai egyaránt F -ek és G -k; $F - G$ az a halmaz, amelynek tagjai F -ek, viszont nem G -k; $| F |$ F számossága. Lásd Neale: *Descriptions*. Id. kiad. 41–43.

tívumot tartalmazó (10)-et a következőképpen formalizálhatjuk („Az” angolul a demonstratív „that”-nek felel meg; „azonos” nem más, mint a két-argumentumú azonosság reláció: „=”):

(10') [az x : mopsz (x) & azonos (Az, x)] elaludt (x)

(10'') [egy x : mopsz (x) & azonos (Az, x)] elaludt (x)

(2'') és (10') közt szembeötlő a hasonlóság. Továbbá a határozott névelő igazságtételei csak annyiban térnek el a határozatlan névelőtől, hogy az első egyedi dolgot feltételez, míg a második nem. Mivel egy megfelelő egyedi mutató (demonstráció) önmagában biztosítja az egyediséget, (10') és (10'') ekvivalensek lesznek, és akár maradhatunk is (10'') egyszerűbb szemantikájánál.²²

A korlátozott kvantorok bevezetésével most már készen állunk arra, hogy számot vessünk: mennyiben hasonlítanak az ingatag leírások és a komplex demonstratívumok a referáló kifejezésekhez, többek közt a tulajdonnevekhez és az egyszerű demonstratívumokhoz (mint például a mutató „az”)? Két fontos szempont merül fel:

1. *A variáció hiánya: A referenciális kifejezések egy tágabb hatókörű kvantorhoz képest képtelenek variációra.*²³ Például a mopsz konstans (ugyanaz marad) a retrieverekhez képest, ha az alábbiak igazak:

Minden retriever megkergette a mopszot.

Minden retriever megkergette azt a mopszot.

Ezzel szemben a „Minden retriever megkergetett egy mopszot” mondat igazságával összeegyeztethető, hogy a retrieverek más és más mopszokat kergettek meg. Ez a tény rámutat arra, hogy az „egy mopsz” kvantoros kifejezés, amely egy tágabb hatókörű kvantorhoz képest képes variációra.

²² Ezt teszi Neale is már idézett, „This, That, and the Other” című tanulmányában.

²³ Beghelli, Ben-Shalom és Szabolcsi (Variation, Distributivity, and the Illusion of Branching. In *Ways of Scope Taking*. Id. kiad. 29–70, különösen 30–32.) ezt a tesztet más, rokon célra alkalmazza, megjegyezve, hogy a teszt nem teljesen általános, mivel bizonyos hatókörrel rendelkező elemek variáció kiváltására képtelenek („a mopsz”, „egy mopsz”), míg mások magasabb kvantor jelenlétében nem képesek variáció megvalósítására. „A mopsz” mellett ilyen a „mindkét mopsz” kifejezés is, és még fontosabb példák az olyan kvintesszenciálisan kvantoros kifejezések, mint a „minden mopsz” és a „semelyik mopsz”. Az utóbbiak alapján beláthatjuk, hogy a *variáció hiánya önmagában nem elég ahhoz a következtetéshez, hogy az adott kifejezés (mondjuk a határozott leírás) referenciális*. Az én érveim kizárólag a lineáris hatókör-hierarchiára támaszkodnak – például a „Minden mopsz kapott egy csontot” mondatnak arra az olvasatára, amelyben a „minden mopsz” nagyobb hatókörrel rendelkezik, mint az „egy csont”. Ezeknek a lineáris olvasatoknak a létezéséhez attól függetlenül nem fér kétség, hogy a hatókörök milyen más sorrendbe rendeződhetnek még egymáshoz képest – felmerülhet például, hogy az iménti példamondatnak létezik az az olvasata is, amely szerint az „egy csont” rendelkezhet inverz hatókörrel, vagyis a hatóköre lehet tágabb, mint az őt megelőző „minden mopsz” hatóköre.

2. *Nem-merev olvasatok hiánya*: a referáló kifejezések merev jelölők – ugyanazt a dolgot jelölik minden lehetséges világban, ahol rendelkeznek referenciával.²⁴ Ennek az egyik következménye az, hogy a referáló kifejezéseket tartalmazó megnyilvánulások nem rendelkeznek nem-merev olvasattal. A nem-merev jelölők első számú példái az ingatagságtól mentes, teljes határozott leírások. Ez abból is kitűnik, hogy a következő mondatban jelen van a természetesen hangzó, nem-merev olvasat:

Az első kutya az űrben lehetett volna mopsz.

A nem-merev olvasat kimondja, hogy alakulhatott volna úgy, hogy első űrkutyának egy mopszot válasszanak (a más kutyafajtát képviselő Lajka helyett). Az elképzelt tényellentétes (kontrafaktuális) helyzetben a mondat igazsága nem feltétlenül Lajkától függ, hanem az adott szituációban elsőként űrben járt kutyától. Másképpen mondva: az állítás igazsághelyeiben nem foglaltatik benne Lajka, hanem csak a kikötés arról, hogy az illető megfeleljen „az első kutya az űrben” leírásnak.

Ezzel szemben az ingatag leírások és a komplex demonstratívumok gyakorlatilag ellehetetlenítik a nem-merev olvasatot. Vegyük elő a már ismerős helyzetet, amikor Liza a sarokban horkoló Bumbára mutat, és ezúttal a következőt mondja:

A mopsz lehetett volna szobor

vagy

Az a mopsz lehetett volna szobor.

Tegyük fel, hogy a beszélő bizonyos abban, hogy egy hús-vér horkoló mopszsal van dolga (erre a feltételezésre azért van szükség, hogy kiküszöböljük a mi szempontunkból jelentéktelen episztemikus „lehet” olvasatot, amelyet úgy hozhatunk felszínre, hogy az állítás elé tesszük: „Legjobb tudásom szerint...”). A fenti mondatok nem-merev olvasatai teljesen hétköznapi dolgot állítanak, nevezetesen azt, hogy egy tényellentétes (kontrafaktuális) helyzetben a kontextus által adott/mutatott dolog lehetett volna egy mopsz szobor (bitorolva a hús-vér mopsz vackát). Ezzel az olvasattal azonban egyik állítás sem rendelkezik; az egyetlen lehetséges értelmezés mindkét esetben a merev olvasat, amely a mopszok (igen valószínűleg) szoborrá válási lehetőségéről szól.

A korlátozott kvantorok segítségével könnyen magyarázható a nem-merev olvasatok ingatag leírások és komplex demonstratívumok esetében jelentkező hiánya. Mind a variáció, mind a nem-merev olvasatok lehetőségét kiküszöbölő (2^o) kontextus által betöltött predikátumhelye, valamint a (10^o)-ban megjelenő mutató (demonstratív) „az”. De ettől még nem kell a határozott leírásoknak referáló kifejezéseknek lenniük. Elég, ha a kvantoros kifejezések tartalmaznak

²⁴ Lásd Kripke, S.: *Naming and Necessity*. Harvard UP, Cambridge, Massachusetts, 1980.

variáció-gátló, merevítő elemeket, mint például a kontextus által adott helyet (2^o)-ban vagy a rámutatást (10^o)-ban.

Míndez meglepőnek tűnhet, hiszen ha variáció-gátló, merevítő elemeket építünk be kvantoros kifejezéseinkbe, akkor mi értelme van annak, hogy kitarjunk emellett, hogy szükség van *kvantoros* kifejezésekre? Ha pusztán ennyi elég ahhoz, hogy kvantifikációs elméletünk legyen, akkor az egykor olyan merésznek hangzó állítás – „a határozott leírások a kvantifikáció eszközei” – igencsak jelentéktelenné zsugorodik, hiszen beéri egy kis formális nyelvi varázslattal.

Háromrétű válaszom van erre.

Először, amennyiben kellőképpen átfogó megoldásra törekszünk, szükségünk lesz egy olyan elméletre, amely minden ingatag leírásra érvényes, beleértve az attributív használatokat is („Az asztalt asztalossal csináltatom meg”). És nem ártana az sem, ha szert tehetnénk egy olyan elméletre is, amely minden határozott leírásra alkalmazható, főleg, ha az elmélet egyúttal a komplex demonstratívumok és az ingatag leírások közötti szembetűnő hasonlóságról is számot tud adni. Ha az átfogó elmélet ára az, hogy bizonyos határesetek furcsává és elkorcsosulttá válnak olyan (merevítő) elemek miatt, amelyek máshol nem jelennek meg, akkor ezt az árat érdemes megfizetnünk.

Másodszor, a referenciális elmélet intuitív meggyőző ereje mögött az a feltetelezés áll, hogy a komplex demonstratívumok referáló kifejezések. Azzal az állásponttal viszont, amely szerint a komplex demonstratívumokat úgy kezeljük, mint a többi referáló kifejezést (neveket és egyszerű demonstratívumokat), egy közismert és alapvető kihíváshoz érkezünk:²⁵ a mopszág hogyan járulhat hozzá Liza (10)-es megnyilatkozásának igazságfeltételeihez? Képzelnék el, amint Liza a horkoló mopsz felé mutat, miközben (10)-et kimondja. Ha jelen van a megfelelő mutató (demonstratív) szándék, akkor a mopszágáról szóló deskriptív rész semmit nem ad hozzá az állítás tartalmához, amely a rámutatás (demonstráció) tárgyát foglalja magában. Most képzeljük el, amint Liza – még mindig az alvó mopsz felé mutatva – inkább a következőt mondja:

(13) Az az álruhás marslakó elaludt.

A korábbihoz hasonlóan, az álruhás marslakóságról szóló deskriptív rész nem bír szemantikai jelentőséggel az állított tartalomra nézve, így sem segítséget, sem akadályt nem jelent. Vagyis amikor Liza (10)-et és (13)-at kimondja, állításai azonos igazságfeltételekkel bírnak. Bár ezt a problémát ki lehet küszöbölni, ahhoz elég makacs és komoly, hogy ne ragaszkodjunk minden áron egy olyan elmélethez, amelyben felmerül.

Harmadszor, ha jobban szemügyre vesszük az ingatag leírásokat és a komplex demonstratívumokat, kiderül, hogy ezek a kifejezések mégiscsak rendelkeznek a kvantoros kifejezések egyes tulajdonságaival. Ezeket a jelenségeket egyszerűen tudjuk kezelni a korábban felvázolt korlátozott kvantorok és általánosított

²⁵ Lásd Braun, D.: Structured Characters and Complex Demonstratives. *Philosophical Studies*, 74/1994, 193–219; Lepore, E. – Ludwig, K.: The Semantics and Pragmatics of Complex Demonstratives. *Mind*, 109/2000, 199–240.

kvantorelmélet segítségével, míg a rivális referenciális elmélet számára viszont problémát jelentenek. Vegyük szemügyre az előzőleg már említett két szempont - variáció és nem-merev olvasatok - másik oldalát:

1. *Lehetséges a variáció:* egy bizonyos jól meghatározható körülmény mind az ingatag leírásoknál, mind pedig a komplex demonstratívumoknál lehetővé teszi a variációt (referenciális függést). Vegyük szemügyre a következőket:

(14) A legtöbb autós nem felejt el azt az első Trabantot, amit vezetni próbált. (King alapján.)

(15) Mindegyik fiú átkarolta a tőle balra ülő lányt. (Heim alapján.)

Természetesen a Trabantok emberenként változhatnak, ugyanúgy, ahogy a fiúk ölelkezhetnek más és más lánnyal.

(15)-öt kimondhatjuk egy olyan helyzetben, amikor (mondjuk egy mozi-előadás alatt) tízen ülnek egy sorban, öt fiú és öt lány váltakozva, így a jobb szélső fiútól balra öt lány ül, beleértve a szomszédját is, akit átkarol. Ebben a helyzetben „a tőle balra ülő lány” ingatag határozott leírásnak számít, akárcsak „a mopsz”. Ennek megfelelően egy további predikátum számára is tartottam fenn helyet, amely leszűkítheti a leírást a közvetlenül balra ülő lányra:

(15') [minden y : $_ (y)$][[az x : lány x & balra_ül (x,y) & $_ (x)$] átkarolta (y,x)]

King idézett tanulmányaiban egységes elméletet javasol az összes „az a(z)...” kifejezésre (beleértve (10)-et és (14)-et), függetlenül attól, hogy rámutatás (demonstráció) történik-e, vagy sem. (14) esetében céljainknak egy kevésbé következetes megoldás is megfelel - feltételezhetjük, hogy ebben az esetben „azt az első Trabantot...” annyit tesz, mint a határozott leírás - „az első Trabantot ...” (és valóban egyre megy a kettő ebben az esetben):

(14') [legtöbb y : autós y] ([az x : elsőként_vezetett_Trabantja (x, y)] ~elfelejti (y,x))²⁶

Fontos következtetést kell levonnunk: azért jöhetett létre a variáció, mert a szűkebb hatókörű kvantorok restriktói mindkét esetben tartalmazzák azt az y változót, amelyet a külső kvantor köt. Láthatjuk tehát, hogy *amennyiben a restriktió tartalmaz egy kívülről kötött változót, az ingatag leírásoknál (és a komplex demonstratívumoknál) mégiscsak felmerül a variáció lehetőségé.*

2. *Lehetségesek nem-merev olvasatok:*

Az a szék lehetett volna kétszer olyan magas.

A szék lehetett volna kétszer olyan magas.

Képzeljük el, amint egy lakásban körülnézve egy székre mutatok, miközben a fentiek valamelyikét kimondom. Az állításom kifejezheti a következőt:

²⁶ Az egyszerűség kedvéért több predikátumot vontam össze abban a kétargumentumú predikátumban, hogy „^①^② elsőként vezetett Trabantja”.

„Rakhatnánk egy kétszer olyan magas széket annak a helyébe, amely valójában ott áll”. Ez egy nem-merev olvasatot jelent, egy olyan tényellentétes (kontrafaktuális) szituációról szól, amelyben egy másik, jóval magasabb szék szerepel, nem pedig a valóságban az adott helyen álló szék. Minden valószínűség szerint nem is áll szándékomban, hogy azt a merev olvasatot fejezzem ki, amely arról a nehezen kivitelezhető indítványról szól, hogy kétszerezük meg az aktuális szék magasságát.

Ezen a ponton a referenciális elmélet a játszma feladására kényszerül. A továbbiakban már csak a következő ebet kötheti a karóhoz: a komplex demonstratívumoknak és az ingatag leírásoknak azonosíthatók olyan alosztályai, amelyeknek tagjai egy cseppet sem hasonlítanak a kvantifikált kifejezésekre; ezek pedig külön referenciális bánásmódot követelnek. De ez már nem több egy kétségbeesett utolsó próbálkozásnál. Nem veszítünk semmit azzal, ha inkább kimondjuk: ezek a különleges alosztályok, ahogy a nevükből is látszik, különleges alosztályok – a kifejezések egy jóval tágabb csoportjának határeseteit képezik. Rengeteget nyerünk ezzel a lépéssel: a megfelelő általánosítások és közös tulajdonságok megragadásának lehetőségét. Ezzel persze nem arattunk elsöprő győzelmet a referenciális elmélet fölött. Elmondhatjuk viszont, hogy a referenciális elmélet ugyan fontos meglátásokat tett bizonyos határozott leírásokról, viszont helytelenül feltételezte, hogy a kérdéses tulajdonságokat nem lehet és nem szabad kvantifikációs keretbe illeszteni.

Russell száz éves leíráselméletét tehát az ingatag leírások sem ingatják meg.²⁷

²⁷ Ez a tanulmány sokban épül egy 1999–2000-ben írt kéziratomról („The Explicit and Implicit Approaches to Handling Incomplete Descriptions”) folytatott beszélgetésekre, megjegyzésekre és kommentárookra is. Ezekért és a jelen dolgozattal kapcsolatban megfogalmazott észrevételeikért köszönet illeti az alábbiakat: Bodnár István, Ray Buchanan, Kit Fine, Farkas Katalin, Delia Graff, Stephen Neale, Pap András László, Stephen Schiffer, Szabó Gendler Zoltán, Szabolcsi Anna és Tózsér János. A tanulmány az MTA-ELTE Nyelvfilozófiai Kutatócsoport támogatásával készült.

Vázlat az analitikus történetfilozófia történetéről*

A szigorú értelemben analitikusnak nevezhető történelemfilozófia immár lezárt szövegtörzset alkot. Legalábbis erre a konklúzióra kell jutnunk, ha Arthur Dantónak, az analitikus történelemfilozófia korábbi vezéralakjának újabb munkáit olvassuk. Immár tíz éve annak, hogy Danto egy ironikusan vagy éppenséggel nagyon is sokatmondóan *Új történelemfilozófiának* nevezett tanulmánykötet lapjain az analitikus történelemfilozófia hanyatlásáról és bukásáról elmélkedett.¹ Ha Danto rövid cikke jelzi a történet végét, akkor annak kezdetét egy másik, szintén nem nagy terjedelmű, de annál nagyobb hatású cikk jelenti be: Hempel 1942-ből származó híres írása az általános törvények szerepéről a történelemben, mely a történelmi magyarázat szerkezetét a természettudományokban alkalmazott kauzális magyarázatok egyik formájaként rekonstruálja.² A két végpont között, főként az ötvenes évektől a hetvenes évekig terjedő időszakban, azok a kérdések kötötték le a történelem iránt érdeklődő analitikus filozófusok figyelmét, amelyeket a történelmi magyarázat logikájának Hempel-féle rekonstrukciója és az e körül folyó vita vetett fel. E kérdések megvitatásának a George Nadel szerkesztette *History and Theory* című folyóirat 1960-tól 1975-ig intézményes fórumot is kínált.³

Bár a releváns eredeti szövegek közül nem sok minden jelent meg magyarul, a hempeli modell, illetve az annak alternatívájaként kidolgozott számos más elképzelés jól ismert a magyar olvasó előtt. E sorok írója Erdélyi Ágnessel együtt 1984-ben részletesen ismertette és értékelte a vita akkori állását,⁴ s az idevágó tudnivalók különféle egyetemi kurzusokon is rendszeresen szóba kerülnek. Így nincs szükség arra, hogy belemerüljünk a különféle álláspontok részleteibe.

* A tanulmány megírását az MTA TKI támogatása tette lehetővé.

¹ Arthur C. Danto: *The Decline and Fall of the Analytical Philosophy of History*. In Frank Ankersmit - Hans Kellner (eds.): *A New Philosophy of History*. Reaktion Books, London, 1995, 70-85. Magyarul: *Az analitikus történetfilozófia hanyatlása és bukása*. Ford. Beck András. In Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Kijárat Kiadó, Budapest, 2000, 95-111.

² Carl G. Hempel: *The Function of General Laws in History*. (Előszőr: *The Journal of Philosophy*, XXXIX. 1942.) In Patrick Gardiner (ed.): *Theories of History*. Free Press, Glencoe, 1959. 344-356.

³ Érdemes megemlíteni, hogy a folyóirat szerkesztőbizottságában olyan jelentős filozófusok és történelemfilozófusok szerepeltek, mint többek között Raymond Aron, Isaiah Berlin, Sidney Hook, Maurice Mandelbaum, John Passmore és W. H. Walsh.

⁴ Erdélyi Ágnes - Kelemen János: *Történelemfilozófia: kérdések és perspektívák*. *Filozófiai Figyelő*, 1984/4., 6-32. A vita egy jóval korábbi szakaszáról ma is tanulságos

Az alábbiakban tehát néhány általános megjegyzésre szorítkozom arra vonatkozóan, hogy mi az analitikus történelemtudomány helye egyrészt a történelemtudományban, másrészt az analitikus filozófia történetében. Talán annak a kérdésnek a megválaszolásához is kapunk egy-két szerény adalékot, hogy mi az igazság abban, hogy véget ért az analitikus történelemtudomány története.

A történelemtudományt – különösen annak hegeli, majd marxi formáját, melynek az az ambíciója, hogy a történelem egész menetét megvilágítsa, s amelyet Danto nyomán széleskörűen „szubsztantív történelemtudomány” neveznek – régóta gyanú övezi. Úgy látszik, az egyetemes történelem összefoglaló leírását és magyarázatát kínáló elméletek hitelüket veszítették, s eleve kétségessé vált minden történelemtudományi vállalkozás. Eltekintve néhány nagy kivételtől (például a Spengler- és a Toynbee-féle konstrukcióktól, a történelmi materializmustól és azoktól a jelektől, amelyek manapság a szubsztantív történelemtudomány esetleges újraéledésére engednek következtetni) a 19. század végének és a 20. század első felének szerzői legfőképpen a „kritikai” történelemtudomány lehetőségét ismerték el, melynek tárgya a történelmi megismerés, és nem maga a történelem. A társadalom- és humántudományokban teret hódító historizmust gyakran kísérte ilyenfajta kritikai történelemtudomány. Szintén 19. századi előzményekre (így Droysen *Historikájára*)⁵ támaszkodva a historizmus gyakran szembeállította a megismerés két alapformáját: a történelmi tudományokra jellemző „megértést” és a természettudományokra jellemző „magyarázatot”. Ezt a szembeállítást a tudományos módszer egységét hirdető pozitivisták természetesen hevesen ellenezték.

A történelemtudomány lehetőségére és értelmére, illetve a megértés és a magyarázat viszonyára vonatkozó vitát az angolszász országokban jelentős késéssel folytatták le. A negyvenes évek előtti időkből csak egy olyan művet ismerünk, amelyet egy brit vagy amerikai filozófus a történelmi megismerés filozófiai kérdéseinek szentelt: ez Maurice Mandelbaum 1938-ban megjelent, *A történelmi megismerés problémája* című könyve, mely akkoriban kevés visszhangot váltott ki.⁶ Hempel 1942-es cikke azt a pillanatot jelzi, amikor a vita az óceán túlsó partjára is eljutott. Ám – mint már utaltam rá – ez az írás is csak az ötvenes évektől kezdve váltott ki figyelemre méltó reakciót. Abban, hogy az említett problémák iránt végül is feltámadt az érdeklődés, más körülmények mellett az játszott szerepet, hogy 1946-ban megjelent Collingwood posztumusz műve, *A történelem eszméje*,⁷ amelyben a brit idealizmus talán utolsó nagy képviselője hathatós érvekkel védte a történelmi megismerés autonómiáját és „megértő” jellegét.

képet ad I. Sz. Kon oroszul 1969-ben megjelent cikke: A történelmi magyarázat logikájának vitájához. In Huszár Tibor (szerk.): *Történelem és filozófia. Újabb törekvések a szovjet filozófiai kutatásokban*. Gondolat, Budapest, 1974, 175–226.

⁵ Gustav Droysen: *Grundriss der Historik*. 1858. Magyarul olvasható részletek a műből: *Historika*. Ford. Csejtei Dezső. In Csejtei Dezső et al. (szerk.): *Ész, élet, egzisztencia IV. Történelemtudomány 1*. Pro Philosophia Szegediensi, Szeged, 1994, 51–155.

⁶ Maurice Mandelbaum: *The Problem of Historical Knowledge*. Liveright, New York, 1938.

⁷ Robin Y. Collingwood: *The Idea of History*. Oxford UP, Oxford, 1946. Magyarul: *A történelem eszméje*. Ford. Orthmayr Imre. Gondolat, Budapest, 1987.

A meginduló vitában Collingwood koncepciója kínálta tehát a másik pólust. A vonatkozó irodalom arról tanúskodik, hogy amit analitikus történetfilozófiának nevezünk, annak egyik sarokköve (legalábbis kezdetben) épp az a csöppet sem analitikus felfogás volt, amelyet Collingwood alakított ki a történelem és a történeti megismerés jellegéről. Ennek alapján rögtön megállapíthatunk három dolgot. Először: az analitikus történetfilozófia nem más, mint a történetfilozófia, ezen belül pedig a kritikai történetfilozófia feltámasztása az analitikus filozófia talaján. (Arról, hogy mennyiben megy mégis túl a kritikai történetfilozófián, később ejtsünk szót.) Másodszor: az analitikus történetfilozófia megalkotásához egy jól körülhatárolt kérdésről, a történeti magyarázat természetéről szóló vita adta meg a lökést. Harmadszor: ez a vita lényegében ismétlés, a pozitivizmus és a historicizmus, illetve a naturalizmus és az idealizmus közötti korábbi vita újra-játszása. Persze nem fölösleges ismétlésről van szó, hiszen az újrajátszás révén a régi álláspontok beemelődtek az analitikus filozófiába, melynek fogalomkészlete, érvrendszere, racionális rekonstrukciós módszere messzemenően alkalmasnak bizonyult arra, hogy világosabban meg lehessen fogalmazni őket.

Mindez azt is jelenti, hogy az analitikus történetfilozófiára éppúgy jellemző a doktrinális elkötelezettség hiánya, mint az analitikus filozófiára általában. Más szóval, az analitikus filozófia eszközöket kínál ahhoz, hogy a történeti megismerésre vonatkozó különféle felfogások képviselői logikailag tiszta, technikailag homogén kritériumok szerint fogalmazzák meg álláspontjukat, s közös alapon és közös vonatkoztatási keretben folytassák le vitájukat.

Az álláspontokat, amelyek a fentiek értelmében tartalmi folytonosságot mutatnak nem-analitikus nézetekkel, William Drayt követve azon az alapon lehet csoportosítani, hogy az alábbi állítások közül melyek jellemzők rájuk:

- (1) a történészek feladata, hogy magyarázatot adjanak az eseményekre, és sokszor meg is teszik ezt;
- (2) minden magyarázat magában foglal legalább egy általános tövényt;
- (3) a történeti eseményekre adott magyarázatok nem foglalnak és nem is foglalhatnak magukban általános törvényeket.

Könnyű észrevenni, hogy e három állítást nem lehet egyszerre elfogadni. Attól függően, hogy melyik kettőt fogadjuk el, s mennyire szigorúan fogalmazzuk meg őket, a következő lehetőségek adódnak.

(A) Ha elvetjük (1)-et, valamint ennek következtében (3)-at, viszont elfogadjuk abszolút igaznak (2)-t, akkor megkapjuk a klasszikus idealista pozíciót, amelyet például Dilthey, Croce és Collingwood képvisel. Ez a választás, bár a Croce által képviselt „abszolút historizmus” éppenséggel kivételt jelent, többnyire metafizikai vagy módszertani dualizmussal jár együtt, hiszen elvi különbséget tételez fel a természettudományok és a történeti tudományok tárgya és megismerési módja között.

(B) Ha (2)-t abszolút igaznak tartjuk, és (1)-et elfogadható módon átfogalmazzuk, vagyis a történész magyarázatait kevésbé szigorúaknak tekintjük, mint a természettudósokéit, akkor megkapjuk a Hempel-féle álláspontot (melyet

Popper neve is fémjelez). Ez a pozíció természetesen kizárja (3)-at, (1)-et pedig – mint az előbbi megjegyzés is mutatja – toleránsabban értelmezi.

(C) (1) abszolút igaznak tartásával és (2) átfogalmazásával vagy kevésbé szigorú megkövetelésével különféle átmeneti (ám nem kevésbé fontos) álláspontokhoz jutunk. Ezek skálája igen széles, hiszen számtalan fokozata van annak, hogy lazítsunk a (2)-ben megfogalmazott követelményen. Valójában ebbe a csoportba tartoznak Marx történeti magyarázatai, amelyek nem átfogó törvényekre, hanem tendenciaszerűen érvényesülő általánosításokra támaszkodnak.⁸

(D) (1) abszolút igaznak tartásával és (2) elvetésével megkapjuk a Hempel-féle modell ellentétét, melyet az ötvenes években William Dray állított fel.⁹ Az utóbbi ugyanakkor magában foglalja (3) elfogadását, amiből az következik, hogy a magyarázati igényt akkor is kielégíthetjük, ha az adott eseményt nem foglaljuk valamely törvény alá, s így nem vezetjük vissza okaira. A történész *magyaráz*, de nem úgy, mint a fizikus. Az általa igénybe vett eszközöknek (mint például annak, hogy feltárja a cselekvők céljait, hiteit, racionális számításait, vagy elbeszéli az adott esemény előzményeit, stb.) a történelem specifikus területén ugyanúgy lehet magyarázó erejük, mint a fizikában az általános törvények alá foglalható oksági kapcsolatoknak.

A Hempel-féle modellt Dray a történeti magyarázat „covering law” modelljének (az átfogó törvényeken keresztül történő magyarázat modelljének) nevezte, s emlékeztet, hogy az egész analitikus történetfilozófiai vita a továbbiakban a „covering law” vita néven futott. Dray alternatívája a „racionális” magyarázat, pontosabban a cselekvés „racionáléján”, a cselekvés racionális indítékán keresztül történő magyarázat volt. Ez részint annak a sémának egyik változata, mely a történeti eseményeket a cselekvők motívumain keresztül magyarázza,¹⁰ részint pedig a történeti megismerés Collingwood-féle elméletének átültetése az analitikus filozófiába. Collingwood úgy vélte, hogy a történelemben nincs dolgunk magyarázatokkal, hiszen a történésznek a cselekvők motívumainak feltárásán, a cselekvések belső oldalát alkotó gondolatok újragondolásán, illetve a cselekvés adott cselekvésként való leírásán túl nincs mit tennie: a cselekvést megérteni önmagában annyi, mint magyarázni. A fenti esetek közül ez felel meg (A)-nak. Dray ezzel ellentétben elismeri a magyarázóigény létjogosultságát, ám amit elfogadható magyarázatnak tekint, az nagyon hasonlít ahhoz, ahogyan Collingwood írja le a történész tevékenységét.

⁸ Ezt mutatják Marx magyarázatai, melyeket történeti műveiben – mint például a *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikájában* – adott egyes konkrét eseményekre. Lásd az utóbbi mű e szempont szerinti elemzését: Kelemen János: A történelmi magyarázat problémája Marxnál. *Világosság* 1983/3., 137–144. Az e csoportba tartozó álláspontok attól függően is nagy változatosságot mutatnak, hogy a szigorúság különböző fokával megkövetelt törvényeket honnan eredeztetik, vagyis természet-törvényekről, szociológiai vagy pszichológiai törvényekről beszélnek-e, esetleg specifikus történeti törvényeket tételeznek fel (az utóbbira szintén Marx a példa).

⁹ Lásd William Dray: *Laws and Explanation in History*. Oxford UP, Oxford, 1957. (Második kiadás: 1964.)

¹⁰ Ennek első kimerítő elemzését Patrick Gardiner nyújtotta. Lásd Patrick Gardiner: *The Nature of Historical Explanation*. Oxford UP, Oxford, 1952.

Önmagában is nyilvánvaló, hogy azon a ponton, ahol tér nyílik a motívumokra és a cselekvési racionálékra vonatkozó magyarázatoknak, más magyarázattípusok lehetősége is felvetődik. S valóban, a *covering law* vita sorban elvezetett az intencionális, a teleologikus, a funkcionális, nem utolsósorban pedig a narratív magyarázatok logikájának az elemzéséhez. Mindez többé-kevésbé a fenti (D) alternatíva ilyen vagy olyan irányú kibontását jelenti. A vonatkozó eredményeket mesterien foglalta össze von Wright, megmutatva, hogy a valóságos történelmi munkában hogyan kapcsolódnak össze a kauzális és nem-kauzális magyarázatok.¹¹ Ugyanennek a történetnek volt a része, hogy megjelent az analitikus marxizmus, mivel úgy látszott, hogy a funkcionális magyarázattípus, melyet szintén Hempel írt le először,¹² megfelelő eszközt kínál a történelmi materializmus racionális rekonstrukciójához.¹³

Külön kell néhány szót szólni a narratív magyarázat problémájáról. Mielőtt ezt tenném, közbe kell vetnem két megjegyzést. Először azt, hogy a történelmi magyarázat említett típusai többségükben megkövetelik a cselekvés fogalmának elemzését, ami – Ricoeur szavaival élve – azt mutatja, hogy „a cselekvésemélet és a történelemélet egymást fedi”.¹⁴ Másodszor utalni szeretnék arra, hogy az analitikus történelemfilozófia úgy is felfogható, mint a tudományfilozófia 20. századi fejlődésének egyik elágazása. Hempel nem a történelem érdekelte, hanem a tudomány egysége, s mint sokan megjegyezték, nagy adag ironia van abban, hogy a tudományos magyarázat általános logikai formáját, a deduktív-nomologikus sémát, éppen a történelemmel kapcsolatban fejtette ki. A *covering law* vita további menete is szoros párhuzamot mutatott a tudományfilozófia fordulataival. Nem feledhetjük, hogy a *covering law* modell kritikája és a történelmi magyarázat alternatív modelljeinek kidolgozása egybeesett azzal, hogy Kuhn, Lakatos, Feyerabend és mások támadást indítottak a tudományfilozófiában uralkodó empirizmus ellen. Ezt követően fordult a

¹¹ Georg Henrik von Wright: *Explanation and Understanding*. Cornell University Press, Ithaca, New York, 1971. A könyv magyarul is olvasható: G. H. von Wright: Magyarázat és megértés. In Bertalan László (szerk.): *Magyarázat, megértés, előrejelzés*. Ford. Csontos László. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 1987, 43–213. Lásd továbbá e sorok írójának a könyvről írt részletes ismertetését: Tudományelmélet: programok és módszerek. *BUKSZ*, 1990, Nyár, 217–225.

¹² Carl G. Hempel: Logic of Functional Analysis. In uő: *Aspects of Scientific Explanation*. Free Press, New York, 1965, 297–331.

¹³ Lásd G. A. Cohen: *Karl Marx's Theory of History. A Defence*. Princeton UP, Princeton, New Jersey, 1980.

¹⁴ Paul Ricoeur: *Temps et récit*. Tome I. Éditions du Seuil, Paris, 1983, 191–192. Jól mutatja ezt a kapcsolatot az a különben külsődleges tény is, hogy Danto *Analitikus történelemfilozófia* című könyve után (erről később) egy analitikus cselekvésfilozófiát is kidolgozott. Lásd Arthur C. Danto: *Analytical Philosophy of Action*. Cambridge UP, Cambridge, 1973. Tegyük hozzá, hogy amikor Donald Davidson *Actions and Events* (Clarendon Press, Oxford, 1980) című kötetének számos fejezetében a cselekvések, indokok és okok összefüggéseit elemzi, pontosan olyan problémákat taglal, mint amilyeneket Collingwood, Danto, von Wright és mások történelemfilozófiai kérdésekként vizsgáltak.

kocka. Míg korábban az a veszély fenyegetett, hogy a tudományos megismerésnek a fizikára alapozott modellje nyeli el a specifikusan történeti megismerést, a kuhni fordulat után sokan arra érezték erős kísértést, hogy a természettudományt oldják fel a szociológiai és történeti tudományokban, s a törvényeken alapuló „magyarázattal” szemben a természet megismerésében is a nyelvi megértésre emlékeztető „megértő” magatartást részesítsék előnyben. A kísértés erejét mutatja, hogy Ankersmitnek, az új (az analitikus történetfilozófia és a strukturalizmus utáni) „narrativista történetfilozófia” jeles képviselőjének már attól a „szélsőségtől” kell óvnia minket, „amely a történetírást a szépirodalom egy formájának tekinti”.¹⁵

A narratív magyarázati modell rekonstruálása Danto nevéhez fűződik. Pontosabban abban a könyvben végezte el a munkát, amely az analitikus filozófusok által művelt történetfilozófiának nevet adott, vagyis *Analitikus történetfilozófia* című művében.¹⁶ A könyv nem egyszerűen abban a tekintetben nyit új fejezetet a *covering law* vitában, hogy a történeti magyarázat szerepét a narratívákra hárítja, hanem abban, hogy a történetfilozófiai problematikát a történeti megismerés sajátosságairól a történeti nyelv sajátosságaira viszi át. A könyv tézise nem egyszerűen az, hogy a történetírás alapvető és lényegi sajátossága az elbeszélés, hiszen ezt korábban is sokan vallották, mint például Benedetto Croce, aki tömören így fogalmazott: „a történelem az elbeszélésre és nem a bizonyításra – *ad narrandum non ad demonstrandum* – irányul”.¹⁷ A könyv tézise sokkal inkább az, hogy a történelem alapvető és lényegi sajátossága a történeti nyelv. Ez természete szerint narratív nyelv, melynek saját logikája van. Ahhoz, hogy megértsük, a narratívák miképpen funkcionálhatnak magyarázatként, a narratív nyelv logikáját kell feltárnunk. Ennek fényében már azt is világosabban látjuk, hogy miben más a kritikai és az analitikus történetfilozófia: az előbbi a történeti megismerés, az utóbbi a történeti nyelv elmélete. Még pontosabban: a történeti nyelv *mint* narratív nyelv elmélete. Danto szándéka még az volt, hogy mentse a menthetőt a Hempel-féle modelltől, s ezért, ahol csak lehetséges volt, a narratív magyarázatokat a magyarázat deduktív-nomologikus formáival állította párhuzamba. Olyan fajta narrativizmus ez, amely még a tudomány térfelén tartja a történelmet. A narrativisták akkor keltek át a Rubiconon, melyen a logikai pozitívizmus hagyományaihoz akár csak lazán is

¹⁵ „A historizmus – teszi hozzá Ankersmit – a kettő közötti *juste milieu*: megtarja azt, ami helyénvaló a történelem természettudományos és irodalmi megközelítésében.” Lásd Frank R. Ankersmit: Hat tézis a narrativista történetfilozófiáról. Ford. Leiszter Attila és Mester Tibor. In *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Id. kiad. 112.

¹⁶ Arthur C. Danto: *Analytical Philosophy of History*. Cambridge UP, Cambridge, 1965. Danto itt hajtja végre a szubsztantív és az analitikus filozófia közötti megkülönböztetést (I. fej., 1–17.). A narratíváknak a történeti magyarázatban játszott szerepéről lásd a XI. fejezetet, 233–257. A könyv átdolgozott és fontos fejezetekkel bővített kiadása *Narration and Knowledge* címen jelent meg (Columbia UP, New York, 1985).

¹⁷ Benedetto Croce: *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*. Laterza, Bari, 1973, 31. (Első kiadás: 1902.)

kötődő analitikus filozófusoknak tilos volt átkelniük, amikor a történelmet az elbeszélő próza egyik fajtájaként a tudományelmélet és az ismeretelmélet helyett a retorika és a poétika hatáskörébe utalták.¹⁸ A kockát Hayden White vetette el, aki monumentális művében, a *Metahistória*-ban abból indul ki, hogy minden történeti és történetfilozófiai mű, túl azon, hogy narratív struktúrájú, olyan specifikusan nyelvi és poétikai mozzanatokat foglal magában, amelyek a kitüntetetten történetinek tekinthető magyarázatok eleve elfogadott metatörténeti paradigmájául szolgálnak.¹⁹ A történelmi szöveg – ahogyan Hayden White egyik tanulmányának a címe is mondja – irodalmi alkotás.²⁰

Ezzel új fejezet kezdődött. Nyilvánvaló, hogy ma a történeti szövegek elméletének formálásában is központi szerepet játszik a narrativizmus, melynek a strukturalista és posztstrukturalista szöveg-, írás- és diskurzus-elméletek mellett csak egyik forrása az analitikus történetfilozófia narrativista változata. Hogy ezzel kimúlt volna az analitikus történetfilozófia? Bár az utóbbi években valóban kevés újdonság született e téren, nem hiszem. Azok a történetfilozófiai problémák, amelyeknek kezelésére az analitikus filozófia annyira alkalmasnak mutatkozott, továbbra is érdemesek a kutatásra. Csak egy példát említek: pontosan abban az évben, amikor Danto az analitikus történetfilozófia bukásáról beszélt, William Dray egy nagy könyvben tért vissza Collingwood újragondolási elméletéhez,²¹ megújítva az érdeklődést a történeti megismerés azon kérdései iránt, amelyek vizsgálata összeköti a brit idealizmust és az analitikus történetfilozófiát. Azt is bizonyítva ezzel, hogy a jelentős filozófiai koncepciók mindig új ihlet forrásai lehetnek.

¹⁸ Ugyanakkor ne feledjük, hogy már Droysen a „poétika” mintájára alkotta meg a „historika” terminust. (Lásd 4. lábj.)

¹⁹ Hayden White: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. The Johns Hopkins UP, Baltimore-London, 1973, IX.

²⁰ Hayden White: A történelmi szöveg mint irodalmi alkotás. In uő: *A történelem terbe*. Ford. Heil Tamás. Osiris-Gond, Budapest, 1997, 68–103.

²¹ William Dray: *History as Re-Enactment*. Oxford UP, Oxford, 1995. A könyv azóta több kiadást is megért.

Pöntör Jenő

Szkepticizmus és externalizmus

A szkeptikus kihívás kétségtelenül az egyik legjelentősebb filozófiai probléma. Hogy ezt alátámasszuk, elég csak arra utalnunk, hogy az újkori filozófiatörténet éppenséggel értelmezhető az e kihívásra adott reakciók történeteként is. Így az sem meglepő, hogy a kérdés az analitikus filozófia képviselőinek érdeklődését sem kerüli el. Ebben a tanulmányban először azt vizsgálom, hogy pontosan mit is állít a szkeptikus, majd bemutatom az ismeretelméleti externalizmust, mely egy, a kortárs analitikus filozófia berkein belül megfogalmazódott megoldási kísérlet a problémára.

1. Mi a szkepticizmus?

1.1. Hit

Úgy gondolom, mindenki számára nyilvánvaló, aki ismeri a „szkepticizmus” szó jelentését, hogy az valamilyen, a hiteinkkel kapcsolatos állásfoglalás. Nézzük tehát, hogy egy adott hitről alapvetően milyen szempontok alapján tehetünk megállapításokat!

Először is, hinni valamit egy bizonyos típusú mentális állapot, amely vagy fönnáll, vagy nem áll fönn egy olyan lénynél, amelynek elméje van – például egy embernél. Ezenfelül egy hit mindig irányul valamire, tehát van tárgya. Hiteink tárgyai proposíciók (állítások), gondolatok vagy mondatok. E három kifejezés semmiképp nem tekinthető szinonimának, de hogy pontosan mire is irányulnak hiteink, az számunkra most lényegtelen. Ami fontos, hogy valamely hit tárgya mindig kifejezhető egy kijelentő mondatral, amely az esetek túlnyomó többségében igaz vagy hamis.¹ Továbbá elmondhatjuk, hogy hiteink is igazak vagy hamisak, tárgyuk igazságértékétől függően. Tehát: egy „ S hiszi, hogy p ” formájú mondat a szóban forgó S személyről azt állítja, hogy egy bizonyos mentális állapotban van, azaz hisz valamit, ez a valami egy p állítás, ami vagy igaz, vagy hamis, és ettől függően S hite is vagy igaz, vagy hamis. Ugyanakkor az egész mondat igazságértéke p igazságértékétől teljesen független. Nem inkonzisztens állítások, hogy „ S hiszi, hogy p ” és „ p hamis”, hiszen az, hogy valaki hisz-e valamit, kizárólag mentális állapotától és nem hitének tárgyától függ.

Továbbá azt is megállapíthatjuk, hogy ha elfogadjuk, hogy egy embernek a világról alkotott hitei általában meghatározzák cselekvéseit, akkor jó esélyünk van rá, hogy azokból helyesen következtessünk hiteire, illetve hogy viselkedését hiteivel magyarázzuk. Így például ha azt tapasztaljuk, hogy valaki rendszeresen

¹ Az olyan problémás esetekre most nem szükséges kitérnünk, amelyekben a hit tárgya olyan kijelentő mondat, mely esetleg sem nem igaz, sem nem hamis, mert mondjuk jelölet nélküli nevet tartalmaz.

jóshoz jár, és életét a jós útmutatásai szerint irányítja, joggal gondolhatjuk, hogy az illető hisz a jövő megjósolásának lehetőségében, még akkor is, ha efelől kérdezettvén esetleg az ellenkezőjét válaszolja.

Úgy tűnik, a legalapvetőbb, amit hitekkel kapcsolatban mondani lehet, hogy fennállnak-e, vagy sem. Ezzel pedig meg is találtuk a „szkepticizmus” egyik jelentését. A mindennapi életben valakire azt mondani, hogy szkeptikus egy állítással kapcsolatban, körülbelül azt jelenti, hogy az illető nem *hiszi* azt. Lehet, hogy a „szkeptikus” kifejezés jelentése ennél cizelláltabb, nem fordítható le egyszerűen arra, hogy „valaki nem hisz valamit”, de hogy ez mindenképpen benne van, azt világosan mutatja, hogy ellentmondás azt állítani, hogy valaki szkeptikus egy p állítást illetően, és hiszi is p -t. Ugyanakkor az is világos, hogy ha valaki magáról azt állítja, hogy szkeptikus, általában nem azt akarja elsősorban közölni, hogy milyen mentális állapotban van, hanem a szkepticizmusa tárgyát képező állításról kívánja azt mondani, hogy az nem igaz. Összefoglalva tehát az eddigieket: a „szkeptikus” kifejezést használva a köznyelvben elsősorban bizonyos proposíciók igazságértékéről, másodsorban pedig mentális állapotok – hitek – meglétéről vagy hiányáról teszünk állításokat.

Ha azonban egy filozófusról mondjuk azt, hogy – ő mint filozófus – szkeptikus egy p állítást illetően, akkor úgy gondolom, önellentmondás nélkül állíthatjuk, hogy attól még hiheti, hogy p . És ez nem azért van így, mert a filozófusok olyan „különös” emberek, hanem mert a filozófiában a „szkepticizmus” nem azt jelenti, mint a mindennapi nyelvben. Amit a filozófiai értelemben vett szkeptikus tagad, az nem az, hogy ő maga hisz bizonyos állításokat.

A szkeptikus filozófus még csak nem is hiteink igazságát vonja kétségbe. Vegyük például a szkepticizmus egyik fő célpontját, az elménktől független fizikai világba vetett – és úgy gondolom, akár filozófusok vagyunk, akár nem, legtöbbször által osztott – hitünket. Aki azt mondja, hogy ilyen fizikai világ valójában nem létezik, azaz hogy a belé vetett hitünk hamis, mert a világ mondjuk szellemi természetű, az egy, a világról szóló, tehát metafizikai kijelentést tesz. A szkepticizmus azonban ismeretelméleti álláspont, amely – mint már megállapítottuk – elsősorban hiteinkről, és nem a világról szól. Amiről a szkeptikus beszél, azok nem mentális állapotaink – hiteink – önmagukban, és nem is igazságértékük, hanem a kettejük közti viszony. A szkepticizmus az elme és a világ viszonyára vonatkozó álláspont.² Konkrétabban: amit a szkeptikus állít, az az, hogy van egy sor olyan állítás, melyekről nem mondhatjuk, hogy *tudjuk* őket. Azonban ennél többet is mond. Szerinte ugyanis az, hogy nem tudjuk az általa támadott állításokat, csak következménye annak a még erősebb állításnak, hogy nem is *tudhatjuk* azokat. A filozófiai értelemben vett szkepticizmus tehát a tudás lehetőségének tagadása.

Ahhoz tehát, hogy lássuk, mit tagad a szkepticizmus, meg kell vizsgálnunk, hogy mi a tudás. Mielőtt azonban ezt megtennénk, az eddig elmondottak alapján máris levonhatunk néhány tanulságot.

² Ez persze csak akkor következik magától értetődően az előbbi megállapításból, ha elfogadjuk, hogy az igazságot a világ dolgainak állása határozza meg.

Az első, hogy az olyanfajta érvek, amelyek a szkepticizmust úgy próbálják cáfolni, hogy például a külvilág létét szkepszissel illető filozófusok mindennapi viselkedésére hivatkozva azt bizonygatják, hogy lám-lám, a filozófus is csak filozofálgatás közben szkeptikus, de a gyakorlati életben nem, ennél fogva a szkepticizmust nem kell komolyan venni, hiszen még az álláspont képviselői sem teszik ezt, célt tévesztenek. A filozófus viselkedése ugyanis legfeljebb annyit bizonyít, hogy hiszi, hogy van külvilág, de, mint láttuk, ezt ő nem is tagadja.

A második, hogy az, aki először hallja – példánkban maradván – a külvilágot illető szkeptikus érveket, majd megállapítja, hogy legyenek ezek bármilyen erősek, őt bizony nem győzik meg arról, hogy külvilág nem létezik, szintén „mellélő”. Hiszen ha a szkeptikus nem azt állítja, hogy a külvilágba vetett hit hamis, érveinek sem kell ezt bizonyítaniuk.

A szkepticizmusra adott fenti típusú válaszok azért rosszak, mert egyszerűen összekeverik a kifejezés mindennapi és a filozófiában használatos jelentését.

1.2. A tudás klasszikus meghatározása³

Sokak azt a kérdést hallván, hogy mi a tudás, először valami ilyesmit felelnek: a tudás meggyőződés, vagy „abszolút bizonyosság”. Ha valóban így állna a dolog, akkor a tudás és a hit között legfőbb fokozati különbség lenne – mint hogy a „bizonyosság” nehéz lenne másképp, mint erős hitként definiálni. Azonban nem ez a helyzet, valójában elvi különbségről van szó.

Mint láttuk, az olyan formájú mondatok igazságértéke, hogy „ S hiszi, hogy p ”, teljesen független p igazságértékétől, legyen S hite bármilyen erős, akár „abszolút bizonyosság”. Ezzel szemben az „ S tudja, hogy p ” formájú mondatok csak akkor lehetnek igazak, ha a bennük szereplő p állítás igaz. Inkonzisztens azt állítani egyszerre, hogy „ S tudja, hogy p ” és hogy „ p hamis”. Miért? Azért, mert a „tudni, hogy...” kifejezés jelentésében benne van, hogy a tárgyat képező p állítás igaz; többek között az ilyen ígéket szokás faktív ígéeknek nevezni.

Az tehát, hogy valaki tud-e valamit, függ a világtól; tudásról csak olyan kijelentés kapcsán beszélhetünk, melyet igazzá tesz a világ valamely állapota. De az is nyilvánvaló, hogy a „tudás” kifejezés elsősorban valami mentálisra utal. Nem véletlen, hogy sokak a tudást a hit valamilyen formájaként definiálnák. Úgy gondolom, ennek oka, hogy számtalan mentális állapotunk közül a hit az, amelynek első pillantásra a legtöbb köze van a tudáshoz. E meglehetősen homályos intuíció jelenik meg egzaktabb formában a tudás klasszikus meghatározásában, amikor is azt mondják, hogy p igazsága mellett a p -ben való hit is szükséges feltétele annak, hogy tudjuk, hogy p . Így az igaz hit összetett fogalmához jutottunk.

Az igaz hit azonban még mindig nem azonos a tudással. Ha valaki csak úgy, minden különösebb indok nélkül elkezd hinni egy állítást, ami történetesen igaz, akkor mondhatjuk hiteről, hogy igaz, tudásnak azonban semmiképp nem neveznénk. A tudás fogalmában ugyanis benne van, hogy az olyan hit, amely *nem véletlenül igaz*. Azt itt most egész biztosan nem fogjuk tudni pon-

³ „Tudáson” most kizárólag propozicionális tudást értünk.

tosan meghatározni, hogy mi a véletlen, de annyit azért intuíciónk alapján mondhatunk, hogy akkor nem csupán véletlenül igaz egy hitünk, ha van valamilyen okunk arra, hogy épp a szóban forgó igaz állítást higgyük. Ezt az okot szokás *igazolásnak* nevezni. Ezzel végül el is jutottunk a tudás klasszikus definíciójához:

S akkor és csak akkor tudja, hogy p , ha

1. S hiszi, hogy p ,
2. p igaz,
3. S p -ben való hite igazolt.

E meghatározás szerint a tudás egy három részből álló összetett fogalom. Mindegyik rész külön-külön szükséges, együttes meglétük pedig elégséges feltétele annak, hogy tudjunk valamit. Van tehát egy mentális komponens: a hit, és egy objektív komponens: ez az igazság, mely egy elmefüggetlen világlapot függvénye. A kettőt pedig az igazolás köti össze. Ez biztosítja, hogy a hit és az igazság ne csak véletlenül találkozzanak. És ez az a pont, ahol a szkepticizmus támad. Pontosabban: *a filozófiai értelemben vett szkepticizmus az a tézis, hogy bizonyos állításokról nem mondhatjuk, hogy tudjuk őket, mint ahogy azok elvileg igazolhatatlanok.*

Az önmagában még nem lesújtó hír, hogy vannak elvileg igazolhatatlan állítások – hacsak az embernek nem szívügye mondjuk a matematika. A szkepticizmus-kérdés fontosságát az adja, hogy a szkeptikus által támadott állítások a világról alkotott legalapvetőbb meggyőződéseinket fejezik ki. Ilyen állítások például, hogy van az elménktől független külvilág, vagy hogy másoknak is van hozzánk hasonlóan elméje, és nem pusztán tudat nélküli automaták.

Az azonban, hogy a szkepticizmus a gyakorlati életben is legfontosabb szerepet játszó hiteinket támadja, még nem jelenti azt, hogy komoly gyakorlati jelentősége is van a problémának. Mindennapi cselekvéseink irányításában ugyanis pusztán bizonyos hitek megléte, illetve – e cselekvések eredményessége szempontjából – igazságértéke számít. A filozófiai értelemben vett szkepticizmus azonban e két tényező egyikét sem érinti – mint láttuk.

Teoretikus jelentősége viszont óriási. Legalábbis egy olyan kultúrában, mint amilyen a miénk. Ahol elvárás, hogy minden hitünk megalapozott legyen, és minden cselekedetünket igazolt hitek alapján irányítsuk. E követelményeket úgy is összefoglalhatjuk, hogy racionálisnak kell lennünk. És mi mástól lenne egy hit racionális, és nem vakhit, ha nem attól, hogy igazolt? Nos, ha a legalapvetőbb hiteinkről kiderül, hogy irracionálisak, ez vajon nem fenyegeti-e alapjaiban egész, racionalitásra épülő kultúránkat?

1.3. Igazolás

Az, hogy az igazolás hidat képez a hit és a világ között, azt jelenti, hogy valamilyen módon biztosítékul szolgál arra, hogy amit hiszünk a világról, az igaz, tehát *nem tévedünk*. Arra a kérdésre, hogy mit jelent az, hogy az igazolás „biztosítja” a hit igazságát, az első válasz, ami felötlik az emberben: azt, hogy az igazolás lehetetlenné teszi annak hamisságát. Végtere is máskülönben hogyan

nevezhetnénk az igazolást biztosítéknak vagy garanciának? Egy olyan garancia, amelynek megléte esetén is hiányozhat az általa garantált dolog, minden, csak nem garancia. Az „igazolás” jelentésének tehát komponense a „lehetetlen” modális jegy. Ezt a következő gondolatmenet is alátámasztani látszik: láttuk, az igazolás azért szükséges, hogy hitünk ne véletlenül legyen igaz. S ha a „véletlen” és az „esetleges” kifejezések nem is szinonimák, valamiféle átfedés mindenképpen van a jelentésük között. Nyugodtan mondhatjuk azt is az előző mondat helyett, hogy „Az igazolás azért szükséges, hogy hitünk ne esetlegesen legyen igaz”. Mármost az esetleges ellentéte a „szükségszerű”, a „lehetetlen” pedig úgy is mondható, hogy „szükségszerű, hogy nem”. Így a „nem véletlenül igaz” – úgy tűnik – ekképpen is kifejezhető: „lehetetlen, hogy hamis”. Tehát ha egy hit igazolt, akkor nem lehet hamis. Az igazolásnak ez a nagyon is megalapozottnak tűnő felfogása az infallibilizmus.

Vegyük észre, hogy az infallibilista álláspont elfogadása esetén a tudás három részből álló definíciója két részből állóra csökken:

S akkor és csak akkor tudja, hogy p , ha

1. S hiszi, hogy p ,
2. S p -ben való hite igazolt.

A tudás igazolt hit lesz, hiszen az igazolás már maga után vonja az igazságot, így azt fölösleges külön kikötni.

Természetesen itt a kulcsszó a „lehetetlen” kifejezés. Mit jelent pontosan az, hogy az igazolás lehetlenné teszi egy hit hamisságát? A lehetséges világok terminológiájában megfogalmazva: azt, hogy nincs olyan lehetséges világ, amelyben az adott hit igazolt – bármi legyen is az igazolás –, ugyanakkor nem áll fenn az a tény (világállapot), amelyre a hit irányul. Másként: a hit igazoltsága és hamis volta minden lehetséges világban kizárja egymást. Így egy adott tényre irányuló hittel kapcsolatban annak igazolása egy megkülönböztető jegy lesz: minden világ, amelyben ez a jegy megvan, olyan világ, melyben az adott tény is megvan, tehát a rá irányuló hit nem téves.

Ez az a pont, ahol a szkeptikus érvek rést ütnek a tudás fogalmán. Ezen argumentumok többségének alapja egy logikai lehetőség felmutatása. A szkeptikus azt mondja, hogy több lehetséges világ van – olyanok, melyekben hitem igaz, és olyanok is, melyekben hamis –, és semmilyen megkülönböztető jegy nincs, ami elárulná nekem, hogy melyikben vagyok. Ha pedig ez így van, akkor az igazolás ellenére hitem lehetne hamis. Így viszont igazolásom többé már nem igazolás, hitem pedig nem nevezhető tudásnak. Annak illusztrálására, hogy ez pontosan hogyan működik, nézzük meg részletesebben az egyik legismertebb szkeptikus érvet!

1.4. Agyak tartályban

A következő érv azt kívánja bizonyítani, hogy tapasztalati úton nem juthatunk semmilyen tudás birtokába. Nem kell ahhoz megátalkodott empiristának lenni, hogy belássuk: ha egy ilyen bizonyítás sikeres, akkor az ismereteink óriási körére mért súlyos csapást jelent.

Képzeld el, hogy tudósok által mesterségesen életben tartott agyak vagyunk egy folyadékkal teli tartályban. Az agy idegvégződéseit egy számítógéppel vannak összekötve, mely folyamatosan impulzusokat generál, s ezek észleleteket keltenek bennünk, pontosan olyanokat, mint amilyenekhez érzékszerveink természetes működésük során juttathatnának minket. A számítógép az agyból kifutó jeleket is képes érzékelni. Így ha mondjuk valamely végtagnak mozgására adunk parancsot, akkor olyan érzeteink támadnak, mintha a testrészed valóban létezne, és mi mozgatnánk.

Ez persze eddig nem több, mint egy abszurd hipotézis. Annyit azonban el kell ismernünk, hogy nem képtelenség elgondolni, tehát logikailag lehetséges. Ha logikailag lehetséges, akkor *a priori* nyilvánvalóan nem tudjuk cáfolni. Ez esetben pedig csak egy útja marad a hipotézis cáfolásának, az érzékszervi észlelés. Csakhogy az érzékszerveink semmiképp sem nyújthatnak segítséget abban, hogy megcáfoljuk a hipotézist, minthogy annak részét képezi az állítás, hogy ugyanolyan észleleteink vannak, amikor tartályban lebegő agyak vagyunk, mint amikor normális helyén van agyunk – a koponyánkban, mely testünk többi részével együtt az általunk valóságosnak gondolt világban van. A helyzet az tehát, hogy semmilyen módon nem *tudhatjuk*, hogy ez a hipotézis nem igaz.

Minderre persze lehet legyinteni, mondván: soha életünkben nem kerülünk olyan helyzetbe, hogy el kelljen döntenünk, tartályban úszkáló agyak vagyunk-e, vagy sem. Lehetséges, hogy érzékszerveinkhez ez ügyben nem fordulhatunk, viszont nyilvánvalóan tudhatunk rengeteg, gyakorlati szempontból sokkal fontosabb dolgot érzékelés útján. Csakhogy úgy tűnik: az, hogy nem tudom, hamis-e az „agyak tartályban” hipotézis, azt a következményt vonja maga után, hogy semmilyen, érzékszervi evidenciáimon alapuló állítást sem tudhatok, így például azt sem, hogy most a számítógépem előtt ülök, és írok. Lássuk, miért:

Tegyük fel, igaz az az állítás, hogy (1) „Tudom, hogy most a számítógépem előtt ülök, és írok.” Nyilvánvalóan az is igaz, hogy (2) „Tudom, ha most a számítógépem előtt ülök, és írok, akkor nem vagyok tartályban lebegő agy.” (1)-ből és (2)-ből arra következtethetünk, hogy *tudom, hogy nem vagyok tartályban lebegő agy*. Csakhogy épp az imént láttuk, hogy ez nem igaz. Ha egy következtetés konklúziója hamis, akkor két dolog lehetséges: vagy a premisszák valamelyike hamis, vagy a következtetés nem helyes.

Vizsgáljuk meg először ez utóbbi lehetőséget: (1)-ből és (2)-ből első pillantásra valóban nem következik a konklúzió, csak ha explicitté teszünk egy harmadik, eddig hallgatolagos premisszát, amely így hangzik: *ha tudok egy p kijelentést, és azt is tudom, hogy p -ből következik q kijelentés, akkor tudom q -t is*. Tehát: (3) „Ha tudom, hogy most a számítógépem előtt ülök és írok, illetve tudom: ha most a számítógépem előtt ülök és írok, akkor nem vagyok tartályban lebegő agy, akkor azt is tudom, hogy nem vagyok tartályban lebegő agy.” E harmadik premissza a *tudás deduktív zárttságának elvén* alapul. Az elv azt állítja, hogy ha valami tudott dologtól „haladunk” valami felé, amelyről tudjuk, hogy a tudott dolog implikálja, akkor ez a mozgás nem „visz ki” minket a tudás zárt területéről. A premisszák halmazát (3)-mal kiegészítve a következtetés már kifogástalan.

Azt kell mondanunk tehát, hogy valamelyik premissza hamis. A tudás deduktív zártságának elve evidensnek tűnik; nagyon erős intuícióknak mondanánk ellent, ha megkérdőjeleznénk. Az az állítás pedig, hogy „Ha most a számítógépem előtt ülök, és írok, akkor nem vagyok tartályban lebegő agy”, *a priori* tudható. Az ugyanis logikailag lehetetlen, hogy az „Agy vagyok tartályban” és „A számítógépem előtt ülök, és írok” állítások egyszerre igazak legyenek. (2) tehát aligha megkérdőjelezhető. Így viszont arra a következtetésre kell jutnunk, hogy (1) nem igaz, azaz *nem igaz az az állítás, hogy „Tudom, hogy a számítógépem előtt ülök és írok”*. Az érv természetesen választott példamondatunkon túl bármely empirikus állítás esetében működik.

A szkeptikus a fenti érveléssel nem tesz mást, mint megmutatja, hogy az észlelésből származó evidenciák mellett is lehetnek hamisak hiteink, tehát az észlelés nem tekinthető igazolásnak. S így az azzal alátámasztott hitek tudásnak. Másként: megmutatja, hogy ha észlelés alapján hiszünk valamit, akkor lehet, hogy tévedünk. Azok az információk ugyanis, amelyeket az észlelés nyújt, nem olyan megkülönböztető jegyek, amelyek alapján el tudjuk dönteni, hogy valóságosnak gondolt világunkban vagyunk-e, vagy a hipotézisben vázolt lehetséges világban. Tulajdonképpen a legtöbb szkeptikus érv így vagy úgy a tévedés lehetőségére épít – hogy ez a lehetőség miért jelent problémát, már láttuk.

1.5. A szkeptikus kihívásra adható lehetséges válaszok

Kézenfekvőnek tűnik a megoldást abban az irányban keresni, hogy megpróbáljuk megmutatni: a szkeptikus érvek alapját képező lehetőség nem áll fenn. Azaz megpróbálhatunk olyan igazolástípusokat találni, amelyek megléte esetén a tévedés tényleg lehetetlen, s az ilyen igazolásokat tekinteni a tudás szükséges feltételének. Az újkori filozófiatörténet voltaképpen erről a megoldási kísérletről szól. Két nagy irányzata – az empirizmus és a racionalizmus – abban különbözik egymástól, hogy elsősorban milyen típusú igazolások mellett tartják lehetetlennek a tévedést, azaz melyek azok a megkülönböztető jegyek, amelyek alapján el tudjuk dönteni, hogy olyan világban vagyunk-e, amelyben egy bizonyos állítás igaz, vagy olyanban, amelyben hamis.

Mindkét kísérlet fő gyengéje: ha elfogadjuk is, hogy a szerintük megfelelően igazolt hitek nem lehetnek tévesek, e hitek köre olyan szűk, hogy semmiképp nem fedi le azon hiteink körét, melyeket szeretnénk megmenteni a szkepticizmustól. Ez az a tény, amellyel a karteziánus racionalizmus nem tudott megbirkózni. Az empirizmusnak azonban volt válasza: a hiteket két csoportra osztották, alapvető és nem alapvető hitekre. Az alapvető hitek lehetetlen, hogy hamisak legyenek – ezek az empiristák szerint a közvetlenül az észlelési élményeinkre vonatkozó hiteink, illetve a matematikai és logikai igazságok, amelyek az igazi empiristák szerint pusztán a szójelentések alapján, tehát analitikusan igazak –, míg a nem-alapvető hitek az alapvető hitekhez fűződő kapcsolatuk folytán lesznek igazoltak. Az igazolás ilyen elgondolása a fundacionalizmus. Eszerint tehát:

S hite p -ben igazolt akkor és csak akkor, ha

1. S hite p -ben alapvető hit, vagy
2. S hite p -ben alapvető hiteken alapul.

Ha valóban lehetetlen, hogy az alapvető hitek hamisak legyenek, akkor azok a fent elmondottak fényében képesek ellenállni a szkepticizmusnak. De – mint láttuk – akár ez a helyzet, akár nem, alapvető hiteink köre nagyon szűk. Mi a helyzet tehát a nem-alapvető hitekkel; mit jelent, hogy azok alapvető hiteken *alapulnak*? Az igazi kérdés, hogy a nem-alapvető hitek, ha igazoltak, lehetnek-e hamisak. Csak akkor lehetetlen, hogy hamisak legyenek, ha az alapvető hitekből logikailag következnek, másként: ha nincs olyan lehetséges világ, ahol alapvető hiteken alapuló nem-alapvető hitek hamisak. Ez a tartályhipotézis esetében például nyilvánvalóan nem így van. Ha föltételezzük is, hogy észlelési élményeim tévedhetetlen hiteket eredményeznek magukról az észlelési élményekről, a hipotézis azért logikai lehetőség, mert e tévedhetetlen hitekből az égvilágon semmi nem következik logikailag az élmények eredetére vagy kiváltó okaira nézve.

Tehát ha elfogadjuk a nem-alapvető hiteket igazoltnak, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy lehetséges, hogy igazolt hitek hamisak legyenek. Ez az igazolással kapcsolatos fallibilista álláspont. Így viszont megint teret nyitottunk a szkepticizmusnak.

De miért kellene elfogadnunk a fallibilizmust? Miért nem mondhatjuk, hogy a szkeptikus érvek megmutatják, hogy ha tudhatunk is valamit, a tudás hiteink nagyon szűk körére terjed ki, s így el kell ismernünk egy sor állításról, melyet a mindennapi ember tudni vél, hogy valójában nem tudjuk őket? Amiből az következne, hogy – legalábbis amikor szabatosan akarjuk kifejezni magunkat – a „tudni” ige használatát a legtöbb esetben kerülnünk kell.

Erre válaszolhatjuk, hogy a fallibilizmust pont azért szükséges elfogadni, mert a „tudni” kifejezést a hétköznapi nyelvben rendszeresen használjuk olyan esetekben, amikor valamely hitünk pusztán fallibilisen igazolt – mondjuk az észlelési hitek esetében. Tehát a tudásnak *a szó jelentése következtében* csak a fallibilis igazolás a szükséges feltétele.

Természetesen mindenképpen a „tudás” szó jelentését alapul véve kell a problémával foglalkoznunk, hiszen maga a tudás meghatározása sem más, mint a szó jelentésének explicitté tétele. Úgy gondolom azonban, hogy a fallibilista igazoláselmélet elfogadására nem elegendő ok egy egyszerű nyelvhasználati tény megfigyelése. Hiszen a fent elmondottak alapján pont az kérdőjelezhető meg, hogy a fallibilis igazolás igazolás-e egyáltalán. És az, hogy a tudás igazolt hit, úgy gondolom, mindenképpen olyan lényeges komponense a szó jelentésének, amely semmiképp nem hagyható ki belőle, bármilyen helyzetekben használjuk is azt. Ennek ellenére jó okunk van elfogadni a fallibilizmust. Nevezetesen az az intuíciónk, hogy ha feltesszük, hogy valamely hitünk igaz, és ugyanakkor fallibilisen igazolt, akkor az a hit tudás. Tehát ha felteszem, hogy én most a széke-men ülök, akkor bizony az észlelésből származó evidenciám elégséges ahhoz, hogy azt mondjam, én most tudom, hogy a széke-men ülök.

A helyzet tehát a következő: úgy tűnik, fallibilis igazolás is elegendő ahhoz, hogy tudásról beszéljünk, annak ellenére, hogy az nem garantálja, hogy lehetetlen, hogy hitünk hamis legyen. Ha pedig a fallibilisen igazolt állításokat valóban tudjuk, kihúztuk a szkeptikus lába alól a talajt, hiszen azzal, hogy megmutatja, hitünk lehetne hamis, nem bizonyította be, hogy az nem tudás. Ekkor azonban az a kérdés, hogy az ilyen igazolás miért igazolás, ha egyszer az igazolás szerepe, hogy garantálja hitünk igazságát?

Erre a legkézenfekvőbb válasz, hogy a fallibilis igazolás ugyan nem jelenti, hogy lehetetlen, hogy valamely hitünk hamis legyen, de erősen valószínűtlenné teszi azt, így nem mondható, hogy hitünk pusztán véletlenül igaz. Ez a válasz azonban aligha fogadható el. Nagyon kétes kimenetelű vállalkozás a szkepticizmus ellen a valószínűség fogalmára hivatkozva érvelni.

Valószínűségről alapvetően két értelemben beszélhetünk. Az egyik a szubjektív valószínűség fogalma, ez valamely hitünk mértékére vonatkozik. Tehát ebben az értelemben használva a kifejezést egy állítás igazságának valószínűsége nem más, mint a rá irányuló hitünk erőssége. Ezt a fajta valószínűséget itt rögtön el is vethetjük, hiszen láttuk, hogy a szkepticizmus nem hiteinkre önmagukban, vagy azok mértékére vonatkozó nézet, így bármit is mondjunk a hitek mértékéről, az a kérdés szempontjából irreleváns lesz.

A másik az objektív valószínűség. Ennek két fő értelmezésével találkozhatunk. A gyakorisági elmélet szerint a valószínűség annak a mértéke, hogy egy adott eseménytípusba tartozó események milyen gyakorisággal produkálnak bizonyos kimenetet. Tehát például érme feldobásakor milyen gyakran lesz fej vagy írás az eredmény. Ezzel szemben a hajlam-elmélet az objektív valószínűséget primitív fogalomnak tekinti, amely bizonyos szituációk arra való hajlamának mértékét mutatja, hogy egy bizonyos kimenetet hozzanak létre. Anélkül, hogy belemennénk az objektív valószínűség fogalmának vizsgálatába, annyit megállapíthatunk, hogy egy állítás igazságának valószínűsége lehetséges világoktól függően változik. Hiszen elgondolható például olyan lehetséges világ, ahol valamilyen törvény következtében a feldobott érme sokkal gyakrabban esik úgy, hogy mondjuk írás legyen az eredmény. Ebből következően annak ismeretéhez, hogy egy állítás milyen valószínűséggel igaz, tudnunk kell, hogy melyik lehetséges világban vagyunk, a szkeptikus érvek pedig pont ennek ellenkezőjét bizonyítják. A tartály-érvről ezzel kapcsolatban azt mondhatjuk, hogy az általunk aktuálisnak gondolt világban természetesen roppant valószínűtlen, hogy valakinek kioperálják az agyát, majd a leírt módon becsapják, de pont azt nem tudjuk, hogy melyik az aktuális világ: amit mi annak gondolunk, vagy a hipotézisben lefestett.

Úgy tűnik tehát, hogy a szkeptikus kihívásra két módon próbálhatunk meg válaszolni. Vagy megmutatjuk, hogy a védelmünkbe vett állításokat olyan igazolásokkal tudjuk alátámasztani, amelyek kizárják azok hamisságának lehetőségét, vagy elfogadható magyarázatot adunk arra, hogy a fallibilisen igazolt hitek miért igazoltak. A '60-as években a tudás meghatározása körül forgó vitákban felmerült egy olyan gondolat, mely új irányt jelentett ez utóbbi probléma megoldásához. A következőkben ezt fogjuk részletesebben áttekinteni.

2. Externalizmus

2.1. A Gettier-probléma

Edmund Gettier a róla elnevezett problémát egy 1963-ban megjelent cikkben vetette fel.⁴ Azt állítja – és bizonyítja –, hogy a tudás igazolt igaz hitként történő meghatározása, ha fallibilizmussal párosul, nem helytálló. Azt nem tagadja, hogy a hit, az igazolás és az igazság a tudás szükséges feltételei, azt viszont igen, hogy együtt elégségesek is. Ezt bizonyítandó két gondolat kísérletet ad elő, melyek „Gettier-ellenpéldák” néven ismeretesek. (Azóta minden hasonló gondolat kísérletet, függetlenül attól, kitől is származik, a „Gettier-ellenpélda” címkével szokás illetni.) Gettier két alapfeltevésből indul ki, az egyik – ahogy említettük – a fallibilista álláspont elfogadása, a másik pedig az igazolás deduktív zártsága. Ezek előrebocsátásával nézzük az idézett cikkben szereplő egyik példát: Tegyük fel, hogy Smith és Jones ugyanarra az állásra pályáznak, valamint hogy Smith igazoltan hiszi a következő összetett állítást: (1) „Jones az, aki meg fogja kapni az állást, és Jones-nak tíz pénzérme van a zsebében.” Mondjuk, Smith-nek nagyon erős bizonyítékai vannak (1) mellett: maga a vállalat vezérigazgatója mondta neki, hogy Jones lesz a „befutó”, és Smith pár perccel ezelőtt átkutatta Jones zsebét, amelyben pontosan tíz pénzérmét számolt össze. (1)-nek logikai következménye: (2) „Annak az embernek, aki meg fogja kapni az állást, tíz pénzérme van a zsebében.” Tegyük fel továbbá, hogy Smith levonja ezt a következtetést, és hiszi is (2)-t. De képzeljük el a következő szituációt: anélkül, hogy Smith tudna róla, mégis ő az, aki meg fogja kapni az állást, és Smith-nek is éppen tíz pénzérme van a zsebében. Így (2) igaz lesz annak ellenére is, hogy (1), melyből Smith (2)-re következtetett, hamis. Ebben az esetben igazak lesznek a következő állítások: (2) igaz, Smith hiszi (2)-t, Smith hite (2)-ben igazolt. És mindezek ellenére mégis nyilvánvalónak látszik, hogy Smith nem tudja (2)-t. Ez bizony egy olyan eset, melyben teljesül a tudásnak a klasszikus definíció szerinti három szükséges feltétele, de ezek együtt mégsem elégségesek, tehát a hagyományos definíció nem helyes.

A fenti ellenpélda első látásra nem tűnik túlzottan meggyőző érvek a három részből álló definícióval szemben. Azon túl, hogy meglehetősen erőltetettnek hat, szembeötlő az a tény, hogy Smith egy hamis állításból vonta le a következtetést, melyet hitt, így legalábbis vitatható, hogy hite tényleg igazolt-e. Úgy tűnik hát, hogy elegendő a hagyományos, három részből álló definíciót kiegészíteni a további megszorítással, hogy az igazolás nem lehet hamis premisszán nyugvó következtetés. Az ellenpéldának erre a gyenge pontjára (amit az idézett Gettier-cikk másik gondolat kísérlete is tartalmaz) természetesen sokan le is csaptak.

E további megszorítás azonban csak az olyan ellenpéldáktól menti meg a tudás hagyományos (bár így már „négy részből álló”) definícióját, melyekben az igazolásnak része valamilyen következtetés. De úgy tűnik, kieszelhetők olyan Gettier-példák is, melyekben a hit nem más (hamis) hitekből ered. Vegyük

⁴ Gettier, E.: Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 23/1963.

például a következő szituációt: Tükrök egy megfelelően elrendezett sorozatának köszönhetően úgy látom, mintha egy égő gyertya lenne előttem. Minden teljesen normálisnak tűnik számomra, tehát semmi okom nincs gyanítani, hogy egy tükrökkel elkövetett csalás áldozata vagyok. De azt is tegyük fel, hogy valaki tényleg elhelyezett egy gyertyát annak a tükörnek a háta mögött, amelybe közvetlenül belenézek. Így hitem, hogy egy gyertya van előttem, igaz. Ugyanakkor igazolt is, hiszen látok magam előtt egy gyertyát, és nem is következtetésből származik. Mégsem állítanám, hogy a leírt esetben tudom, hogy egy gyertya van előttem.

Bár erre és más trükkös példákra is adható valamilyen felelet, mégsem látszik jó stratégiának különböző újabb kikötések felvételével menekülni a Gettier-probléma szorításából, mivel – úgy tűnik – mindegyikre adható válaszul egy megfelelően módosított ellenpélda. Ezért néhányan egészen más módon közelítettek a kérdéshez, e más megközelítés a tudáselméleti externalizmus.

2.2. A tudás externalista definíciói

Nem lehet célunk itt az összes jelentős, egymással is számos kérdésben vitában álló externalista tudáselmélet beható elemzése, de ez nem is szükséges. Ahhoz, hogy általános megállapításokat tudjunk tenni az externalista koncepció lényegéről, úgy gondolom, elegendő csak egy – az első – jól ismert externalista kísérlet felvázolása is.

Oksági- és megbízhatóság-elmélet

Ez a javaslat Alvin Goldman nevéhez fűződik, és az első externalista koncepciónak tekinthető.⁵ Goldman érvelése szerint a Gettier-példák leglényesebb eleme, hogy ami bennük a hit birtoklójának hitét igazzá teszi, nem ugyanaz a tény vagy esemény, mint amely a hit létrejöttét okozta. Azt javasolja, hogy vegyük fel a tudás szükséges feltételének a következő megkötést:

- S akkor és csak akkor tudja, hogy p , ha
1. S hiszi, hogy p ,
 2. p igaz,
 3. a tény, hogy p , oksági viszonyban áll S p -ben való hitével.

Ez az elmélet első látásra mindenképpen meggyőző. Az eredeti Gettier-ellenpéldák mellett „hatástalanítja” másodikként vizsgált példánkat is.

Van azonban az oksági feltételen alapuló tudáselméletnek egy érdekes következménye. Az, hogy egy tény vagy esemény okozza hitemet, egy olyan további tény, amelyet én nem szükségképp tudok. Goldman ezen elgondolása szerint ahhoz, hogy tudjam, hogy p , elégséges a pusztán tény, hogy p oksági viszonyban áll hitemmel, ebből pedig az következik, hogy annak ellenére is tudhatom, hogy p , hogy nem tudom, hogy tudom, hogy p . Valójában a tudás ily módon történő felfogása az externalizmus lényege. Azt mondhatjuk tehát:

⁵ Goldman, A.: A Causal Theory of Knowing. *Journal of Philosophy*, 64/1967.

egy tudáselmélet akkor externalista, ha a tudásnak egy olyan definícióját adja, mely abhoz, hogy S tudja p -t, nem szabja meg szükséges feltételül, hogy S tudja, hogy tudja, hogy p ; röviden: azt állítja, hogy a tudás nem feltétlenül iterálható.

Az oksági elméletnek nyilvánvalónak tűnő előnyei mellett van azonban számos hátránya is. Először is megköveteli, hogy a hit oka egy tény legyen, ugyanakkor egyáltalán nem egyértelmű, hogy vajon az oksági reláció szereplői általában valóban a tények-e. De ha eltekintünk e metafizikai problémától, akkor is megválaszolatlanul marad számos kérdés. Például nehézség merül fel az általános ismeretekkel kapcsolatban is. Azt a hitemet, hogy minden varjú fekete, nem az a tény okozza, hogy minden varjú fekete, hanem hogy az eddig megvizsgált varjak mindegyike fekete volt.

Goldman e problémákat elkerülendő előállt elmélete egy továbbfejlesztett változatával, mely megbízhatóság-elmélet néven ismert. Eszerint egy hit akkor tudás, ha valamilyen *megbízható folyamat* eredményeként jött létre. Tehát:

S akkor és csak akkor tudja, hogy p , ha

1. S hiszi, hogy p ,
2. p igaz,
3. S p -ben való hitét megbízható folyamat alakította ki.⁶

Egy folyamat megbízhatósága pedig azt jelenti, hogy az esetek többségében igaz hiteket eredményez.

A megbízhatósági elmélet megoldani látszik az oksági elmélettel kapcsolatban felvetett fenti problémákat. Először is, mivel nem hivatkozik tényekre, így megkerülhetjük a tények metafizikai problémáját. Ami pedig talán még fontosabb, az általános ismeretek tudás volta is biztosítottnak látszik. Hiszen ilyen ismeretekre indukció útján teszünk szert, az indukciót pedig minden további nélkül tekinthetjük megbízható folyamatnak.

Ugyanakkor természetesen ezzel az elmélettel szemben is felhozhatók mára már szokásosnak mondható ellenvetések. Például, mit jelent az, hogy egy folyamat megbízható? Azt, hogy az esetek 90%-ában eredményez igaz hiteket, vagy talán fel kellene emelnünk ezt a követelményt, mondjuk 98%-ra? Vajon minek alapján döntjük ezt el? Továbbá a tényekkel kapcsolatos probléma helyett itt egy másik metafizikai nehézség merül fel, az tudniillik, hogy mit tekintünk a folyamatok releváns tulajdonságainak, amelyek alapján megbízható folyamatokként azonosítjuk őket.

Mindenesetre – ami most számunkra a leglényegesebb – ez az elmélet is nyilvánvalóan externalista. Hiszen annak, hogy S tudja, hogy p , nem pusztán szükséges, hanem elégséges feltétele is, hogy p -ben való hitét valamilyen megbízható folyamat okozza. Az pedig, hogy S hite milyen folyamat eredménye, egy olyan tény, mely attól függetlenül fennáll, hogy S tud-e róla vagy sem.

⁶ Goldman, A.: What Is Justified Belief? [1979] In Linda Alcoff (ed.): *Epistemology: The Big Questions*. Blackwell, London, 1998.

2.3. Externalizmus és szkepticizmus

Az összes Gettier-ellenpélda struktúrája a következő: mutat egy igazolt hitet, mely igazolt volta ellenére „normális körülmények között” hamis kellene hogy legyen (ez természetesen nem probléma, hiszen a fallibilizmus szerepel az alapfeltevések között), de *véletlenül*, a körülmények furcsa összjátéka vagy éppen szándékos machináció folytán, mégis igaz. Az externalista koncepció alapötlete, hogy ahelyett, hogy a három részből álló definíciót „sok részből állóvá” tennénk, kizárva az összes lehetséges ilyen szituációt (ami egyfelől kétséges kimenetelű vállalkozás, másfelől, ha sikerülne is, a tudásnak valószínűleg több kötetnyi definícióját eredményezné), gyümölcsözőbbnek tűnik a gordiuszi csomót elvágva egyszerűen azt mondani, hogy tudásról csakis nem véletlenül igaz hitek esetében beszélhetünk.

Hogy ennek az egésznek mi köze a szkepticizmushoz, nyilvánvaló. Láttuk, hogy a szkeptikus állítása az, hogy tudás azért nem lehetséges, mert hitek esetlegesen, azaz véletlenül igazak – minthogy nem igazoltak. A Gettier-probléma sem más, mint hogy fallibilisen igazolt hiteinkről kiderül, hogy lehetnek véletlenül igazak, ezért intuíciónk szerint nem számítanak tudásnak. Ha tehát a Gettier által felvetett problémára találunk megoldást, az, úgy tűnik, megoldás lesz a szkepticizmus kérdésére is.

Könnyű észrevenni, hogy a fenti gondolatmenettel valami nem stimmel. Mégpedig az, hogy a szkepticizmus-probléma kontextusában és a Gettier-probléma kontextusában a „véletlen” kifejezés két különböző jelentésben szerepel. Amikor azt mondjuk, hogy a fallibilisen igazolt hitek lehetnek véletlenül igazak, mert van olyan lehetséges világ, ahol az ilyen igazolás megvan, azonban hitünk tárgya mégis hamis, akkor tisztán logikai lehetőségről beszélünk. A szkeptikus erre a logikai lehetőségre épít. A Gettier-ellenpéldák azonban egy sokkal gyengébb lehetőségfogalmat használnak. Az ott vázolt lehetőségek az általunk normális esetben aktuálisnak gondolt világban is fennállnak. És az okságra való hivatkozással csak ez utóbbi véletlen küszöbölhető ki.

Felmerül azonban a kérdés, hogy ahhoz, hogy megbirkózzunk a szkepticizmussal, miért kellene logikai lehetőségeket cáfolnunk. Amikor a tudást meghatároztuk, csak annyit mondtunk, hogy az nem véletlenül igaz hit. Azt nem mondtuk, hogy ebben a definícióban a „véletlen” kifejezésnek az erősebb jelentésében kell szerepelnie. Sőt, épp hogy ennek az ellenkezőjére utal az a már említett intuíciónk, amely a fallibilizmus elfogadására készlet. Ha viszont így áll a helyzet, akkor az externalista koncepció képes megmagyarázni, hogy a fallibilis igazolás miért igazolás: mert kizárja, hogy hitünk véletlenül legyen igaz.

Lássuk, egy ilyen igazoláselmélet elfogadása esetén vajon működike mondjuk az „agyak a tartályban” argumentum, melyről megállapítottuk, hogy – hasonlóan a legtöbb szkeptikus érvehhez – bizonyos hitek igazolt voltát kérdőjelezi meg. E szkeptikus érv alapja az az állítás, hogy „Nem tudom, agy vagyok-e egy folyadékkal teli tartályban”. Ha ez nem igaz, az érv természetesen összeomlik. A megbízhatósági elmélet szerint egy hit akkor számít tudásnak, ha igaz, és valamilyen megbízható folyamat eredményeként jött létre. Az kétségtelen, hogy hiszem, hogy nem vagyok agy egy tartályban. A hagyományos igazolás-fogalom

szerint azonban nem tudom igazolni, így nem is tudhatom. Ellenben az igazolás fenti, Goldman-féle értelmezése megengedi, hogy e hitem igazolt legyen. Feltéve, hogy az általam valóságosnak gondolt világ létezik, és én nem vagyok egy tartályban úszkáló agy, e hitem minden bizonnyal egy megbízható természeti folyamat eredményeként létrejött hit. Ha így van, akkor hitem igazolt, tehát tudom, hogy nem vagyok agy egy tartályban. Azt persze nem tudom, hogy valóban így van-e, de ez nem probléma, hiszen az externalista koncepció szerint ahhoz, hogy tudjak egy kijelentést, nem kell, hogy tudjam is, hogy tudom.

Úgy tűnik tehát, hogy felfedeztünk egy újabb, eddig hallgatóságos premisszát az „agyak a tartályban” argumentumban. Az érv ugyanis csak akkor konkluzív, ha feltételezzük, hogy a tudás mindig iterálható. Ezt azonban a tévedés lehetőségéből merített érvek általában feltételezik, hiszen az, hogy egy adott szituációban, melyben hiszek egy állítást, nem tudok rámutatni semmire, ami arról biztosítana, hogy nem tévedek, egyedül azért fontos, mert azt jelenti, hogy nem tudom, hogy nem tévedek, tehát nem tudom, hogy hitem tudás-e. Ha azonban ezt nem is szükséges tudnom, az érv erejét veszti. S minthogy láttuk, a szkeptikus érvek „fő vonalát” a tévedés lehetőségéből merített argumentumok ilyen-olyan változatai alkotják, úgy tűnik, az externalizmus súlyos csapást mért a szkepticizmusra.

Bárány Tibor

Kellék 27-28

Műalkotások és puszta dolgok
Arthur C. Danto és az analitikus
művészetfilozófia

1. A megkülönböztethetetlen párdarabok

Képzjük el, hogy belépünk egy tárgyakkal telezsúfolt szobába. Különös látvány tárul szemünk elé. A szobában elhelyezett tárgyak többsége műalkotás. A helyiségben sokféle műtárgyat tárolnak: találkozunk már-már hivalkodóan egyszerű szobrokkal, festményekkel, amelyek értelmezése nem jelent számunkra nehézséget, ám némelyik műalkotás első pillantásra zavarba ejt bennünket, alaposan próbára teszi interpretációs találegonyságunkat és művészettörténeti tájékozottságunkat. (Be kell vallanunk, sajnos nem minden kulturális utalást sikerül megfejtenünk.) A szobában azonban nem csupán műalkotások vannak, hanem egyszerű, közönséges, hétköznapi használati tárgyak is. És most képzeljük el, hogy a szobában található tárgyak – műalkotások és puszta dolgok – tökéletesen egyformák, vagy legalábbis szemre megkülönböztethetetlenek egymástól.

A megkülönböztethetetlen párdarabok gondolat kísérletének eredeti, Danto-féle változata szerint az imént elképzelt szoba művészeti galéria, amelyben egyforma vörös négyzetek fogadják a látogatót. Arthur C. Danto két és fél évtizede megjelent analitikus művészetfilozófiai kötete, *A közbély színeváltozása*¹ részletesen bemutatja a gondolat kísérletben szereplő kiállítást, amely bár vizuálisan kissé egyhangúnak tűnik, mégis felkeltheti a látogató érdeklődését. Az első kép alkotója Kierkegaard ötletét festette meg: a dán filozófus beszél egy helyen arról a furcsa festményről, amely a Vörös-tengeren átkelő zsidók témáját dolgozza fel, és amely valójában nem több egy vörösre festett négyzetről. A második kép, szintén egy vörös négyzet, egyértelműen az elsőre utal, hisz a *Kierkegaard hangulata* címet viseli (ennek értelmezése már komoly filozófiatörténeti tájékozottságot kíván tőlünk, hisz a festmény a vonatkozó Kierkegaard-szöveghely ismerete nélkül nem sokat mond a kiállítás látogatójának). A következő két kép címe azo-

¹ Arthur C. Danto: *The Transfiguration of the Commonplace. A Philosophy of Art*. Harvard UP, Cambridge, Massachusetts, 1981. Magyarul: uő: *A közbély színeváltozása. Művészetfilozófia*. Ford.: Sajó Sándor. Enciklopédia Kiadó, Budapest, 2003 (az 1997-es kiadás változatlan utánnomása). A fordítás sajnos botrányosan rossz. A fordító nem egyszerűen félrefordítja a gondolatmenetben szereplő filozófiai és logikai-szemantikai terminusokat – így lesz az *intenzionálisból szándékolt*, a *predikátumból állítás*, a *propozícióból ötlet*, hogy csak a legelrettentőbb példákat soroljam –, hanem ráadásul következtelen is. Példának okáért az angol szöveg egyik központi terminusának, a *representation*-nek majdhogynem előfordulásonként más és más magyar megfelelője van.

nos: *Red Square*, ám míg az első a moszkvai Vörös tér – politikai áthallásoktól sem mentes – tájképe, addig a második egy minimalista művész geometrikus alkotása. Ezután ismét filozófiai témát feldolgozó festménnyel találkozunk, a kép a *Nirvána* címet viseli. Közvetlenül mellette egy megkeseredett Matisse-tanítvány műve látható, a *Vörös terítő*. Valószínűleg a kiállítás-szervezők hanyagságának köszönhető, hogy a műalkotások között véletlenül helyet kapott két nem-műalkotás is: egy vörös ólomfestékkel alapozott vászon (amely mindazonáltal rendelkezik némi művészettörténeti jelentőséggel, mert az alapozást maga Giorgione végezte nem sokkal halála előtt), valamint egy közönséges vörösre festett négyzet. A kiállítást végigjárva komoly intellektuális élményben lehet részünk, noha a kiállított tárgyak szemre megkülönböztethetetlenek egymástól.

Danto híres gondolat kísérlete nem mond ellent hétköznapi intuíciónknak: mindnyájan különösebb erőfeszítés nélkül el tudunk képzelni két perceptuálisan tökéletesen egyforma tárgyat, amelyek közül az egyik műalkotás, a másik viszont nem az. És valójában nincs is szükségünk a képzeletünkre: gondoljunk csak a Danto által is sűrűn emlékeztetünkbe idézett műalkotásra, Marcel Duchamp *Szökőkútjára*, vagy a pop-art művészek munkáira, például Andy Warhol *Brillo Boxára* – igenis számos olyan műalkotást ismerünk, amelynek létezik materiális párdarabja, azaz van olyan pusztán dolog, hétköznapi használati tárgy, amely tőle perceptuálisan megkülönböztethetetlen.

Mégis miért érdekes mindez a filozófia számára? Danto állítása szerint a fenti gondolat kísérlet azt bizonyítja, hogy a „mi a műalkotás?” filozófiai kérdés, amelynek megválaszolása a fogalmi elemzést végző analitikus filozófus feladata. Ha a műalkotások – vagy másképpen fogalmazva: a konszenzuálisan műalkotásnak tekintett tárgyak – empirikus vizsgálatának segítségével egyértelműen meghatározhatnánk azon perceptuális tulajdonságok csoportját, amelyek egy tárgyat műalkotássá tesznek, akkor a fenti kérdés egyszerű empirikus kérdés lenne, és mint ilyen, megválaszolása nem a filozófia hatókörébe tartozna, hanem mondjuk a művészettörténetébe. A művészettörténész a következőképpen járna el: összegyűjtené azokat a perceptuális tulajdonságokat, amelyekkel ha egy tárgy rendelkezik egy adott korban, akkor azt a kortárs művészeteoretikusok és/vagy műélvezők műalkotásnak tartják, majd ezek segítségével megalkotná a műalkotás történeti korokhoz indexált, szükséges és elégséges feltételekből álló definícióját. A definíció a következő formát ölténé:

$$Mx_{t1} =_{df.} Fx \ \& \ Gx \ \& \ Hx$$

ahol az M egyargumentumú predikátum a műalkotásokat jelöli (M : „műalkotás[nak lenni]”), F , G és H perceptuális tulajdonságokat jelölő egyargumentumú predikátumok, $t1$ pedig időindex. A definíció értelmében egy dolog akkor és csak akkor műalkotás $t1$ -ben, ha rendelkezik az F , a G és a H perceptuális tulajdonságokkal. A példa szerint az, hogy egy dolog F tulajdonságú is, G tulajdonságú is és H tulajdonságú is, egyenként szükséges, együttesen elégséges feltétele annak, hogy a dolog műalkotás legyen, azaz hogy igaz legyen rá az M predikátum. (Természetesen nincs rögzítve, hogy a definiensnek hány perceptuális tulajdonságot jelölő, monadikus predikátumot kell tartalmaznia, a definiens állhat akár egyetlen predikátumból is.)

Danto gondolatmenetét ezen a ponton könnyű félreérteni. Ha a szerző azt szeretné állítani, hogy a huszadik század második fele előtt született művészetelméletek hívei *kizárólag* perceptuális predikátumokból álló műalkotás-meghatározásokkal dolgoztak, akkor nyilvánvalóan téved – ráadásul a triviális példától eltekintve (például: „műalkotás: szép dolog, amely esztétikai élvezetet okoz”) nagyon nehéz elképzelni, hogyan szólna egy ilyen definíció. (Vegyük észre: mivel kikötöttük, hogy a definiens kizárólag monadikus, azaz egyargumentú predikátumokat tartalmazhat, a definíció nem utalhat a műalkotásnak a befogadóra kifejtett hatására – így még az is kétséges, hogy az iménti, az esztétikai élvezetre alapozott definíció megfelelő példa-e.) Danto sokkal gyengébb állítást fogalmaz meg. Csupán annyit mond: a huszadik század második felét megelőzően a hétköznapi használati tárgyak és a műalkotások világa egyértelműen elkülönült egymástól – méghozzá abban az értelemben, hogy aki jól ismerte a korban érvényes művészeti konvenciókat, az egy tárgyról ránézésre, tehát a tárgy történetének ismerete nélkül el tudta dönteni, hogy az műalkotás-e vagy pusztán dolog. A korban érvényes művészeti konvenciórendszerek egyértelműen meghatározták a műalkotások perceptuális tulajdonságait (természetesen ezek *nem csupán* a műalkotások perceptuális tulajdonságait határozták meg!), és ezért bizonyos perceptuális tulajdonságok segítségével fel lehetett ismerni a műalkotásokat. Attól a pillanattól fogva – és Danto szerint ez a pillanat valahová az 1960-as évekre tehető –, hogy a konvenciórendszerek immár nem határozzák meg a műalkotások perceptuális tulajdonságait, tehát attól a pillanattól fogva, hogy bármi lehet műalkotás, pontosabban egy műalkotás végső soron bármilyen lehet, a perceptuális tulajdonságokat csoportosító művészettörténész módszere használhatatlanná válik.

A műalkotás és a pusztán dolog között Danto állítása szerint ontológiai különbség van, a műalkotások és a pusztán dolgok a létezők más és más rendjéhez tartoznak, ám ez a különbség meghatározhatatlan a tárgyak felszíni tulajdonságainak vizsgálata alapján. A „mi a műalkotás?” kérdésnek mint ontológiai kérdésnek a megválaszolása mindig is a konceptuális elemzést végző filozófus feladata lett volna, ám e feladat csupán a huszadik század második felére vált sürgetővé, mert korábban a műalkotások és nem-műalkotások közti különbség visszavezethetőnek tűnt a perceptuális tulajdonságok közötti különbségekre.

Az analitikus művészetfilozófus célja: elhelyezni a műalkotásokat a létezők rendjében, meghatározni a *műalkotás[nak lenni]* predikátum alkalmazásának szükséges és elégséges feltételeit. Danto olyan definíciót keres, amely minden aktuális és lehetséges műalkotásra egyaránt érvényes. Épp ezért a definíció nem állhat perceptuális tulajdonságokból. A műalkotások perceptuális tulajdonságait meghatározó művészeti konvenciórendszerek folyamatosan változnak, ám ez a változás nem érintheti a definíció érvényességét. A műalkotás filozófiai definíciója nem művészeti konvenciórendszerek összefoglalása. Ebben az esetben ugyanis menthetetlenül hiányos lenne, nem vonatkozna minden, valaha is létezett műalkotásra, vagyis minden olyan tárgyra, amelyet a különböző korok értelmezői műalkotásnak tartottak.

Mindezek fényében fogalmazzuk meg pontosan a megkülönböztethetetlen párdarabok érvét.

1. *premissza*: A műalkotás definíciójának minden létező és elképzelhető műalkotásra érvényesnek kell lennie.

2. *premissza*: A műalkotás definíciója egyedül abban az esetben állhat perceptuális tulajdonságokból (vagy perceptuális tulajdonságok sajátos kombinációjából), ha létezik egy vagy több olyan perceptuális tulajdonság, amellyel kizárólag a műalkotások rendelkeznek.

3. *premissza*: Nem létezik kizárólag a műalkotásokat jellemző perceptuális tulajdonság vagy tulajdonságok együttese, tudniillik lehetnek/vannak olyan műalkotások, amelyekhez találhatunk tőlük szemre megkülönböztethetetlen pusztá dolgokat.

Konklúzió: A műalkotás definíciója nem állhat perceptuális tulajdonságokból.

Az első és a második, módszertani kikötéseket megfogalmazó premisszával szemben a harmadik premisszának van empirikus tartalma, s ezért alátámasztásra szorul – ezt a célt szolgálja a megkülönböztethetetlen párdarabok gondolatkísérlete. Szigorúan szólva, láttuk, nincs szükségünk a gondolatkísérletre, hisz a premissza igazságát az is megalapozza, ha valóban létező műalkotásokra (például a *Szökőkútra*) hivatkozunk.²

A közhely színeváltozása tehát egy műalkotás-definíciót keres³ – és a keresést ebben az esetben szó szerint kell értenünk: Danto sorra veszi a komoly művészet-filozófiai karriert befutott rivális művészetelméletek főbb típusait, részletesen elemzi fogalmaikat, megvizsgálja, ezek az elméletek hogyan képesek megoldani a megkülönböztethetetlen párdarabok problémáját. A Danto-féle művészetelmélet és műalkotás-definíció mintegy a rivális elméletek kudarcának tanulságaiból nő ki: Danto célja, hogy megmutassa, elmélete nem egyszerűen azért jobb a rivális elméleteknél, mert sokkal plauzibilisebb megoldást képes adni a megkülönböztethetetlen párdarabok problémájára, hanem elsősorban azért, mert a dantói definíció valóban általános, azaz minden műalkotásra érvényes (és csak a műal-

² Danto érvében eredetileg erősebb konklúzió szerepel: a műalkotás definíciója egyáltalán nem tartalmazhat perceptuális tulajdonságokat. Így azonban az érv *non sequitur*. Abból, hogy nincs olyan perceptuális tulajdonság vagy perceptuális tulajdonságok olyan együttese, amellyel minden műalkotás rendelkezne, nem következik, hogy a perceptuális tulajdonságokat ki kell zárunk a definícióból, hiszen elképzelhető, hogy éppen egy perceptuális és nem-perceptuális tulajdonságokból álló tulajdonság-együttest keresünk. Danto érve azt valóban megmutatja, hogy nincs olyan perceptuális tulajdonság, amely a *műalkotás[nak lenni]* predikátum helyes alkalmazásának *elégéges* feltételül szolgálna – azt viszont nem bizonyítja, hogy a *szükséges* feltételek között sem szerepelhet perceptuális tulajdonság. Ráadásul Dantonak nincs szüksége az erősebb állításra. Az általa ajánlott definíció, ha egyszer érvényes, csupán azért nem válik érvénytelenné, mert még szükséges feltételként sem tartalmaz perceptuális tulajdonságokat. Másrészt nincs olyan rivális elmélet, amelyet Danto egyszerűen azért tekintene cáfoltnak, mert az a műalkotásokkal összefüggésben perceptuális tulajdonságokra *is* hivatkozik.

³ A megkülönböztethetetlen párdarabok gondolatkísérletében képzőművészeti alkotások szerepelnek, és *A közhely színeváltozásának* elemzése során Danto általában képzőművészeti példákra támaszkodik. Ez azonban nem szabad, hogy megtévessen

kötásokra érvényes), szemben a rivális művészetelméletek menthetetlenül hiányos definícióival.

Vegyük hát sorra mi is Danto elméletének riválisait és ezek dantói kritikáját: elsőként a wittgensteiniánus elméletet, majd a részben ennek továbbgondolásaként született intézményes elméletet; ezek után következzen két kevésbé jelentős teória, a pszichikai távolság elmélete és az affektív elmélet; végül zárja a rivális elméletek kritikai seregszemléjét a legjelentősebb művészetfilozófiai karriert befutott művészetelmélet, a mimetikus elmélet tárgyalása.

Mielőtt azonban elmerülnénk a rivális elméletek vizsgálatában, időzzünk még egy kicsit a megkülönböztethetetlen párdarabok gondolatkísérleténél, s vegyük észre, a gondolatkísérlet nem kizárólag a műalkotások és a pusztá dolgok megkülönböztethetlenségéről szól.

A közhely színeváltozásának első oldalain leírt képzőművészeti kiállítás látogatója nyolc teljesen egyforma tárggyal találkozik, amelyek közül hat műalkotás, kettő pusztá dolog, azaz a gondolatkísérletben nem csupán a műalkotásokat és a pusztá dolgokat lehetetlen perceptuálisan megkülönböztetni egymástól, hanem az egyes műalkotások között sem tehető perceptuális különbség. *A Nirvánát* mégis egészen másképpen kell interpretálnunk, mint a *Kierkegaard hangulatát* vagy a *Vörös terítőt*, az egyik *Red Square* egészen mást jelent, mint a másik, annak ellenére, hogy ebben az esetben még a képek címe is azonos.

A gondolatkísérlet megmutatja, hogy a műalkotás olyan tárgy, amely értelmezésre szorul, amelynek szemantikai szerkezete van (valamiről szól, Danto kifejezésével: van *aboutness*), valamint hogy a műalkotás értelmezését alapvetően befolyásolja, mi a műalkotás címe. És ami a legfontosabb: megmutatja, hogy az értelmezést aluldeterminálják a műalkotás perceptuális tulajdonságai. Az értelmezésnek – bármi legyen is az – a műalkotás nem-perceptuális tulajdonságain kell alapulnia, mert a műalkotást nem a perceptuális tulajdonságai individualizálják. A műalkotás nem a perceptuális tulajdonságai miatt pont az a műalkotás, ami.

Foglaljuk össze a műalkotások nem-perceptuális tulajdonságainak érvét.

1. *premissza*: a és b akkor és csak akkor azonosak, ha minden tulajdonságra igaz, hogy ha a rendelkezik az adott tulajdonsággal, akkor b is rendelkezik az adott tulajdonsággal, és ha b rendelkezik az adott tulajdonsággal, akkor a is rendelkezik az adott tulajdonsággal.

2. *premissza*: a és b különböző műalkotások.

3. *premissza*: Minden F perceptuális tulajdonságra igaz, hogy akkor és csak akkor Fa , ha Fb .

Konklúzió: Van legalább egy olyan G nem-perceptuális tulajdonság, amelyre igaz, hogy Ga és $\sim Gb$, vagy $\sim Ga$ és Gb ; vagy van legalább egy olyan H relációs tulajdonság és c individuum, amelyekre igaz, hogy Hac és $\sim Hbc$, vagy $\sim Hac$ és Hbc .

bennünket. Univerzális műalkotás-definíciót keresünk, olyan meghatározást, amely minden művészeti ágban született műalkotásra egyaránt érvényes. Danto a kötet előszavában leszögezi: ha akad olyan művészeti ág, amellyel kapcsolatban *A közhely színeváltozásában* kifejtett analitikus művészetfilozófiai elmélet nem alkalmazható, az elméletet cáfoltnak kell tekintenünk.

Az első premissza a megkülönböztethetlenség azonosságát kimondó Leibniz-elvet fogalmazza meg, a második és a harmadik premissza a gondolatkísérlet feltevéseit rögzíti. Az érv konklúziója szerint, ha adott két, szemre tökéletesen egyforma műalkotás, kell lennie legalább egy olyan nem-perceptuális tulajdonságnak, amellyel csak az egyik rendelkezik. Ez a nem-perceptuális tulajdonság vagy a tárgy mélyen fekvő tulajdonsága (anyagszerkezeti-fizikai tulajdonság), vagy valamilyen relációs tulajdonság. A tárgyak mélyen fekvő tulajdonságai nem-perceptuális tulajdonságok, hisz érzékszerveink számára hozzáférhetetlenek. A tárgyak relációs tulajdonságai sem lehetnek perceptuális tulajdonságok, hiszen egy tárgyat önmagában vizsgálva, ránézésre nem lehet eldönteni, hogy az milyen viszonyban áll más tárgyakkal. (Danto szavaival: a tárgyak nem hordozzák felületükön a történetüket.)

Vajon a műalkotások azonosságát meghatározó nem-perceptuális tulajdonságok Danto szerint mélyen fekvő tulajdonságok vagy relációs tulajdonságok? Gondolatmenetének ezen a pontján Danto még nem foglal állást. A gondolatkísérlet alapján nem zárhatjuk ki, hogy a műalkotásokat sajátos fizikai felépítésük különbözteti meg a pusztá dolgoktól, bár ez felettébb valószínűtlen lehetőség. (Látni fogjuk, Danto elmélete kifejezetten támaszkodik a műalkotások mélyen fekvő tulajdonságaira, ám ezeket a mélyen fekvő tulajdonságokat a műalkotások esetében nem *fizikai* tulajdonságokkal azonosítja.) A gondolatkísérlet vörös négyzetei tökéletesen különböző műalkotások, noha perceptuális tulajdonságaik azonosak, és ez a tény Danto szerint elsősorban arra enged következtetni, hogy a műalkotások azonosságának kritériumait valahol oksági történetük környékén kell keresnünk – és egy tárgy oksági történetének leírása során jellemzően a tárgy relációs tulajdonságaira hivatkozunk. Így például kiállításunk összes vörös négyzete rendelkezik egy olyan relációs tulajdonsággal, amellyel a többi nem: meghatározott kapcsolatban áll a saját alkotójával (feltéve, hogy mindegyik vörös négyzet különböző szerzőtől származik⁴).

Jegyezzük meg: ezúttal sincs szükségünk gondolatkísérletre. Ha Danto továbbra is a képzőművészet területén maradna, könnyűszerrel találhatna példát perceptuálisan tökéletesen egyforma műalkotásokra, ám ezúttal a nehezebb megoldást választja, s irodalmi példát hoz. Pontosabban szólva mégsem valódi irodalmi példára hivatkozik, hanem idézi a világirodalom talán leghíresebb gondolatkísérletét, Pierre Ménard és a *Don Quijote* esetét. (Borges elbeszélése közismert: Pierre Ménard, egy huszadik századi francia szerző szinte szóról-szóra újra megírja Cervantes *Don Quijotéját*, s ezáltal új, a Cervantes-regény jelentésénél sokkal gazdagabb jelentéssel rendelkező műalkotást hoz létre.) Az irodalmi megkülönböztethetlenség jelenségének leírása viszont fogalomkészletünk bővítését kívánja. Különbséget kell tennünk a műalkotás és a műalkotás

⁴ Persze megalkothatnánk akár egy olyan gondolatkísérletet is, amelyben egyazon művész más és más időpontokban készült, perceptuálisan megkülönböztethetetlen műalkotásaiból rendezett kiállításról esik szó, tehát az a követelmény, hogy a különböző műalkotások alkotóinak is különbözniük kell, nem szükséges feltétele két műalkotás különbségének (noha elégségesnek valószínűleg elégséges, már amennyiben kizárjuk a társszerzőség lehetőségét).

példánya között; ez a vörös négyzetek esetében felesleges precízkedés lett volna. Borges irodalmi gondolat kísérletében tehát adott két műalkotáspéldány, amelyek tökéletesen egyformák, betűről-betűre megegyeznek, ám különböző műalkotások példányai.

A megkülönböztethetetlen párdarabok gondolat kísérlete (a vörös négyzetekből álló kiállítás és a Ménard-történet) tanulsága szerint egy műalkotás önanonosságát a műalkotás oksági története teremti meg. Ezért történhet meg, hogy ha egy fiatal művész – *A közhely színeváltozásában* Danto J.-nek nevezi –, aki végignézte a vörös négyzetekből álló kiállítást, és éktelen haragra gerjedve úgy döntött, ő is befest vörösre egy négyzet alakú vásznat, s képének még címet sem ad, pozitív választ kap a galériatulajdonostól: J. igenis műalkotást hozott létre, bár műve nem túl eredeti és érdekes. Ha egy dolog az oksági története miatt lesz az, ami, azaz ha a műalkotások esetében (például) az alkotó művészi kifejezési szándéka teszi a tárgyat műalkotássá, akkor J. igenis műalkotást hozott létre. Hiába tiltakozik, hogy ő csak annyit akart kifejezni, hogy nem akar semmit művészileg kifejezni, ez is művészi kifejezési szándék, és a művészi kifejezési szándékkal létrehozott tárgyak műalkotások. Hogy pontosan mit ért Danto egy műalkotás oksági története alatt, és hogy melyek azok a mélyen fekvő tulajdonságok, amelyek a műalkotásokat megkülönböztetik a puszta dolgoktól, arra később részletesen visszatérek. Most azonban vegyük szemügyre Danto elméletének lehetséges riválisait.

2. Rivális elméletek

2.1. A wittgensteiniánusok és a definiálhatatlanság

A wittgensteiniánus művészetfilozófusok szerint nincs szükségünk műalkotás-definícióra, továbbá nem is vagyunk képesek megadni a műalkotás szükséges és elégséges feltételekből álló definícióját. Nincs szükségünk ilyesféle definícióra, hisz mindnyájan „belenevelődünk” a minket körülvevő nyelvjátékokba, a hétköznapi gyakorlat során sikerrel alkalmazzuk a nyelvjátékok szabályait. Ha ismerjük a nyelvjátékhoz tartozó kifejezést, intuíciónk segítségével felismerjük, milyen esetekben alkalmazható a kifejezés. William Kennick gondolat kísérlete⁵ szerint, ha bármelyikünk azt a feladatot kapja, hogy hozza ki egy különféle tárggyal telezsúfolt raktárból a műalkotásokat, de csak a műalkotásokat, képes lesz a feladatot hibátlanul végrehajtani, ezzel szemben ha a feladat kiötlője a „műalkotás” kifejezés helyett a műalkotások valamelyik hagyományos definíciójával (például: műalkotás mint a valóság utánzata) próbálkozik, zavarba jövünk. Másfelől viszont nem is lehet használható műalkotás-definíciót adni, mert a műalkotások osztálya logikailag nyitott, azaz a különböző műalkotások között csupán családi hasonlóság van.⁶ Bármely két műalkotást kiválasztva találunk olyan tulajdonságot, amellyel mindkettő rendelkezik, de nem adható meg olyan

⁵ William Kennick: Does Traditional Aesthetics Rest on a Mistake? *Mind*, 1958, 317–334.

⁶ Morris Weitz: The Role of Theory in Aesthetics. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1956, 27–35. A tanulmány megtalálható a következő szöveggyűjteményben:

tulajdonság vagy tulajdonságok olyan csoportja, amely a műalkotásokat, és kizárólag a műalkotásokat jellemezné. A „műalkotás” fogalma e tekintetben a „játék” fogalmára hasonlít: az alkalmazási eseteket családi hasonlóságok laza hálózata kapcsolja össze egymással.

Danto szerint a wittgensteiniánus nem tud mit kezdeni a megkülönböztethetetlen párdarabok problémájával. A *Kierkegaard hangulata* pontosan ugyanazokra a műalkotásokra hasonlít családilag, amelyekre a festmény materiális párdarabja, az egyik mégis műalkotás, a másik meg pusztá dolog. Ha van két, szemre tökéletesen egyforma dolog, akkor családi hasonlósági viszonyokra hivatkozva nem tudjuk eldönteni, melyikre alkalmazható a „műalkotás” predikátum, s melyikre nem. A wittgensteiniánusok által emlegetett hétköznapi intuíció nem segít. Ha Kennick raktárában történetesen kizárólag pusztá dolgok találhatók, hétköznapi tárgyak és műalkotások materiális párdarabjai, akkor a felszólításra csak ez utóbbiakat fogjuk kihozni a raktárból, noha azt hisszük majd, hogy a feladatot tökéletesen végrehajtottuk.

Továbbá nem állja meg a helyét az az állítás sem, hogy a műalkotások osztálya logikailag nyitott. A wittgensteiniánusok elfeledkeznek arról, hogy a természetes nyelv nem csupán egyargumentumú (más szóval: monadikus) predikátumokat tartalmaz – márpedig egy olyan osztály, amely egyargumentumú predikátumok, azaz az elemek látható tulajdonságainak tekintetében logikailag nyitott, lehet, hogy többargumentumú predikátumok, azaz az elemek relációs tulajdonságainak figyelembevételével zártta tehető. A „családi hasonlóság”, Danto szavaival szólva, döbbenetesen rosszul választott fogalom. Valószínűleg nincs olyan látható tulajdonság, amellyel a Szabó család minden tagja, és kizárólag a Szabó család minden tagja rendelkezne, ám minden családtagra és csak rájuk jellemző, hogy kiválasztható egy olyan ós, amellyel genetikai kapcsolatban állnak. A megfelelő genetikai kapcsolat hiányában még nagyfokú hasonlóság esetén sem számíthat valaki családtagnak (amennyiben a „családtag” nem intézményes, hanem biológiai kategória), és ha a megfelelő genetikai kapcsolat adott, akkor a hasonlóság szinte teljes hiánya sem akadályozza meg, hogy az adott személy a családhoz tartozzon. Hasonló módon a műalkotások osztálya is homogénné tehető, például ha a műalkotás és a szerző viszonyára hivatkozunk. Danto nem emellett érvel, hogy a műalkotás definiálásában szükségképp relációs predikátumnak kell szerepelnie, hanem csak azt állítja, hogy a műalkotások definiálhatatlansága mellett felhozott és a műalkotások közötti felszíni családi hasonlóságok létezésére alapozott érv tarthatatlan.

Gyümölcsöző megoldásnak tűnhet azzal védekezni, hogy a relációs predikátumokat fel tudjuk írni monadikus predikátumok konjunkciójának formájában is, tehát végső soron a relációs predikátumok monadikus predikátumok rövidítései, azaz a relációs predikátumok visszavezethetők monadikus predikátumok együttesre. Ez azonban képtelenség. Míg az elsőrendű predikátumlogika eldönthetetlen (azaz nem létezik olyan univerzális, effektív eljárás, amelynek segítségével, ha adott egy elsőrendű véges formulaosztály és egy ugyanahhoz a

Peter Lamarque – Stein Haugom Olsen (eds.): *Aesthetics and the Philosophy of Art. The Analytic Tradition*. Blackwell, Oxford, 2004, 12–18.

nyelvhez tartozó formula, minden esetben eldönthető lenne, hogy a formula levezethető-e, illetve hogy következik-e a formulaosztályból), addig az egyargumentumú predikátumok elsőrendű logikája eldönthető. Ha igaza lenne a wittgensteiniánus elmélet védelmezőjének, akkor az eldönthetetlen elsőrendű logika visszavezethető lenne annak eldönthető részére.

Danto indirekt bizonyítással is megmutatja, hogy egy relációs predikátumot nem lehet visszavezetni monadikus predikátumok konjunkciójára. Tegyük fel, hogy a *házastárs* kétargumentumú predikátum ekvivalens a *feleség* és a *férj* predikátummal; jelölje *R* a „házastárs”, *F* a „feleség” és *G* a „férj” jelentésű predikátumot. Tegyük fel, hogy tudjuk, Ágnes és Béla házastársak, valamint hogy Cecil és Dénes házastársak; az *a* individuumnév jelölje Ágnest, *b* Bélát, *c* Cecilt és *d* Dénest. A következő formulák adottak tehát:

- (1) $Rab \Leftrightarrow Fa \ \& \ Gb$
- (2) $Rcd \Leftrightarrow Fc \ \& \ Gd$

A két formula összevonható:

- (3) $Rab \ \& \ Rcd \Leftrightarrow (Fa \ \& \ Gb) \ \& \ (Fc \ \& \ Gd)$

A formula jobb oldalán szereplő zárójelek elhagyhatók, és a konjunkció tagjai tetszés szerint csoportosíthatók:

- (4) $Fa \ \& \ Gb \ \& \ Fc \ \& \ Gd \Leftrightarrow Fa \ \& \ Gd \ \& \ Fc \ \& \ Gb$

Ha viszont *Rab* visszavezethető *Fa* & *Gb*-re, akkor az *Fa* & *Gd* is felírható *Rad* alakban, akárcsak az *Fc* & *Gb* *Rcb* alakban, így azt kapjuk, hogy:

- (5) $Rab \ \& \ Rcd \Leftrightarrow Rad \ \& \ Rcb$

ami nyilvánvaló képtelenség. Abból, hogy tudom, hogy Ágnes és Béla, illetve Cecil és Dénes házastársak, nem következhet, hogy Ágnes és Dénes, valamint Cecil és Béla is házastársak. A wittgensteiniánus védekezés nem volt hatásos, a többargumentumú predikátumokat nem lehet egyargumentumú predikátumok konjunkciójára visszavezetni. Relációs predikátumok használatával némely, logikailag nyitottnak tűnő osztály valóban homogénné tehető – például a műalkotások osztálya.

Danto szerint a wittgensteiniánusok téves képet festenek arról, mit jelent egy fogalommal rendelkezni, mit jelent ismerni egy fogalom használatát. Fogalmaink nem a tárgyak felszíni, nem-szükségszerű tulajdonságainak együttjárását rövidítik. Ha kimerítően végigvizsgáljuk a Szabó család összes nagybácsijának külső tulajdonságait (szemszín, hajszín, magasság stb.), induktív általánosítás segítségével nem juthatunk el a „nagybácsinak lenni a Szabó családban” fogalomig, tudniillik van olyan lehetséges világ, amelyben a Szabó család nagybácsijai között még családi hasonlóság sincsen. A felszíni, perceptuális hasonlóság – a tökéletes hasonlóság is, a családi hasonlóság is – csupán esetleges tény. Kizárólag az a beszélő rendelkezik a „nagybácsinak lenni a Szabó családban” fogalommal, aki ismeri a Szabó család nagybácsijait összekötő genetikai kapcsolatot, vagy aki nek a nyelvhasználata egy ilyen beszélő nyelvhasználatára támaszkodik.

A természetes fajtanevek és a tulajdonnevek a dolgokat a dolgok mélyen fekvő, szükségszerű tulajdonságai révén jelölik, szól a Kripke–Putnam-féle externalizmus egyik tétele. Danto elfogadja ezt a tételt, s kiegészítésképpen emellett érvel, hogy a műalkotások esetében a mélyen fekvő tulajdonságok nem anyagszerkezeti-fizikai vagy genetikai tulajdonságok, hanem *reprezentációs* tulajdonságok. A „műalkotás” fogalma, azaz a *műalkotás[nak lenni]* predikátum olyan objektumokra vonatkozik, amelyek meghatározott reprezentációs tulajdonságokkal rendelkeznek, és ezek a reprezentációs tulajdonságok teljességgel függetlenek a műalkotások felszíni, perceptuális tulajdonságaitól. A műalkotások Danto által ajánlott definíciója ezeket a reprezentációs tulajdonságokat rögzíti, mint majd látni fogjuk.⁷ Most azonban vegyük szemügyre a dantói elmélet egyik legkomolyabb riválisát, a művészet intézményes elméletét.

2.2. Az intézményes elmélet

A George Dickie nevéhez fűződő intézményes elmélet⁸ szintén wittgensteiniánus alapokra épül: a „mi a műalkotás?” kérdésre a szabálykövetésre támaszkodó társadalmi gyakorlatok kontextusában kell választ adni. Ha azt szeretnénk megmagyarázni, miért műalkotás az egyik tárgy, és nem az egy másik, nem hivatkozhatunk a műalkotások obskurus, láthatatlan, „felszín alatti” tulajdonságaira (amiként a wittgensteinánusok szerint egy cselekvés magyarázata során nem utalhatunk tapasztalatilag ellenőrizhetetlen, obskurus mentális folyamatokra). Dickie mehökkentően egyszerű választ ad a műalkotásokra vonatkozó kérdésre: az a tárgy műalkotás, amelyet a művészeti világ befolyásos

⁷ Danto tehát azt állítja, hogy a pusztán dolgok azonosságát a dolgok mélyen fekvő fizikai és/vagy genetikai tulajdonságai határozzák meg, a pusztán dolgokra vonatkozó természetes fajtanevek a pusztán dolgokat ezen mélyen fekvő fizikai-genetikai tulajdonságok révén jelölik. Ezzel szemben a reprezentációs természetű dolgok azonosságát a dolgok mélyen fekvő reprezentációs tulajdonságai határozzák meg, és a reprezentációs természetű dolgokra vonatkozó fajtanevek (például: *műalkotás*) a reprezentációs természetű dolgokat ezen mélyen fekvő reprezentációs tulajdonságok révén jelölik. Ez nagyon, talán túlságosan erős állítás. Komoly metafizikai elkötelezettséget jelent, ha elfogadjuk, hogy minden dolognak vannak szükségszerű tulajdonságai, és ezek a szükségszerű tulajdonságok határozzák meg a dolog ontológiai státuszát, ezektől függ, a dolog a létezők melyik rendjéhez tartozik. Ráadásul bizonyítanunk kell, hogy a dolgok mélyen fekvő és felszíni tulajdonságai között nincs egy-az-egyben megfelelés – ha ugyanis egyértelmű megfelelés van a dolgok felszíni, esetleges, illetve mélyen fekvő, szükségszerű tulajdonságai között, akkor felesleges azt állítanunk, hogy a fajtanevek a mélyen fekvő tulajdonságok révén jelölik a dolgokat. Mindezen túl komoly problémát jelent, hogy Danto nem tisztázza, hogyan rendelkezhet egy dolog mélyen fekvő *reprezentációs* tulajdonságokkal. A mélyen fekvő fizikai és genetikai tulajdonságok fogalma intuitíve világos, ám ez a mélyen fekvő reprezentációs tulajdonságok fogalmáról nem mondható el.

⁸ Az intézményes elmélettel kapcsolatban lásd George Dickie: *Art and the Aesthetic. An Institutional Analysis*. Cornell UP, Ithaca and London, 1974; George Dickie: *The New*

tagjai intézményes döntés keretében műalkotásnak nyilvánítanak. A műalkotások és a puszta dolgok közötti különbség nem ontológiai, hanem konvencionális különbség: egy tárgy bizonyos intézményes kontextusokban műalkotás, más intézményes kontextusokban puszta dolog.⁹

Első pillantásra úgy tűnik, az intézményes elmélet képviselőjének nem jelent problémát a megkülönböztethetetlen párdarabok gondolatkísérlete. Az a vörös négyzet műalkotás, amelyet a gondolatkísérletben szereplő galériatulajdonos hajlandó kiállítani; J. művét nem azért fogadja el, mert a többi kiállított vörös négyzethez hasonlatosan az is rendelkezik bizonyos, szemmel nem látható tulajdonságokkal, hanem azért, mert egyszerűen így döntött – más galériatulajdonos más időben talán másként döntene.

Danto számára ez a magyarázat nem meggyőző. Lehet, hogy az intézményes elmélet szociológiailag adekvát, és valóban a művészeti világ befolyásos tagjainak döntésétől függ, az átlagos művészet-fogyasztók elfogadják-e egy tárgyat műalkotásnak. Ez azonban nem érinti a filozófiai probléma lényegét, tudniillik hogy mi a különbség a műalkotások és a puszta dolgok között. A műalkotásnak tekintett dolgok valamivel kiérdemelték a *műalkotás* predikátumot. Ha nem határozzuk meg, milyennek kell lennie a tárgynak ahhoz, hogy a művészeti világ intézményei műalkotásnak nyilváníthassák, tulajdonképpen azt állítjuk, hogy a művészeti világ befolyásos tagjai önkényesen döntenek. Ha viszont meghatározzuk (mint teszi ezt Dickie is: szerinte csak abból a tárgyból válhat műalkotás, amely „az értékelés várományosa”, azaz olyan dolog, amely képes esztétikai reakciót kiváltani belőlünk), akkor egy másik művészetelmélethez jutunk (Dickie például a pszichikai távolság elméletéhez). Ha a dolgot meghatározott tulajdonságai teszik alkalmassá arra, hogy a művészeti világ műalkotásnak nyilvánítsa, akkor a művészetfilozófus számára ezek a tulajdonságok az érdekesek, nem pedig az a tény, hogy a keresett tulajdonságokkal rendelkező tárgyak nem válnak automatikusan műalkotássá, hanem ehhez még intézményes döntésre is szükség van.

Mindazonáltal Danto nem cáfolja meg az intézményes elméletet. Danto ellenfelei abból indulnak ki, hogy a filozófusnak távol kell magát tartania a műalkotások és a puszta dolgok közötti ontológiai különbségekre vonatkozó és más ehhez hasonló metafizikai kijelentésektől – Danto ennek az ellenkezőjét állítja, de nem érvel állítása mellett. Az, hogy a művészeti világ befolyásos tagjainak önkényes döntése tesz egy dolgot műalkotássá, abszurd kijelentésnek tűnhet Danto számára, de egészen biztosan nem az egy markánsan anti-esszencialista filozófus nézőpontjából. A művészetről gondolkodva az analitikus filo-

Institutional Theory of Art. In Peter Lamarque – Stein Haugom Olsen (eds.): *Aesthetics and the Philosophy of Art. The Analytic Tradition*. Id. kiad. 47-54.

⁹ A művészet intézményes elméletének számtalan változata ismert, ezek közül például komoly karriert futott be Stanley Fish „értelmező közösség” elmélete. Ezzel kapcsolatban lásd Stanley Fish: *Is There A Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Harvard UP, Cambridge, Massachusetts – London, 1980. A magyar nyelvű szakirodalomból lásd Kálmán C. György (szerk.): *Az értelmező közösségek elmélete*. Balassi Kiadó, Budapest, 2001.

zófusok többféle irányba indulhatnak el: míg *A közbely színeváltozása* szubsztantív művészetfilozófiai elméletet fejt ki, addig az intézményes elmélet az egyik leghíresebb anti-esszencialista művészet-konceptió – hogy melyik irányt választjuk, ontológiai és módszertani elkötelezettségeinktől függ.

2.3. A pszichikai távolság elmélete és az affektív művészetelmélet

A pszichikai távolság elmélete szerint a műalkotásokat a velük szemben felvett beállítódásunk definiálja: az a dolog műalkotás, amelyhez esztétikai módon viszonyulunk. Az esztétikai beállítódás pszichikai távolságot teremt; a műalkotást mintegy érdek nélkül, önmagáért szemléljük.

A pszichikai távolság elmélete komoly múltra tekinthet vissza – Danto Kantot tartja az elmélet szülőatyjának –, s számtalan problémát vet fel. Az elmélet képviselőjének, ha nem akarja, hogy az elmélete vagy maga a művészet etikai jellegű támadások célpontjává váljon, meg kell határoznia azokat az eseteket, amelyekben az esztétikai beállítódás morálisan nem helyénvaló (például egy kivégzésben nem gyönyörködhetünk). Ám számunkra mindez most nem érdekes, mert első pillantásra is világos, hogy az elmélet segítségével nem vagyunk képesek magyarázatot adni a megkülönböztethetetlen párdarabok jelenségére. Miért műalkotás a *Vörös terítő*, és pusztán dolog a vörös festékkel alapozott vászon, ha egyszer mindkettőhöz ugyanolyan módon viszonyulhatunk esztétikailag? Ha ugyanúgy tarthatok esztétikai távolságot a két *Red Square*-től, ugyan miért különböző műalkotások?

Másrészt hiába is finomítanánk a definíciót – mondjuk a következőképp: az a dolog műalkotás, amellyel szemben *kizárólag* az esztétikai beállítódás helyénvaló –, menthetetlenül hiányos meghatározást kapnánk. Talán vannak olyan művészettörténeti korszakok, amelyekben ez a definíció érvényes volt, ám egészen biztos, hogy számtalan, ma is remekműként tisztelt szöveg, zenemű születése társadalmi és politikai, nem pedig tisztán esztétikai célokat szolgált. A pszichikai távolság elmélete korlátozott érvényű, mert az elmélet segítségével kidolgozott művészetfogalom legjobb esetben is csupán bizonyos korok művészetfogalmának felel meg (bár nehéz megmondani, pontosan mely művészettörténeti korszakokról lehet szó), mi azonban olyan definíciót keresünk, amely az összes létező és lehetséges műalkotásra érvényes.

Danto természetesen nem tagadja, hogy létezik esztétikai reakció. Abban a kérdésben nem kíván állást foglalni, hogy vajon az esztétikai reakció egyfajta velünk született esztétikai érzék, szépérzék működésének eredménye-e. Azt viszont határozottan állítja, hogy lényeges különbség áll fenn a műalkotásokra és a nem-műalkotásokra adott esztétikai reakció között. A műalkotásokra adott esztétikai reakciónak fogalmi közvetítésre van szüksége, bonyolult kognitív folyamatot előfeltételez (ezt a folyamatot Danto *értelmezés*nek nevezi; az értelmezésről később részletesen szót ejtek majd), a nem-műalkotásokra adott esztétikai reakció viszont nem ilyen.

Az affektív művészetelmélet valójában csupán a taxonómia kedvéért kerül szóba *A közbely színeváltozásának* oldalain, hiszen már a kezdetek kezdetén vilá-

gos, hogy az elmélet gyakorlatilag teljesen irreleváns Danto számára. Az affektív művészetelmélet értelmében a műalkotás a szerző érzéseit, érzelmeit fejezi ki, valamint azok okozata. A fő ellenvetés szerint az elmélet segítségével ugyan különbséget lehet tenni a kiállításunkon látható vörös négyzetek között (hisz feltehetőleg mindegyik más és más érzelmet fejez ki), de elmosódik a különbség a műalkotások és az érzelmkifejezés egyéb jelei között. A könnycsepp ugyanúgy szomorúságot fejez ki, és ugyanúgy a „szerző” szomorúságának okozata, mint az elmélet értelmében egy szomorú műalkotás. (Meggfontolandó, Danto ellenvetése nem semlegesíthető-e a Grice által bevezetett *természetes jelentés* és *konvencionális jelentés* fogalmak segítségével. A műalkotások, feltehetőleg kivétel nélkül, nyelvi, azaz nem-természetes, konvencionális jelentést fejeznek ki, míg a könnyezés természetesen jelent szomorúságot, éppúgy, ahogy a fatörzs évyűrűi természetesen jelentik a fa életkorát. A fogalmi finomítás nem segít: a műalkotások és az érzelmet konvencionálisan kifejező jelek közötti különbség továbbra sem vált világossá.)

2.4. A mimetikus elmélet

A mimetikus művészetelmélet értelmében a művész feladata a valóság utánzása. Ez a feladat nem egyszerű, hisz a művésznek olyan tárgyakat kell létrehoznia, amelyek különböző ingerek révén pontosan ugyanazokat az élményeket váltják ki a befogadóból, mint a valóságos dolgok. Pontosabban szólva mégsem tökéletesen ugyanazokat az élményeket: a mimetikus elmélet szerint a műalkotások élvezetének két kognitív előfeltétele van: a befogadónak tudnia kell, hogy utánzáttal áll szemben, valamint elegendő információval kell rendelkeznie az utánzott dologgal kapcsolatban. (Akkor okoz esztétikai élvezetet, hogy egy színész a varjú hangját utánozza, ha tudom, hogy a hangot nem egy varjú adja ki, hanem egy színész, és ha tudom, milyen a varjúkárogás.)

A mimetikus elméletnek számtalan változata ismert, s ezek elsősorban abban különböznek egymástól, hogy más és más értelemben használják az *utánzás* fogalmát. Danto ellenfele a mimetikus elmélet talán legegyszerűbb variánsa (nevezzük ezt ME_0 -nak), amelyet ebben a formájában feltehetőleg egyetlen művészetfilozófus sem vallott magáénak: az utánzás tökéletes hasonlóságon alapul – egy dolog, esemény utánzata a dolog, esemény hasonmása. A művész azáltal utánozza a valóság meghatározott részleteit, hogy mintegy tükröt tart a valóság elé, azaz létrehozza a valóságos dolgok, események lehetőség szerint minél tökéletesebb hasonmásait. (Az ME_0 a filozófiatörténet során elsőként Platón dialógusaiban jelenik meg, s már ezekben is élénk kritika tárgya. Danto, oly sok filozófushoz hasonlóan, nagyban támaszkodik Szókratész bíráló megjegyzéseire.)

Az ME_0 Danto szerint tarthatatlan. Elsősorban azért, mert az utánzás nem alapulhat a hasonlóságon. Kizárólag a hasonlóságra hivatkozva nem magyarázhatjuk az utánzást. A hasonlósági reláció és az utánzás-reláció teljesen különböző típusú relációk. A hasonlóság szimmetrikus (ha egy tojás hasonlít a másikra, a másik tojás is hasonlít az egyikre), az utánzás aszimmetrikus (a *Mona Lisa* utánozza Mona Lisát, de Mona Lisa nem utánozza a *Mona Lisát*). A hasonlóság tranzitív (ha Descartes hasonlít Spinozára, és Spinoza hasonlít Locke-ra, akkor

Descartes is hasonlít Locke-ra¹⁰), az utánzás intranzitív (a transzvesztitát utánzó színész nem nőt utánoz). Végül a hasonlóság reflexív (minden dolog hasonlít önmagára), ám az utánzás jellemzően irreflexív (senki nem utánozza önmagát).

A hasonlósági és az utánzás-reláció alapvetően különböznek egymástól, az utóbbi ugyanis *szemantikai* reláció. Az utánzat *reprezentálja* az eredetit, a reprezentációt viszont még a képi reprezentáció esetében is csak részlegesen magyarázhatjuk a hasonlósággal.¹¹ A puszta hasonlóság nem tesz egy dolgot egy másik reprezentációjává (láttuk, az egyik tojás nem reprezentálja a másikat); egy dolog reprezentálhat egy másikat anélkül is, hogy akárcsak minimálisan hasonlítana hozzá – triviális példa a nem-képi természetű nyelvi reprezentáció. A hasonlóság sem nem szükséges, sem nem elégséges feltétele a reprezentációnak. Mindazonáltal lehetséges lenne, hogy az utánzás olyan speciális változata a reprezentációnak, amelynek a hasonlóság szükséges és önmagában elégséges feltétele? Ebben az értelemben tehát a műalkotás olyan reprezentáció lenne, amely tökéletesen hasonlít a reprezentált dologhoz. Ám a definíció nem működik, láttuk, a hasonlóság nem csupán a reprezentációnak, hanem még a reprezentáció speciális változatának, az utánzásnak sem lehet önmagában elégséges feltétele.

Viszont lehet-e szükséges feltétele? Danto a kérdésre nemmel felel. Nem kizárólag a szemantikai értelemben igaz utánzatok utánzatok, léteznek szemantikai értelemben hamis utánzatok is: *a* szemantikai értelemben igaz utánzata *b*-nek, ha *a* *b*-t utánozza, és

- (1) *b* létezik,
- (2) *a* és *b* oksági kapcsolatban vannak (*b* szerepet kap *a* magyarázatában),
- (3) *a* hasonlít *b*-re.

Ha a három feltétel közül (1) vagy (3) nem teljesül, *a* szemantikai értelemben hamis utánzata *b*-nek. Ám ezt az esetet meg kell különböztetnünk attól az esettől, amikor nem utánzattal állunk szemben. Ilyenkor hiányzik a megfelelő oksági kapcsolat a dolog és a feltételezett eredeti között (azaz (2) nem teljesül) – a látszólag egy speciális mozgást utánzó, ám valójában önkéntelen kézmozdulatokra, vagy hangyák által hagyott, karikatúrának látszó nyomokra stb. leíró értelemben hamis az *utánzat* predikátum. Csak leíró értelemben igaz utánzatok lehetnek szemantikai értelemben igaz vagy hamis utánzatok – egyszerűbben fogalmazva: csak a valódi utánzatok lehetnek igaz vagy hamis utánzatok.

Nincs okunk a szemantikailag hamis utánzatokat kizárni az utánzatok közül. Ha viszont ez így van, akkor a hasonlóság még csak szükséges feltétele sem lehet az utánzásnak. Mint ahogy az sem szükséges feltétele, hogy legyen az utánzatnak eredetije. Ha viszont egy dolog utánzat lehet akkor is, ha nincs ere-

¹⁰ A hasonlóság tranzitivitása persze vitatható. A hasonlóság tranzitivitását feltételezve könnyen egyfajta perceptuális szóritész-paradoxonhoz juthatunk: ha egymástól csak kis mértékben eltérő tárgyak kellőképp sok elemből álló sorozatát vesszük, megeshet, hogy a kezdő és a záró elem a legkevésbé sem hasonlít majd egymásra.

¹¹ Ezzel kapcsolatban lásd Farkas Katalin – Kelemen János: *Nyelvfilozófia*. Áron Kiadó, Budapest, 2002, 211–212.

detije (azaz ha (1) nem teljesül), tehát ha az utáncat fogalma analitikusan nem tartalmazza, hogy léteznie kell az utáncat eredetijének, akkor az utáncatok kapcsán is érdemes támaszkodnunk a *jelentés* és a *jelöllet* fregei megkülönböztetésére: az aktuális világbeli eredetivel nem rendelkező utáncatok nem értelmetlenek, csupán nincs jelölletük. (Ha azt állítanánk, hogy az utáncatok egyetlen releváns szemantikai tulajdonsága, hogy valamit utáncznak, akkor az eredeti nélküli utáncatokat értelmetlennek kellene tartanunk, ám ez ellentmondani látszik az intuíciónknak, hisz különbséget érzünk az önkéntelen mozdulatsorozat és a kentaurt utánczó ember gesztusai között.) A szemantikailag hamis utáncatok egyik osztályába tehát olyan reprezentációk tartoznak, amelyek nem hasonlítanak az eredetijükre, a szemantikailag hamis utáncatok másik osztályába viszont olyanok, amelyeknek nincsen aktuális világbeli jelölletük.¹² A két osztálynak vannak közös elemei: elképzelhető, hogy az utáncat nem hasonlít a csupán bizonyos lehetséges világokban létező eredetijéhez.

Danto azt állítja, hogy az utáncásra éppen olyan sikerrel alkalmazhatók a centrális szemantikai fogalmak, mint a reprezentációk más típusaira. Az utáncat *tárgya* – fregei terminológiával: jelölete – az utánczott dolog (például egy kutya); az utáncat *tartalma* a sajátos módon utánczott dolog (a valamilyennek láttatott kutya); az utánczás tartalmát pedig az utánczás módja – a fregei jelentés – határozza meg.

Egészen biztos, hogy a műalkotás szemantikai szerkezettel rendelkező reprezentáció, tehát a keresett definícióban a reprezentációnak kell fajfogalomként szerepelnie. Azonban azzal, hogy a műalkotásokat az utáncatokkal azonosítjuk, vagy nem mondunk többet annál a triviális, de fontos állításnál, hogy a műalkotás reprezentáció (ez lenne az ME_1 : műalkotás =_{df.} leíró értelemben igaz utáncat), vagy erősen ellentmondunk az intuíciónknak (ME_0 : műalkotás =_{df.} szemantikailag igaz utáncat). ME_0 szerint a *műalkotás[nek lenni]* predikátum alkalmazásának egyenként szükséges és együtt elégséges feltétele, hogy a szóban forgó dolognak legyen eredetije, oksági kapcsolatban álljon az eredetivel, és hasonlítson az eredetire – ám a definíció értelmében több ezer éven keresztül műalkotásnak tekintett tárgyakat kell kizárnunk a műalkotások köréből, viszont műalkotásnak kell elismernünk például a tükörképeket. Az ME_0 műalkotás-definíciója nem általános, ezért céljainknak nem felel meg. (Ráadásul nem világos, hogy a definíció hogyan alkalmazható a szépirodalmi szövegekre, hiszen a hasonlóság fogalma elsősorban a képi reprezentációval kapcsolatban használható sikeresen. Az ábrázolt világ és a szerző vagy a befogadó aktuális világa közötti hasonlósági viszonyok leírása enyhén szólva nem tűnik triviális feladatnak.) Az ME_1 sem szolgál megfelelő műalkotás-definícióval, mivel az elmélet segítségével csak annyit tudunk meg a műalkotásról, hogy a műalkotás reprezentáció – ám ezt a meghatározást mindenképpen szűkíteniünk kell, mert abszurd lenne azt állítani, hogy a világ összes reprezentációja műalkotás.

¹² Ezen a ponton azonban súlyos problémával találjuk magunkat szemben. Ha a reprezentációnak szükséges feltétele, hogy megfelelő oksági kapcsolat álljon fenn a reprezentáló és a reprezentált dolog között, akkor hogyan reprezentálhat egy dolog bármit, ha történetesen nincs aktuális világbeli jelölete? Danto ezt a problémát nem tárgyalja.

Danto egy másik módon is megpróbálja cáfolni az ME_0 -t. Az elmélet értelmében a művész célja: tükörképeket alkotni – azaz a művész arra törekszik, hogy a befogadó ne vegye észre, hogy nem valódi dolgokkal, hanem azok utánzataival van dolga. (Természetesen a befogadónak ezzel a ténnyel *előzetesen* tisztában kell lennie, hisz máskülönben nem esztétikai élvezetben van része, hanem illúzió áldozatává válik.) A befogadó nem észlelheti, hogy reprezentációt lát, azaz hogy az utánzat reprezentál. Az ME_0 ezzel a kikötéssel a műalkotásokat a műalkotások tartalmára redukálja: a befogadó reakciója a műalkotás tartalmára adott reakció. Danto *A közbély színváltozásában* a reprezentálás módját – kissé megtévesztő módon – *médiumnak* nevezi, és azt állítja, az ME_0 szerint a művésznek a médium láthatatlanságára kell törekednie. Ha a befogadó nem veszi észre, hogy a műalkotás sajátos módon reprezentálja a tárgyát, akkor nem érzi úgy, hogy utánzattal van dolga.

A hétköznapi esztétikai nyelvhasználat elemzése azonban nem támasztja alá az elméletet. Az ME_0 szerint csak akkor állíthatjuk egy műalkotásról, hogy a műalkotás szép, ha a műalkotás tartalmáról is igaz ez az állítás, azaz bármely F predikátumra igaz, hogy

$$F_m \rightarrow F_t$$

ahol m egy műalkotásnak és t a műalkotás tartalmának felel meg. Ez az univerzális feltétel azonban szinte sohasem teljesül. A *virágokról szóló értelmű rajzok* nem feltétlenül *értelmű virágokról szóló rajzok*, az esztétikai predikátumok zöme nem vihető át a műalkotások tartalmára. (Danto szerint valószínűleg az tévesztette meg a művészetfilozófusokat, hogy az egyik legfontosabb esztétikai predikátum, a *szép* esetében működni látszik az univerzális kondicionális – bár ez sem egyértelmű, hiszen lehet esztétikai értelemben szép egy olyan festmény, amely borzalmas jelenetet ábrázol.) Hétköznapi esztétikai szókincsünk olyan predikátumokból áll, amelyeket nem-esztétikai kontextusban is használunk, ám amelyek esztétikai kontextusban mást fejeznek ki, más tulajdonságot jelölnek, mint nem-esztétikai kontextusban. Ez a különbség egyértelműen arra utal, hogy az esztétikai predikátumok nem elsősorban a műalkotások tartalmával, hanem a reprezentálás módjával állnak kapcsolatban. Ráadásul az ME_0 segítségével képtelenek vagyunk számot adni a műalkotások azon tulajdonságairól, amelyeknek nincs közvetlen reprezentáló funkciójuk (például a rímekről), tehát azokról a tulajdonságokról, amelyek ismét csak a reprezentálás módjához tartoznak, nem pedig a reprezentáció tartalmához vagy a reprezentált dologhoz.

Harmadrészt a mimetikus elmélet végső soron visszavezethető az intézményes-konvencionális elméletre. A művészetelmélet a gyakorlatban nem ragaszkodhat ahhoz, hogy az utánzat és az eredeti között tökéletes hasonlóságnak kell lennie, mert így a tükörképeken kívül egyéb tárgyak nem léphetnek be a művészet világába. Ha viszont az elmélet csak a nagyfokú hasonlóságot írja elő, döntő szerep hárul a konvenciókra: hogy milyen tekintetben kell a műalkotásnak hasonlítani az ábrázolt dologra, azaz hogy a nézők milyen eltéréseket hajlandók elfogadni a műalkotás és az ábrázolt dolog között, mindenkor konvencionális döntések eredménye. Az egyik kor elfogadott művészetfogalma lehetővé teszi, hogy a színpadon a szereplők versben beszéljenek, és ezt az intézményes világ

döntéseit tisztelő befogadó nem érzi a valóság megsértésének, a másik kor művészet-fogalma viszont nem teszi lehetővé. A *valóságosság* relációs predikátum: egy dolog csak meghatározott konvenciókhoz viszonyítva lehet valóságos.

A mimetikus elméletnek létezik egy további változata is, amely alapvetően különbözik az ME_0 -tól és az ME_1 -től. Az ME_2 értelmében a műalkotás a valóság utánzása, még hozzá abban az értelemben, hogy a műalkotás a mindenkori befogadóról szól. A műalkotás az önmegismerés eszköze: nem az aktuális világbeli dolgok tükörképe, hanem olyan tükör, amelybe bepillantva a befogadó önmagát látja. Danto azt állítja, hogy az ME_2 a műalkotások egyik legfontosabb funkciójára hívja fel a figyelmünket, de nem ad általános műalkotás-definíciót. Nem igaz, hogy kizárólag a műalkotások segíthetik önmegismerésünket, és nem igaz, hogy minden esetben, amikor műalkotással találkozunk, annak segítségével önmagunkat próbáljuk megismerni. (Mindazonáltal Danto elméletében nagy szerepet játszik majd ez a gondolat, hamarosan meglátjuk, milyen módon.)

3. A műalkotás definíciója

Danto elmélete szerint a műalkotás reprezentáció, még hozzá sajátos típusú reprezentáció. A műalkotás, szemben a pusztá reprezentációkkal, oly módon reprezentál, hogy a műalkotás nem specifikálható kimerítően azáltal, hogy kimerítően specifikáljuk, mi az, ami sajátos módon reprezentálva van. Ha meghatározuk egy pusztá reprezentáció tárgyát, tartalmát, a reprezentálás sajátos módját (azaz ha kimerítően specifikálom, mi az, ami sajátos módon reprezentálva van), a pusztá reprezentáció minden szemantikailag releváns jellemzőjéről beszámoltunk. Ezzel szemben a műalkotás olyan reprezentáció, amelynél a sajátos módon reprezentált tárgynak és a reprezentálás módjának a meghatározásával még nem soroltuk fel a reprezentáció összes releváns szemantikai jellemzőjét. Mit jelent ez?

Világítsuk meg Danto állítását egy újabb gondolat kísérlettel, amelyben ezúttal egy pusztá reprezentáció és egy műalkotás szerepel. Képzeljünk el Truman Capote *Hidegvérrel* című regényének mintájára egy olyan műalkotást, rövid elbeszélést, amely a korabeli bűnügyi tudósítások nyelvén számol be egy gyilkosságról, és képzeljünk el egy valódi bűnügyi tudósítást, amely szóról-szóra megegyezik az elbeszéléssel. A két reprezentáció tartalma megegyezik, úgyhogy azt a (különbön sem gyümölcsöző) megoldást kizárhatjuk, hogy a műalkotások és a pusztá reprezentációk tartalmukban különböznenek. Nincs speciális művészeti tartalom; azzal a tartalommal, amellyel egy pusztá reprezentáció rendelkezik, rendelkezhet egy műalkotás is, és fordítva. (Ésszerű elvetni, hogy a műalkotások és a pusztá reprezentációk tartalmukban különböznenek: ha a műalkotásokat tartalmukra redukáljuk, valóban nem érthető, mi szükségünk van művészetre.)

Ha a két szöveg - a rövid elbeszélés és a bűnügyi tudósítás - szemantikai tartalma azonos, miért műalkotás az egyik, és miért pusztá reprezentáció a másik? Danto válasza: azért, mert a művész tudatosan stilisztikai eszközként használja a hírlapi történet formáját. A művész azzal a móddal, ahogyan a pusztá reprezentáció reprezentálja a tartalmát, valamit mond arról, ahogyan ez a tartalom reprezentálva van. (Ebben az esetben körülbelül azt mondja, hogy hétköznapi, banális

ügyeinkről ilyen közhelyes és hatásvadász nyelven beszélünk.) A műalkotás azzal, hogy egy puszta reprezentáció, jelesül egy bűnügyi tudósítás formáját választja, mond valamit erről a formáról. A puszta reprezentáció valamilyen módon reprezentál egy dolgot, tényállást, a műalkotás viszont a reprezentálás módjával is mond valamit a sajátosan reprezentált dologról, tényállásról.

Természetesen Danto nem azt állítja, hogy minden műalkotás egy puszta reprezentáció formáját választja, hiszen ez csupán meghatározott műalkotásokra igaz. Ezzel szemben azt állítja, hogy a műalkotások esetében sajátos szemantikai szerepe van annak a viszonyoknak, amely a tartalom és a reprezentálás módja között áll fenn. Hogyan ragadható meg ez a sajátos szemantikai viszony?

Danto a *kifejezés* Nelson Goodman által bevezetett fogalmára¹³ támaszkodva alkotja meg a műalkotás definícióját:

műalkotás =_{df.} olyan reprezentáció, amely kifejez valamit a tartalmáról,

ahol a kifejezés a metaforikus példázás szinonimája. Mit jelent, hogy egy dolog metaforikusan példáz valamit?

Először vizsgáljuk meg az egyszerű példázó reprezentációkat. A példázás a reprezentáció egyik alapvető esete: egy osztályból kiemeljük annak egyik elemét, hogy a kiemelt elemmel jelöljük magát az osztályt, még hozzá azáltal, hogy a kiemelt elem tipikus tagja az osztálynak, mert rendelkezik az osztályhoz tartozást meghatározó tulajdonságokkal. (Piacon járva találkozunk egy kofával, aki az almásládából kiemel egy szép pirosposzsgás almát, ezzel jelölve a nála kapható almák osztályát.) Tehát: *a* példázva reprezentálja *b*-t akkor és csak akkor, ha

- (1) *a* és *b* ugyanazt a predikátumot instanciálják,
- (2) *a* *b*-t jelöli,
- (3) mert (1) igaz.

Danto hozzáteszi, hogy lényegi szemantikai különbség áll fenn a példázó reprezentációk és a reprezentáció egyéb formái között: a példázó reprezentációk nem lehetnek üresek. Ha fel tudok mutatni egy dolgot, amely a dolgok azon osztályát jelöli, amelyhez a felmutatott dolog tartozik, akkor egészen biztosan létezik a reprezentált osztály, legfeljebb egyelemű, és csupán a felmutatott elem tartozik hozzá. A példázó reprezentáció nem lehet üres, hisz a reprezentált osztály létezik, és így nem lehet hamis sem - (1) is mindenképp teljesül, mivel az osztályt épp a kiemelt dolog által instanciált predikátumok révén definiáljuk.

Másodjára vizsgáljuk meg a metafora fogalmát. Danto metafora-elemzése két részre bomlik, Danto két erős állítást fogalmaz meg: a metafora egyrészt *retorikus ellipszist* foglal magában, másrészt *intenzionális kontextust* teremt.

A retorikai ellipsziszre épülő retorikai eszközök alapesete a hiányos szillogizmus, az enthüméma. Az enthüméma hatásos eszköz: a szónok hiányos szillogisztikus következtetést tár a hallgatók elé, amelyet a hallgatók egészítenek ki magukban (hol az egyik vagy másik premisszával, hol a konklúzióval), s ezáltal

¹³ Nelson Goodman: *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*. Hackett Publishing Co., Inc., Indianapolis-Cambridge, 1976, 85-95.

úgy érzik, mintha a következtetés bennük született volna meg, vagy legalábbis mintha a szónokkal együtt jutottak volna a konklúzióhoz. Nem maradnak passzív befogadók, hanem aktívan részt vesznek álláspontjuk kialakításában. A metafora szintén retorikai ellipszisre épül. Ha azt a metaforát halljuk, hogy *Béla egy oroszlán*, a befogadónak kell kapcsolatot teremtenie Béla és az oroszlán között, a befogadónak kell megtalálnia a közvetítő fogalmat (jelen esetben például a bátorság fogalmát).

Az intenzionális kontextus formális szemantikai, logikai fogalom. Az intenzió, akárcsak az extenzió, a vizsgált nyelven megalkotható kifejezések szemantikai értéke. Az extenzió nagyjából a fregei jelöltnak felel meg, míg az intenzió többé-kevésbé azonosítható a fregei jelentéssel. Extenzionális egy összetett kifejezés, ha az összetett kifejezés extenziója kiszámítható az összetevő kifejezések extenziója és az összetétel módja alapján (ez a jelöletekre kimondott kompozicionalitási elv). A tulajdonnevek extenziója a tulajdonnevek által jelölt objektum, a predikátumok extenziója a predikátumnak megfelelő tulajdonsággal rendelkező objektumok osztálya, a mondatok extenziója a mondatok igazságértéke. A jelöletekre kimondott kompozicionalitási elv értelmében tehát a mondatok igazságértéke extenzionális kontextusban kiszámítható a mondatban szereplő tulajdonnevek és predikátumok extenziójának, valamint a mondatban szereplő extenzionális mondatfunktorok (*és, nem, vagy, ha-akkor* stb.) használati szabályainak segítségével. Az extenzionális kontextusokban szereplő összetett kifejezésekben a koextenzív, tehát azonos jelölletű összetevő kifejezések felcserélhetők egymással anélkül, hogy az összetett kifejezés extenziója megváltozna (lásd *salve veritate*, azaz igazságmegőrző felcserélhetőség). Például ha igaz, hogy

Kertész Imre kapta 2002-ben az irodalmi Nobel-díjat,

valamint a *Kertész Imre és a „Sorstalanság” szerzője* azonos extenziójú kifejezések, akkor

A *Sorstalanság* szerzője kapta 2002-ben az irodalmi Nobel-díjat

mondat is igaz lesz. Továbbá az extenzionális kontextusokban érvényes az egzisztenciális generalizáció, azaz *Fa*-ból következik, hogy $\exists x(Fx)$, ahol *F* egyargumentumú predikátum, *a* tulajdonnév és *x* változó.¹⁴ Például ha igaz, hogy

Béla elesett az utcán,

akkor szintén igaz, hogy

van valaki, aki elesett az utcán.

Az intenzionális kontextusok onnan ismerhetők fel, hogy vagy a *salve veritate* felcserélhetőség, vagy az egzisztenciális generalizáció nem érvényes ben-

¹⁴ Természetesen az egzisztenciális generalizáció az extenzionális kontextusokban többargumentumú predikátumokat tartalmazó formulák esetében is érvényes. Abból, hogy *Rómeó szereti Júliát*, következik, hogy *van valaki, aki szereti Júliát*, valamint hogy *Rómeó szeret valakit*, továbbá hogy *van valaki, aki szeret valakit*.

nük. Tipikus intenzionális kontextus a propozicionális attitűd-igékkel (*azt hiszi, hogy..., úgy tudja, hogy..., arra gondol, hogy...* stb.) bevezetett alárendelő mondat. Hiába igaz, hogy Kertész Imre azonos a *Sorstalanság* szerzőjével, a

Béla úgy tudja, hogy Kertész Imre kapta 2002-ben az irodalmi Nobel-díjat mondatban a *Kertész Imre* tulajdonnév nem cserélhető fel a „*Sorstalanság*” szerzője határozott leírással úgy, hogy a mondat igazságértéke változatlan maradjon, mert elképzelhető, hogy Béla nem tudja, hogy Kertész Imre írta a *Sorstalanság*-ot. Ugyanígy abból a mondatból, hogy

Vladimir és Estragon azt hiszik, hogy valaki megérkezett,

nem következik, hogy van valaki, akiről Vladimir és Estragon azt hiszik, hogy megérkezett. Nem csupán a propozicionális attitűd-igékkel bevezetett alárendelő mondatok képeznek intenzionális kontextust, a modális szavakat (*szükség-szerű, lehetséges* stb.) tartalmazó mondatok is ilyenek.

Danto – tanítványára, Josef Sternre hivatkozva – azt állítja, hogy a metaforák intenzionális kontextust teremtenek, ugyanis a metaforát tartalmazó mondatokban nem érvényes a *salve veritate* felcserélhetőség. Ha metaforikusan igaz, hogy

Júlia a Nap,

márpedig Rómeó közlése alapján úgy tűnik, igaz, az az állítás már nem lesz hasonlóképp igaz, hogy

Júlia forró gázokból álló test, a Naprendszer középpontja.

A metaforikus mondatok összetevő kifejezései nem felcserélhetőek velük koextenzív kifejezésekkel.

Miért fontos Danto számára az intenzionalitás fogalma? Miért érdekes az a felfedezés, hogy a modális kifejezéseket tartalmazó és a propozicionális attitűdöket kifejező mondatok mellett a metaforát tartalmazó mondatok is intenzionálisak? Azért, mert Danto – nem csekély filozófiai ambícióról téve tanúbizonyságot – az intenzionalitás általános magyarázatára tesz kísérletet. Szerinte az intenzionális mondatokat az jellemzi, hogy ezek a mondatok speciális igazságfeltételekkel rendelkeznek. Az intenzionális mondatokban szereplő kifejezések nem közvetlenül arra vonatkoznak, amire extenzionális kontextusban vonatkozni szoktak (a nevek individuumokra, a predikátumok individuum-osztályokra, a mondatok igazságértékekre), hanem arra a formára, amelyben a megjelölt dolgok reprezentálva vannak. Magyarul, az intenzionális mondatok igazságfeltételei között vannak olyan feltételek is, amelyek nyelvi formára, reprezentációs módra utalnak.¹⁵ Az ilyen mondatok nem csupán a világ egy adott állapotáról szólnak, hanem arról a módról is, ahogyan ez a világalapot reprezentálva van – akárcsak a műalkotások.

¹⁵ Frege terminológiájával: egy mondat közvetett jelölete a szokásos jelentése. A *hogy*-gyal bevezetett alanyi alárendelt mellékmondatok nem igazságértéket jelölnek, hanem a jelentésüket jelölik.

Foglaljuk össze Danto elemzésének eredményét. A műalkotások, szemben a pusztá reprezentációkkal, nem csupán sajátos módon reprezentálják a tárgyakat, hanem kifejeznek valamit sajátos módon reprezentált tárgyuokról, továbbá azt a módot is reprezentálják, ahogy a tárgyakat reprezentálják. A kifejezés metaforikus példázás: a befogadónak meg kell találnia azt a közvetítő elemet, amelynek révén a műalkotás metaforikusan példáz valamit. A műalkotás így-és-így reprezentálja a tárgyat – és azáltal, hogy így-és-így reprezentálja, metaforikusan ilyennek-és-ilyennek mutatja. Az olvasó feladata: megtalálni azt a közvetítő elemet, amelynek révén eljuthat az így-és-így ábrázolt tárgytól az ilyennek-és-ilyennek mutatott tárgyig. A gondolatkísérletben szereplő elbeszélés bűnügyi tudósítás formájában reprezentál egy gyilkosságot, amelynek révén hétköznapi életünket reprezentálja példázva, s a metaforikus összekötő kapocs (mondjuk) a banalitás: hétköznapi életünk éppoly banális, mint az elmesélt gyilkossági történet – ám a szerző a banalitást nem állítja a gyilkosságról és ezáltal hétköznapi életünkről, hanem olyan irodalmi formát választ, amelyben a gyilkosság kis-szerű, közhelyes, banális esetként tűnik fel számunkra.

Annak, hogy a műalkotás metaforikus természetű, azaz retorikus ellipszisre épül és intenzionális kontextus, számtalan következménye van. A műalkotást nem helyettesítheti a parafrázisa: hiába írjuk le pontosan a reprezentáció tartalmát és módját, a leírás nem őrizi meg a műalkotás eredeti retorikai erejét. Arról nem is beszélve, hogy a metaforákat nem lehet összefoglalni, hisz a metaforikus mondat intenzionális kontextus, ezért a metaforát összefoglaló, koextenzív helyettesítésen alapuló mondat igazságértéke különbözhet a metaforikus mondatétól. Másrészt, a műben foglalt metaforák értelmezéséhez ismernünk kell a műalkotás keletkezésének történeti kontextusát. Láttuk, a perceptuális tulajdonságok alapján megkülönböztethetetlen műalkotások oksági történetükben különböznek: a *Kierkegaard hangulata* egészen más metaforát fejez ki, mint a *Vörös terítő*, mert egészen más szerzői szándékkal és egészen más művészeti konvencióknak megfelelően lett megalkotva. A műalkotás értelmezése bonyolult, összetett folyamat. Meg kell határoznunk a műalkotás történeti identitását (ha nem rendelkezünk a műalkotás keletkezésekor érvényes konvenciókra és a szerzői szándéokra vonatkozó ismeretekkel, a műalkotás értelmezhetetlen), s elméletet kell felállítanunk arról, miről szól a műalkotás. Valójában ezt az elméletet nevezhetjük értelmezésnek. Az elméletet azonosításokkal támasztjuk alá: az azonosítás során a műalkotás elemeihez hozzárendeljük a reprezentáció tárgyának elemeit. (A hozzárendelés grammatikai jele a kopula, például: *ez a festékfolt [van] Ikarosz lába.*) Az értelmezés holisztikus struktúrát hoz létre: bármely elem változása magával vonja a teljes rendszer megváltozását, hisz ha egyetlen elem azonosítása megváltozik, megváltozik a műalkotás által reprezentált tárgy is (például ha ez a festékfolt nem Ikarosz lába, akkor a kép nem Ikarosz haláláról szól) – a befogadó feladata a helyes azonosítás-struktúra létrehozása. Sőt, az értelmezés határozza meg, hogy az adott tárgy mely tulajdonságai tartoznak hozzá a műalkotáshoz, és melyek csupán a műalkotás materiális alapjához. (Danto példájával: ugyanazt a tárgyat értelmezhetjük egy leláncolt macska szobraként is, és egy macska leláncolt szobraként is; annak eldöntése, hogy a lánc a műalkotás részét képezi-e, történeti feladat.) Danto nem fogadja el, hogy a műalko-

tásoknak létezhet több, egyformán elfogadható, rivális értelmezése is. A műalkotás értelmezését egyértelműen meghatározza a műalkotás oksági története, és ezen oksági történet a korban érvényes művészeti konvenciók és a szerzői szándék terminusaiban írható le.

A metaforák értelme a műalkotás keletkezésének pillanatában érvényes, és a művész által elfogadott konvenciók elhomályosulásával feledésbe merülhet. Ezért van szükség a művészettörténészekre, akik segítenek hozzáférni a műalkotásokban foglalt metaforákhoz. Ám Danto, gondolatmenetének vége felé, tesz egy zavarba ejtő megjegyzést: a remekművek abban különböznek az egyszerű műalkotásoktól, hogy ezek mindig a befogadó életének metaforái. Az *Anna Karenina* olvasója magát szükségképp Anna Kareninának látja, és az a feladata, hogy megtalálja a közvetítő elemet a saját élete és Anna Karenina élete között.¹⁶ Ebben az értelemben igaz az az állítás, hogy a műalkotások a befogadó önmegismerésének eszközei – ám nem minden műalkotás, hanem csupán a remekművek esetében.

Danto elmélete, mint minden rendes analitikus filozófiai elmélet, számtalan ponton támadható.¹⁷ A *közbeli színéváltozásának* metafora-elemzése különösen sok problémát vet fel. Már az is vitatható, hogy Danto a metaforicitás jelenségét minden előzetes vizsgálat nélkül terjeszti ki a mondatok szintjéről a szövegek, sőt a műalkotások szintjére. Ám ha eltekintünk ettől, akkor is joggal merülhet fel a kérdés: pontosan hogyan gondolja Danto, hogy a metafora intenzionális kontextus. Danto megfigyelése minden bizonnyal helyes, egy metaforikus kifejezés értelme és retorikai ereje megváltozik, ha az egyik összetevő kifejezést egy vele koextenzív kifejezésre cseréljük. De mit jelent, hogy ebben az esetben megváltozik a metaforikus mondat *igazságértéke*? Mit jelent, hogy egy metafora igaz vagy hamis? A metaforák, ezt Danto is elismeri, szó szerint hamisak. Miért fogadjuk el, hogy egy metaforikus mondat egyik kifejezését vele koextenzív kifejezésre cserélve szükségképp szó szerint hamis mondatot kapunk? Miért fogadjuk el, hogy a koextenzív helyettesítés a szó szerint hamis, de metaforikusan igaz mondatból szó szerint és metaforikusan hamis mondatot csinál? Valóban igaz lenne, hogy a koextenzív helyettesítés a mondatot megfosztja a metaforikusságtól? Nem inkább arról van szó, hogy ilyen esetben gyakran egy másik metaforához jutunk, amely szó szerint persze szintén hamis, mint ahogy az eredeti metafora is az volt?

A kérdéseket még hosszan sorolhatnám. Egyetlen okból nem teszem ezt: ezekre a kérdésekre már nem ennek az írásnak kell választ találnia.

¹⁶ Ez az állítás intuitive nem minden filozófus számára elfogadható. „Egészen biztos vagyok benne, hogy az *Anna Karenina* semmilyen értelemben sem szól rólam, sem végső soron, sem másképp. Esetleg a *Micimackó* egyik-másik részlete, talán, de az *Anna Karenina* semmiképpen sem” – írja például Jerry Fodor. (Jerry A. Fodor: *Déjà vu All Over Again: How Danto's Aesthetics Recapitulates the Philosophy of Mind*. In Mark Rollins (ed.): *Danto and his Critics*. Blackwell, Oxford, 1993, 41-54, 47.)

¹⁷ Az elmélettel kapcsolatos vitákból jó ízelítőt nyújt például a már említett kötet: Mark Rollins (ed.): *Danto and his Critics*. Id. kiad.

Politikai kötelezettségek: a partikularitás problémája

1. Politikai kötelezettség

Politikai kötelezettségen az egyéneknek azt a kötelezettségét szokás érteni, amivel az államnak tartoznak a törvények betartását, az intézmények támogatását, illetve az intézmények fenntartásának költségeiből való részvállalást illetően. A politikai kötelezettségek elméletének tehát arra kell választ adnia, mi az alapja, ha van egyáltalán alapja, a törvények betartására és a (méltányosan elosztott) közterhek viselésére vonatkozó kötelességünknek. Persze a különféle elméletek más- és másképp adnak számot a politikai kötelezettségek tartalmáról is, de legalább ez a kettő – a törvények betartása és az állam fenntartásának terheiből való méltányos részvállalás – szinte mindegyik elmélet számára alapvető. Az alábbiakban sorra veszem, hogy a politikai kötelezettség *bármely* sikeres elméletének milyen kritériumoknak kell megfelelnie a kortárs politikaelméletben uralkodó álláspontok többsége szerint. Ezután vázlatosan áttekintem a három legfontosabbnak tartott elméletípust, röviden bemutatva, hogy az egyes típusok melyik sikerességi kritérium szempontjából számítanak erősnek, és mely kritériumok tekintetében mutatkoznak sebezhetőnek. Ezután rátérek arra, hogy az az elméleti típus – a politikai kötelezettség úgynevezett „természetes kötelesség” elmélete –, amely nézetem szerint fölényben van a másik két típussal szemben, miként adhat hathatós választ arra a problémára – az úgynevezett partikularitási feltétel problémájára –, amelyet rendszerint gyenge pontjának szokás tekinteni.

2. A siker kritériumai

A legalapvetőbb feltétel, amit a politikai kötelezettség bármely sikeres elméletének teljesítenie kell, természetesen nem más, mint arról számot adni, hogy a törvények betartása stb. ténylegesen valódi kötelesség az egyének számára, nem pusztán olyasvalami, ami megengedett számukra, vagy ami kívánatos volna, de nem kötelező. Az olyan elmélet, amely erről nem ad számot, nem is tekinthető a politikai kötelezettség elméletének. A specifikusabb, de a politikaelméletben általánosan elfogadott kritériumok közül kettőt emelnék ki. Az elsőt „általánossági feltétel”-nek szokás nevezni, amin az értendő, hogy az elméletnek meg kell mutatnia, hogy a valamely állam területén élő *összes* (vagy majdnem összes) ember köteles betartani az adott állam *összes* (vagy csaknem

összes) törvényét, stb.¹ A másik a már említett partikularitási feltétel, amely azt köti ki, hogy a politikai kötelezettség sikeres elméletének képesnek kell lennie annak igazolására, hogy e kötelezettségek az állampolgárok és az *ő saját* államuk között áll fenn, nem pedig bármely állam vagy az összes létező állam vonatkozásában, vagy legalább meg kell tudnia mutatni, hogy a saját államunk iránti kötelezettségünk fontos szempontokból különlegesnek tekinthető.² Sok egyéb feltétele is lehet a sikernek, de az alábbiak szempontjából e két kritérium lesz lényeges. Mindamellet bevezetnék egy harmadik feltételt is, amely nem számít általánosan elfogadottnak. A feltétel úgy szól, hogy a sikeres elmélet az ismert és létező, többé-kevésbé igazságos és demokratikus államokat sorolja a legitim autoritás szempontjából elfogadható jelöltek körébe. Másként fogalmazva, az elmélet legyen képes megmutatni, hogy a valóságosan létező legjobb rezsimek megfelelnek a politikai legitimitás feltételeinek. Ezt „a realizmus próbájá”-nak nevezném. Elismerem, hogy a realizmus próbájának a siker kritériumaként való felvétele az egyik lehetséges pozíció, a filozófiai anarchizmus *ex hypothesi* kizárását jelenti, és azt is elismerem, hogy egy teljes elméletnek szubsztantív érvekkel kellene alátámasztania ezt a lépést. Itt azonban kénytelen vagyok egy fenomenológiai érvre szorítkozni: a legtöbb ember láthatólag *elfogadja*, hogy valódi és hathatós kötelessége a törvények betartása és a közterhek (méltányos) viselése. Ez persze nem perdöntő, mert a legtöbb ember tévedésben is lehet, de azért erős *prima facie* indok a filozófiai anarchizmus elvetése mellett. Márpedig, ha munkahipotézisként elfogadjuk az általános politikai kötelezettség létét, akkor kevés értelme volna olyan elmélet mellett érvelni, amelynek a fényében a legtöbb létező és többé-kevésbé demokratikus és igazságos rezsimek illegitimnek mutatkozik. Innen a realizmus próbájának elfogadása.

3. Három koncepció

Általánosságban a politikai kötelezettség elméleteinek három nagy típusát különböztethetjük meg: a voluntarista elméleteket, a politikai kötelezettség asszociatív felfogásait és a már említett, természetes kötelességen alapuló elméleteket.

Voluntarista elméletek

A voluntarista elméletek megkülönböztető vonása az, hogy a politikai kötelezettséget olyan erkölcsi elvárásként értelmezik, amely a kötelezettség alanyainak saját aktusaiban gyökerezik. A politikai kötelezettség tehát attól függően áll fenn vagy nem áll fenn, hogy az érintett egyének végrehajtottak-e bizonyos cselekedeteket, amelyekkel úgyszólván magukra vették e kötelezettséget – ilyen cselekedet lehet például a beleegyezés vagy az ígéret arra nézve, hogy az illető meg fog tenni bizonyos dolgokat, vagy tartózkodni fog bizonyos

¹ A. John Simmons: *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton UP, Princeton, 1979, 54.

² I. m. 32.

típusú cselekedetektől. A voluntarista elméletek történetileg legfontosabb típusa természetesen a beleegyezési elmélet (*consent theory*), amelynek képviselői szerint a kötelezettség alapja valamely olyan aktus, amelynek tartalma kifejezetten a politikai kötelezettség szándékos és tudatos létrehozása – beleegyezés abba, hogy alávetjük magunkat valamely állam autoritásának.³ A voluntarista típus kortárs válfajai rendszerint azt állítják, hogy a kötelezettség alapja nem egy olyan aktus, amely kimondottan magának a kötelezettségnek a létrehozására irányul, hanem a mások együttműködéséből származó jótéteményeknek az elfogadására. Ezeket szokták a méltányosság elvén alapuló elméleteknek nevezni – a következőkben a bevettebb elnevezéssel a *fair play* felfogásként utalok rájuk. A felfogás lényege, hogy amennyiben részesülök egy kooperatív séma előnyeiből, például a joguralomból származó biztonságból és kiszámíthatóságból, akkor a méltányosság elve arra kötelez, hogy magam is kivegyem az engem megillető részt a kooperáció terheiből.⁴ A voluntarista elméletek erőssége, hogy a kötelezettség szándékos felvételének vagy az előnyök akaratlagos elfogadásának a középpontba állításával intuitíve nagyon erős választ adnak a politikai kötelezettség kötelező erejére: általánosan elfogadott, hogy a kötelezettségek keletkeztetésének talán legfontosabb formája a kötelezett személy beleegyezése vagy elfogadása (vö. ígéret). A voluntarista elméletek további erőssége, hogy jó válaszuk van a partikularitás feltételére: a beleegyezés rendszerint egy bizonyos állam vonatkozásában történik, miként az előnyök elfogadása is többnyire egy bizonyos kooperatív séma tekintetében értelmezhető. Az elméleti típus legfőbb gyengéje az általánossági feltétellel függ össze: nagyon valószínűtlen azt állítani, hogy a mai társadalmak legtöbb tagja szándékosan beleegyezett volna abba, hogy egy állam autoritást gyakoroljon felette, vagy hogy a legtöbb egyén akaratlagosan elfogadott volna bizonyos jótéteményeket oly módon, hogy az elfogadás kötelezettség alapja lehessen. Vannak persze a *fair play* felfogásnak nonvoluntarista változatai is, miszerint nem az előnyök akaratlagos elfogadása, hanem pusztán az azokból való részesülés a kötelezettség alapja.⁵ Azonban nem világos, hogy az előnyökből való pusztán részesedés miként hozhat létre szigorú értelemben vett kötelezettséget.⁶

³ A legismertebb képviselő természetesen John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*. Gondolat, Budapest, 1986.

⁴ A felfogás legkorábbi megfogalmazását H. L. A. Hartnak szokás tulajdonítani. Vö. Hart: Are There Any Natural Rights? *Philosophical Review*, 64/1955, 175–191. Lásd még John Rawls: Legal Obligation and the Duty of Fair Play. In S. Hook (ed.): *Law and Philosophy*. New York UP, New York, 1964, 3–18.

⁵ A legfontosabb szerző itt George Klosko. Lásd Klosko: *The Principle of Fairness and Political Obligation*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1992. Az elgondolás lényege megtalálható a következő cikkében is: Klosko: The Principle of Fairness and Political Obligation. *Ethics*, 97/1987, 353–362.

⁶ E kritika tekintetében lásd Ronald Dworkin: *Law's Empire*. Harvard UP, Cambridge, Massachusetts, 1986, 193–95.

Asszociatív felfogás

A politikai kötelezettségek asszociatív felfogása azt állítja, hogy e kötelezettségek alapja a politikai közösségben való tagságunk. Miként a családban való tagságunk is kötelezettségeket alapoz meg, amelyeknek a tartalmát (például) a szülő-gyermek viszony értelme specifikálja, úgy a politikai közösség is megalapozhat speciális kötelezettségeket, amelyeknek a tartalmát a polgártársainkhoz fűződő erkölcsi viszonyunk természetében kell keresnünk.⁷ E felfogás előnye, hogy kézenfekvő válasza van a partikularitási feltételre: tagságunk tipikusan egy bizonyos politikai közösség vonatkozásában áll fenn. Az elmélet egyik gyengéje, hogy vagy megkülönböztethetetlen a voluntarista elmélettől (amennyiben a tagság tényleges választás eredménye), mely esetben az általánosági probléma itt is fennáll, hiszen azt a pusztán tény, hogy nem hagytuk el a saját politikai közösségünket, aligha lehet a tagság iránti preferencia kinyilvánításának tekinteni. Vagy pedig, ha a tagság nem választás kérdése, akkor az elmélet nem felel meg bizonyos független, szubsztantív igazságossági kritériumoknak. Az elmélet további alapvető gyengéje, hogy a politikai közösség a kötelezettségek szempontjából lényeges vonatkozásokban különbözik azoktól a közösségektől, amelyekből az analógia táplálkozik. Hiányzik belőle az a személyes minőség, ami a család vagy más kisközösségek sajátja, és nem rendelkezik olyan specifikus célmeghatározással, ami más, például szakmai szervezeteket jellemez. (Nagyon implauzibilis azt állítani, hogy a politikai közösségnek bármilyen, a benne élő egyének jólététől függetlenül meghatározható sajátos célja volna.)⁸

Természetes kötelesség

A politikai kötelezettségnek a természetes kötelességen alapuló felfogása azt tartja, hogy e kötelezettség sem nem olyasvalami, amit valamely cselekedetünkkel magunkra veszünk, sem pedig olyasmi, amivel tagságunk révén tartozunk polgártársainknak (és csak nekik), hanem olyan kötelesség, amivel minden ember tartozik minden más embernek pusztán közös emberségükből következően. Megelőz minden társadalmi vagy intézményi köteleket – ezért nevezhető a kötelesség „természetes”-nek. Az alap gondolat az, hogy minden embert köt az igazságosság kötelessége, az összes többi ember vonatkozásában, és amennyiben ennek a kötelességnek a teljesítése intézmények létrehozását és fenntartását teszi szükségessé, úgy kötelességünk, hogy támogassuk ezeket az (igazságos) intézményeket.⁹ Embertársaink iránti kötelességünk így az (igazságos) intézmények iránti kötelezettséggé alakul át. A természetes kötelességen alapuló koncepció erőssége, hogy nagyon jó helyzetben van, amikor a politikai kötelezettség

⁷ I. m. 195–215.

⁸ Ilyen és hasonló bírálatok szempontjából lásd Simmons: *Associative Political Obligations*. *Ethics*, 106/1996, 247–273.

⁹ A természetes kötelesség koncepciót Rawlsnak szokás tulajdonítani, miután *Az igazságosság elméletében* explicit módon szakított a *fair play* felfogással. Vö. Rawls: *A Theory of Justice*. Harvard UP, Cambridge, Massachusetts, 1971, 114–117, 333–337.

kötelező erejéről kell beszámolnia, hiszen ez a felfogás a politikai kötelezettség erkölcsi erejét közvetlenül az igazságosság kötelességéből származtatja. A koncepciónak az általánossági feltételre úgyszintén nagyon erős válasza van, hiszen a természetes kötelességek definíció szerint minden emberre vonatkoznak, függetlenül intézményi és egyéb viszonyaiktól, illetve attól, hogy milyen kötelezettségeket vállaltak magukra önként. A koncepciónak a bírálói által emlegetett gyenge pontja a partikularitási feltétellel függ össze: ha az igazságosság kötelessége valamennyi emberre vonatkozik, az összes többi ember vonatkozásában, akkor mivel magyarázható, hogy ez a kötelesség a *saját államunk* törvényeinek és intézményeinek a támogatására kötelez minket, ahelyett, hogy valamennyi létező (igazságos) intézmény támogatására kötelezne? A koncepció az ellenvetés szerint nem tud számot adni ama viszony különlegességéről, ami (mondjuk) a briteket a brit intézményekhez fűzi.¹⁰

4. Természetes kötelesség és partikularitás

Az itt következőkben amellet szeretnék érvelni, hogy a természetes kötelesség koncepciójának van esélye arra, hogy megfeleljen a partikularitási feltételnek. Mivel a magam részéről úgy látom (bár a részletes érvelésre itt nincs lehetőség), hogy a másik két elméletípus gyengéi valóban végzetesek, a legtöbb reménnyel az kecsegtet, ha ebben az irányban vizsgálódunk. Mielőtt azonban rátérnék megoldási javaslatomra, két előzetes megjegyzést és két kikötést kell tennem. Az előzetes megjegyzések célja egyrészt az, hogy jobban behatároljuk a problémát, másrészt pedig az, hogy a rendelkezésre álló érvelési stratégiák terét leszűkítsük. A két kikötés saját válaszom előfeltevéseit rögzíti.

Az első megjegyzés úgy szól, hogy a természetes kötelesség koncepciójának vélt gyengesége egy másik vonatkozásban érény: a problémát, mint emlékszünk, az adja, hogy a természetes kötelesség első ránézésre nem biztosít kitüntetett helyet *saját* államunk intézményeinek, és valamennyi létező (igazságos) intézmény támogatására kötelez minket. Intuitíve semmi baj nincs azzal, ha a politikai kötelezettség egy elmélete azt mutatja, hogy valamennyi fennálló igazságos intézmény tekintetében vannak kötelezettségeink (például hogy ne ássuk alá őket).¹¹ Ami azt illeti, nézetem szerint a politikai kötelezettség *valamennyi* elméletét szembevetni kellene azzal a követelménnyel, hogy adjon számot erről a – persze gyengébb – kötelezettségről. Amennyiben a természetes kötelességen alapuló felfogásnak jó válasza van erre a követelményre, főlényben van riválsaival szemben. A természetes kötelesség koncepciójának a problémája csak annak megmutatása, hogy az igazságos intézmények iránti kötelezettségünk

¹⁰ A természetes kötelesség koncepciójának ilyen és hasonló bírálatához lásd G. Klosko: *Political Obligation and the Natural Duties of Justice. Philosophy & Public Affairs*, 23/1994, 251-270; Dworkin: i. m. 193., Simmons: *Moral Principles*. Id. kiad. 147-152.

¹¹ Jeremy Waldron: *Special Ties and Natural Duties. Philosophy & Public Affairs* 22/1993. 3-30. vö. különösen 8-15.

miért *erősebb* a saját államunk vonatkozásában, mint a többi intézmény esetében. Tehát a megoldandó probléma valójában jóval korlátozottabb, mint azt a bírálók állítják.

A második megjegyzés arra hivatott, hogy elkerüljünk egy érvelési zsákutcát. A partikularitás problémájával szembesülve természetes késztetést érezhetünk arra, hogy visszavonuljunk különféle feltevések mögé, amelyek az állam és polgárai közötti különleges viszonyról (érzelmi kötelékek, kulturális otthonosság stb.) számolnak be, ilyen módon mintegy kiegészítve a természetes kötelesség felfogását máshonnan vett tézisekkel, már ami a partikularizációt illeti. Ekként például Simmons a partikularitási feltétel bevezetésekor szinte definíciós kérdésnek tekinti, hogy a politikai kötelezettséget csak voluntarista módon lehet partikularizálni, tehát úgy, hogy saját tetteinkkel speciális kötelezettséget veszünk magunkra.¹² Ennek az érvelési stratégiának az a veszélye, hogy az elmélet természetes kötelesség komponense könnyen teljesen feleslegessé válhat. A politikai kötelezettség alapjáról adott beszámolóban az „erkölcsi munka” egészét elvégzi az állam és polgárai között állítólag fennálló különleges erkölcsi viszony, és az igazságosság általános kötelessége, amelyet az utóbbi speciális elv csak kiegészíteni hivatott, kihull a történetből: feleslegessé válik.¹³ Ezért a természetes kötelességen alapuló felfogás sikerének végső próbája az, hogy a partikularizációs komponens ne tegye az elmélet többi részét fölöslegessé: ennek a komponensnek magának is valamely általános (természetes) kötelességből kell származnia.¹⁴

Két kikötésem azokat a feltevéseket rögzíti, amelyek elfogadását az itt előadandók feltételezik. Nem érvelek mellettük, de amennyire meg tudom ítélni,

¹² Simmons: *Moral Principles*. Id. kiad. 155. sk. Simmons egy későbbi cikkében mintha a politikai intézmények *igazolásának* egy, a természetes kötelességen alapuló koncepcióját javasolná, amit az intézmények *legitimálásának* voluntarista elméletével párosít. Lásd Simmons: Justification and Legitimacy. *Ethics*, 109/1999, 739-771. Az igazolás és a legitimálás közötti megkülönböztetés bevezetésének célja annak a (Kantnak tulajdonított) nézetnek a bírálata, mely szerint ha a politikai intézmények egy *típusát* mint erkölcsileg elfogadhatót igazoltuk, akkor e típus minden *példányát* (*token*) is legitimáltuk. Ezzel szemben Simmons amellet a (Locke-nak tulajdonított) pozíció mellett érvel, hogy a típus igazolása legfeljebb ahhoz elegendő, hogy az adott típus példányai a legitimitás szempontjából elfogadható jelöltek legyenek – azonban tényleges legitimitással csak az adott intézmény fennhatósága alá tartozó egyének szubjektív cselekedetei (elfogadása) ruházhatnak fel egy intézményt. Az igazolhatóság a legitimitásnak csak korlátozó feltétele, valódi legitimitást csak a beleegyezés adhat. Az más kérdés, hogy Simmons készségesen elismeri: a legitimáló aktus a legtöbb egyén esetében nem létezik, ezért aztán szerinte nincs is általános politikai kötelezettségünk.

¹³ Simmons: *Moral Principles*. Id. kiad. 32.

¹⁴ Az alapgondolat az, hogy a polgártársainkhoz fűződő különleges erkölcsi viszonyunk nem valamiféle független forrásból táplálkozik. A viszony erkölcsi tartalmát egy olyan általános kötelesség speciális körülményekre történő alkalmazása adja, amely valamennyi embertársunkhoz köt minket. Hasonló gondolatot fejt ki Robert E. Goodin. Lásd Goodin: What Is So Special about Our Fellow Countrymen? *Ethics*, 98/1988, 663-686.

mindkettő összhangban van közönséges intuícióinkkal. Az egyik úgy szól, hogy bizonyos körülmények között erkölcsileg megengedett lehet, hogy egy általános kötelesség kielégítésekor egy bizonyos csoport tagjainak elsőbbséget biztosítsunk. A második pedig úgy, hogy amikor részesei vagyunk egy korlátozott számú embert érintő igazságtalan sémának, az ilyen körülménynek számít.

Koordináció

Az itt következőkben egy két lépésből álló érvet szeretnék bemutatni arra nézve, hogy (rendszerint) miért számít elsődleges kötelességünknek, hogy embertársaink köréből polgártársaink – vagy, ha a két halmaz nem azonos, a velünk azonos intézmények fennhatósága alatt élők – tekintetében elégtételt adjunk az igazságosság természetes kötelességét. Az első lépés azt mutatja meg, hogy nagyon jó okunk lehet olyan, korlátozott hatókörű intézmények elfogadására, amelyek igazságtalan következményekhez vezetnek, feltéve, hogy ellátnak bizonyos fontos koordinációs funkciókat. A második lépés pedig azt mutatja meg, hogy az így keletkezett igazságtalanságok az igazságosság természetes kötelességét a személyeknek ama osztályára fókuszálják, akikkel azonos intézmények között élünk.

A kiindulópont az, hogy a társadalmi intézmények és szokások egyik alapvető funkciója nem más, mint hogy különleges felelősségi köröket hoznak létre, bizonyos feladatok ellátását az erre kijelölt személyek speciális kötelességévé téve. A speciális felelősségi körök kijelölése koordinációt tesz lehetővé, ami megoldja az abból fakadó határozatlansági problémát, hogy az általános kötelességeknek nincsen kijelölt alanyuk. A tankönyvi példával élve, a zsúfolt strandon valamennyi ember kötelessége megmenteni a fuldoklót, de ha mindannyian egyszerre próbálnak segíteni, valószínűleg csak még többen fognak megfulladni. Ha viszont van kijelölt vízimentő, akkor az általános kötelesség korábban meghatározatlan alanya határozottá válik, és megoldódik a koordinációs probléma.¹⁵ A politikai kötelezettség természetes kötelességen alapuló koncepciója épp így ad számot az intézmények erkölcsi szükségességéről és az irántuk való kötelezettségünkről. A bonyodalom ott kezdődik, hogy az intézmények koordinációs funkciója nagyjából elválik más szubsztantív morális jellegzetességeiktől: igazságtalan és méltánytalan intézmények is megvalósíthatnak nagyfokú társadalmi koordinációt. Az iménti példánál maradva, képzeljük el, hogy a vízimentő pozíciója jelentős anyagi és társadalmi privilégiumokkal jár. Képzeljük el továbbá, hogy egy társadalomban a vízi mentőket egy önkényes kritériumok alapján kijelölt csoportból választják ki, a többieket eleve kizárva a posztal járó előnyökből. Ez biztosan igazságtalan gyakorlat. De valószínűleg egyetértenénk azzal, hogy jobb, ha a zsúfolt strandon egy igazságtalan elvek alapján kijelölt vízimentő teljesít szolgálatot, mint ha egyáltalán nem volna vízimentő, előidézve a már említett koordinációs problémát. Tehát a koordináció létfontosságú előnyei miatt jó erkölcsi indokaink vannak arra, hogy

¹⁵ Goodin: i. m. 680.

legalább ideiglenes jelleggel elfogadjunk igazságtalanságokat rögzítő sémákat – feltéve persze, hogy az igazságtalanság nem elviselhetetlen.

Egy további megfontolás a koordinációt megvalósító, de egyéb tekintetben igazságtalan intézmények és szokások (ideiglenes) elfogadására az lehet, hogy a megvalósult koordináció eleve megkönnyíti a továbblépést az igazságosabb viszonyok felé, illetve megkönnyíti olyan intézmények bevezetését, amelyek a fennálló igazságtalanságokat hivatottak korrigálni. A koordináció elérése nem triviális teljesítmény; bár önmagában nem garantálja az igazságos viszonyok létrejöttét, *szükséges feltétele* mindenféle intézményi működésnek, így az igazságos intézmények működésének is. A már megvalósult, de igazságtalan viszonyokat rögzítő koordinációból könnyebb az igazságosabb koordináció felé haladni, mint a koordináció teljes hiányából. Ezért azt is mondhatjuk, hogy a koordinációt megvalósító szokások és intézmények szolgáltatják az igazságosság „társadalmi infrastruktúráját”. Ezért aztán, ha fejtegetésem helytálló, jó indokaink lehetnek a bizonyos szempontokból súlyos hiányosságokat mutató, de a koordinációt megvalósító intézmények és szokások elfogadására, legalább addig, amíg életszerű lehetőség nem nyílik igazságosabbá tételükre.

A következő lépésben azt kell megvizsgálnunk, hogy milyen erkölcsi következményei vannak ennek a konklúciónak. Elsősorban azt elemzem, hogy az igazságtalan következményekkel (is) járó intézményi rend elfogadásának milyen következményei vannak a fennhatósága alatt élő személyek közötti erkölcsi viszony tekintetében. Elismerem, az itt következők részben a társadalom – valamennyi ismert társadalom – mélyszerkezetének mibenlétére vonatkozó spekuláción alapulnak. De igyekszem az absztrakció megfelelően magas szintjén maradni ahhoz, hogy feltevéseim még általánosságban valószerűek legyenek. S ahhoz, hogy érvelési stratégiám működhessen, nincs szükségem nagyon erős szubsztantív feltevésekre a társadalom működéséről.

Integráció

Az alapgondolat az, hogy az intézményi koordináció egyik következménye az egyének „erkölcsi integrációja” egy olyan értelemben, amely plauzibilissé teszi azt az állítást, hogy a társadalom nem pusztán az egyének sokasága. Még a legjobb intézmények és szokások is egyenlőtlenül osztják el a javakat, a társadalmi előnyöket és presztízst a különböző pozíciókat elfoglaló személyek között. Az intézmények és szokások által létrehozott pozíciók elvileg nyitva állhatnak ugyan a társadalom valamennyi tagja előtt, de maguknak az intézményeknek a léte feltételezi alapvető egyenlőtlenségek fennállását. Például, a magántulajdonon alapuló piacgazdaságban elvileg mindenki előtt nyitva áll ugyan a lehetőség, hogy tőketulajdonossá váljon, de maga a szisztéma feltételezi, hogy amennyiben vannak tulajdonosok, úgy vannak – mégpedig sokkal többen – mások, akik nem tulajdonosok, és ezért bérből kell élniük. A piacgazdaság intézménye tehát feltételezi masszív strukturális egyenlőtlenségek létezését. És amennyiben az egyenlőtlenségek jellegét és mértékét a koordinációt megvalósító intézmények és szokások alakítják, annyiban elmondható, hogy ezek az intézmények és szokások aszimmetrikus erkölcsi viszonyokat hoznak létre a társadalmat alkotó egyének között.

A társadalom erkölcsi integrációján tehát a következőt értem. Az egyszerűség kedvéért mondjuk azt, hogy a koordinációt megvalósító intézmények az egyéneket a sikeresek és a sikertelenek csoportjára osztják. Nincs eleve meghatározva, hogy kik fognak az egyik, illetve a másik csoportba tartozni, de szükségszerű, hogy legyenek sikeresek és sikertelenek. (A sikeresség és a sikertelenség sajátos tartalmát az adott intézmények jellemzői szabják meg.) Ha ez így van, akkor bármely társadalomban igaz lesz, hogy valamely személy sikere feltételezi mások sikertelenségét. Nem abban az értelemben feltételezi, hogy személyesen felelős volna amazok sikertelenségéért, hanem egyszerűen csak úgy, hogy a sikeresek sikeressége logikailag nem függetleníthető a sikertelenek sikertelenségétől, mert a szisztéma mindkettőnek a létezését feltételezi. Az intézmények ezért egyenlőtlen erkölcsi viszonyok részeseivé teszik a hatályuk alatt élőket. Ebből az következik, hogy az az erkölcsi viszony, amely valamely *A* társadalom sikeres tagját az ugyanezen *A* társadalom sikertelen tagjához fűzi, nagyon különbözni fog attól a viszonytól, amely az *A* társadalom sikeres tagját *B* társadalom sikertelen tagjához fűzi. Hiába sokkal nagyobb a gazdasági különbség egy gazdag amerikai és egy szegény magyar között (mondjuk), mint egy gazdag amerikai és egy szegény amerikai között, a gazdag amerikai mégis a szegény amerikai vonatkozásában fogják elsődleges erkölcsi kötelességek terhelni. (Extrém helyzetek persze felülírhatják a kötelességek ilyen rangsorolását.) Ez volna az erkölcsi integráció tézise.¹⁶

Az erkölcsi integráció téziséből, amennyiben helytálló, az következik, hogy a közös intézmények és szokások által egybefogott társadalmon belüli igazságtalanságok orvoslása erkölcsileg sürgetőbb az ide tartozó egyének számára, mint a társadalmak közötti igazságtalanságok korrekciója, egyszerűen azért, mert az adott társadalmon belül a sikeresség és a sikertelenség nem független egymástól úgy, ahogy az egyik társadalmon belüli siker független (lehet) a másik társadalmon belüli sikertelenségtől. Ezért igazolható az, hogy az igazságosság természetes kötelességének – amely valamennyi embertársunk vonatkozásában kötelez minket – kielégítése során polgártársainknak elsőbbséget biztosítsunk.

Ez volna tehát az erkölcsi indoka annak, hogy elsődleges igazságossági kötelességeink miért a velünk közös intézmények hatálya alatt élők tekintetében terhelnek minket. Van azonban egy másik, szintén ebbe az irányba mutató megfontolás is. Ehhez vissza kell utalnom a koordináció kapcsán elmondottakra. Ott amellet érveltem, hogy az igazságtalanságok orvoslásának legkönnyebb módja a létező koordinációs sémák igazságosabbá tétele, nem pedig az igazságtalan sémák teljes felrúgása. Ez az észrevétel két szempontból releváns. Egyfelől, a fennálló intézmények, mivel a személyeknek éppen ama körét fedik le, akikkel

¹⁶ Természetesen ha világrendszerben gondolkodunk, és az elemzés egységének a gazdasági világrendszert és annak egyenlőtlenségeit tekintjük, akkor az elsődleges kötelesség a világ legszegényebbjéi tekintetében keletkezik. Azt gondolom, empirikus vizsgálódást igényel annak eldöntése, hogy – mondjuk – a piacgazdaság egyenlőtlenségei elsősorban az azonos politikai intézmények között élők vagy az egész világ népessége vonatkozásában keletkeznek.

szemben elsődleges igazságossági kötelességeink fennállnak, adekvát módon fókuszálják e kötelesség kielégítését az erkölcsileg legsürgetőbb feladatra. Másképp, a fennálló intézményi keretek tehát éppen azok vonatkozásában teszik a legkönnyebbé e kötelesség ellátását, akikkel szemben ez erkölcsileg a leginkább kényszerítő. Tehát mind az erkölcsi, mind pedig a pragmatikus megfontolások az általános kötelesség ilyen partikularizációja mellett szólnak. Másfelől, amellett is jó érvek szólnak, hogy nincs értelme addig várnunk, amíg egyetemes hatókörű intézmények révén az összes emberrel szemben kielégíthetjük általános kötelességeinket, ha módunk van arra, hogy az emberek egy szűkebb csoportja tekintetében azonnal kielégítsük őket.¹⁷ S ha ez a csoport ráadásul egybeesik azokkal, akikkel szemben a legsürgetőbb a kötelességünk, akkor a partikularizáció melletti érvek még erősebbek.

Érveim bemutatásának lezárásaként még arra hívnám fel a figyelmet, hogy érvelési stratégiám sikere semmilyen módon nem függ attól a feltételezéstől, hogy az állam és a polgárai között fennálló viszony eleve erkölcsileg különleges lenne. A felfogás partikularizációs komponense nem támaszkodik olyan, független forrásból táplálkozó megfontolásokra, amelyek a természetes kötelesség koncepciójához képest külsődlegesek. Az elmondottak szerint a velünk közös intézmények és szokások hatálya alatt élő emberek iránti speciális kötelességünk erkölcsi ereje közvetlenül az igazságosság természetes kötelességéből származik, annak bemutatásával, hogy magának az igazságosságnak a szempontjai miatt tehetik indokolttá, hogy e kötelességet elsősorban vagy elsőként a személyek eme csoportja vonatkozásában elégítsük ki.

Azt hiszem, az is nyilvánvaló, hogy az itt előadott felfogás miért elégíti ki a realizmus próbáját. Az intézmények által megvalósított koordináció kapcsán említett megfontolások ahhoz a következtetéshez vezettek, hogy akkor is jó erkölcsi indokaink lehetnek a fennálló intézményi rend ideiglenes elfogadására, ha az tartalmilag morális szempontból erősen kifogásolható, feltéve, hogy nagyfokú koordinációt biztosít, és feltéve, hogy nem fundamentálisan igazságtalan a hatálya alatt álló személyek egy részével vagy egészével szemben (például az életükre tör, rabszolgasorban tartja őket, vagy a minimális élet- és vagyonbiztonságot sem garantálja számukra). Ez a konklúzió biztos, hogy a (legalább ideiglenesen) elfogadható intézmények körébe sorolja a fennálló, többé-kevésbé demokratikus és igazságos államokat.

5. Záró megjegyzések

Befejezésként néhány tisztázó gondolatot említenék, amelyek az itt bemutatott érveket más, esetleg hasonlóan tűnő érvektől különböztetik meg. Először is, az itt előadott érv nem azonos az ún. földrajzi közelségből merített érveléssel, vagy egyszerűen közelségi érveléssel (*argument from proximity*). A közelségi érv arra építve próbálja megoldani a partikularitási problémát, hogy könnyebb a földrajzilag közelebb eső állam iránti kötelezettségünket betartani, és ez

¹⁷ Waldron: i. m. 15.

legtöbbször azonos azzal, amelyiknek a fennhatósága alá tartozunk, ezért erkölcsileg legitim erre az államra korlátoznunk politikai kötelezettségeinket. Azonban kérdéses, hogy a gyakorlati könnyebbség önmagában elfogadható alapja lehet-e a kötelezettségek teljesítése illetően leszűkítésének.¹⁸ Továbbá, a közelség érvéből az következne, hogy valahányszor meglátogatok egy másik államot, akármilyen rövid időre is, a saját államom iránti speciális kötelezettség is áthelyeződne e másik államra, ami meglehetősen kontrainuitív.¹⁹ Persze igaz, hogy amikor idegen államba látogatok, speciális kötelezettségek lépnek fel annak vonatkozásában (például be kell tartanom a törvényeit), de ezek nem azonosak azzal a viszonyal, amely a saját államunkhoz fűz minket. Úgy látom, az általam előadott felfogással szemben ezek az ellenvetések nem állnak fenn. Először is, az itt előadottak szerint nem a gyakorlati könnyebbség önmagában teszi jogossá, hogy elsőbbséget adjunk polgártársainknak (vagy a velünk azonos intézmények hatálya alatt élőknek) az igazságosság köteletségének teljesítésében, hanem az, hogy ezen intézmények valamely morális viszonyrend részeseivé tesznek minket együttesen, ami már igazolhatja az ilyen elsőbbségadást. Másodszor, ugyanez a megfontolás magyarázza meg, hogy speciális köteletségünk miért nem vándorol velünk együtt, bárhová menjünk is, bármilyen rövid időre. Mivel a koordinációt megvalósító intézmények és szokások következményei tartósak, az arra vonatkozó köteletségünk is maradandó, hogy a kialakult egyenlőtlenségeket orvosoljuk.

Végezetül arra a lehetséges ellenvetésre térnék ki, mely szerint az én javaslatom, mivel erősen támaszkodik a közös társadalomban élőket összekötő szokásokra és intézményes viszonyokra, voltaképpen asszociatív felfogásnak tekintendő, már ami a partikularizációs komponenst illeti. Mondanom sem kell, az ellenvetés nem pusztán terminológiai jellegű: amennyiben bebizonyosodik, hogy az itt vázolt elgondolásban a társadalmi kötelek ugyanazok a logikai szerepet játszóak, mint az asszociatív koncepcióban, akkor ugyanazok az ellenvetések fognak vele kapcsolatban érvényesülni, amelyek e felfogással szemben általában felvethetők – és amelyek szerintem perdöntőek. De ez nincs így. Az asszociatív felfogás megkülönböztető jegye az, hogy a politikai kötelezettséggel nem embertársi mivoltukból következően tartozunk polgártársainknak, hanem éppen polgártársi mivoltuk okán, tehát mert egyazon politikai közösség tagjai vagyunk, és a köteletség tartalmát is az határozza meg, hogy mit jelent valamely politikai közösség tagjának lenni. A társadalmi kötelek logikai szerepe tehát itt az, hogy a speciális kötelezettségeknek egy, a közös tagságból származtatott *sui generis* fajtáját vezetik be. Az általam vázolt koncepcióban ezzel szemben a közös tagság eszméje semmiféle szerepet nem játszik: a köteletség *tartalmát* az szabja meg, hogy mivel tartozunk minden embertársunknak, pusztán azért, mert velünk egyenlő erkölcsi státusszal bírnak. A társadalmi szokások és intézmények szerepe az elgondolásban mindössze annyi, hogy általuk olyan egyenlőtlen morális viszonyok részeseivé válunk, amelyeket nem

¹⁸ Simmons: *Moral Principles*. Id. kiad. 33.

¹⁹ Uo.

lehet összeegyeztetni az összes ember egyenlő erkölcsi státuszával – ezért kötelességünk korrigálni őket –, és amelyek között az egyes emberek jobb sorsa nem függetleníthető mások balsorsától – ezért erkölcsileg különlegesen sürgetővé válik az egyenlőtlességek mérséklése az adott társadalmon belül.

Mindezek miatt, ha érvelésem helytálló, akkor az itt kifejtett koncepció olyan módon igazolja a saját polgártársainkkal szembeni speciális kötelességeinket, hogy ehhez nem vezet be az általános (természetes) kötelességeken kívüli szempontokat. Magából az igazságosság kötelességéből meríti e kötelesség leszűkített alkalmazásának igazolását.

Sz. Imre László

Huoranszki Ferenc analitikus metafizikája

Huoranszki Ferenc *Modern metafizika*¹ című könyve bevezetés az analitikus metafizika legfontosabb témaköreibe. Nagy felkészültséggel és tájékozottsággal megírt könyve az e témák tanulmányozásához szükséges legalapvetőbb ismereteket tartalmazza. Olvasói számára azonban minden bizonnyal a könyv legfőbb érdeme az, amit egy metafizika-könyv esetén akár meglepőnek is mondhatnánk: jól érthetően és olvasmányosan van megírva. Huoranszki számára nyilvánvalóan igen fontos, hogy könyve témáit lelkiismeretesen és közérthetően magyarázza el, azok feldolgozását megkönnyítse számunkra. Mindezt könyvében a legcsekélyebb zavaró körülmény sem nehezíti. A szerző ugyanakkor nem az örök laikusokhoz, hanem sokkal inkább a komoly érdeklődőkhöz kíván szólni. Azokhoz, akik tanulni is akarnak, nem csak csodálkozni. Könyvéből egyaránt tanulhatnak azok, akik a modern filozófiával való ismerkedésük első lépéseként átfogó képet kívánnak kapni arról, és azok is, akiket e tárgykör egyes részletkérdései foglalkoztatnak.

Huoranszki művének gerincét az alábbi témakörök képezik: természeti törvények, okság, szükségszerűség és lehetőség, idő, azonosság, test és lélek, szabad akarat. Ezeket a fogalmakat könyve egy-egy fejezetében elemzi. Ezt megelőzően „A tudományfilozófiától a metafizikáig” című fejezettel röviden ismerteti a metafizika 20. századi megítélésének változásait az analitikus filozófián belül. Egyedül ennek a fejezetnek van jelentősebb mértékben filozófiatörténeti arcúlat. A többit viszont a magyar nyelvű filozófiai irodalomban ritkaságszámba menő probléma-orientáltság jellemzi. Olyannyira, hogy a szerző csak az elengedhetetlenül szükséges mértékben foglalkozik személy szerint az egyes filozófusokkal, vagyis csak amennyiben az adott probléma kutatását valamivel gazdagították. Ennek köszönhetően a könyv problémái nem a „nagy filozófusok” elméleteinek problémái, hanem némiképp fordítva, a mindenki számára valahonnan ismerős problémákhoz kapcsolódóan elevenednek meg a közismert és kevésbé közismert filozófusok elméletei, érvei vagy akár csak ötletei.

A *Modern metafizika* segítségével az olvasó a legalapvetőbb filozófiai problémákra adott legfontosabb válaszlehetőségekkel ismerkedhet meg. Ezekről Huoranszki igyekszik minél szélesebb és minél részletesebb áttekintést adni. A metafizika modern téziseit rendszerint az elfogadásukkal járó könnyen és kevésbé könnyen vállalható következményeikkel jellemzi. Ezen túlmenően pedig nagy mértékben az olvasóra bízta, hogy válasszon a könyv széles elméleti terítékéről, és kialakítsa a maga álláspontját az olvasottakról. A könyvet nyilván azok fogják nagyobb haszonnal forgatni, akik nem sajnálják a fáradságot az önálló gondolkodásra, mintsem azok, akik a szerzőtől várják a felmerülő problémák végleges megoldását is.

¹ Huoranszki Ferenc: *Modern metafizika*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001.

A könyv nem különösebben foglalkozik magának a metafizikának a mibenlétével. Tartalma azt sugallja, hogy a metafizika a modern filozófián belül is legfeljebb csak névlegesen határolódik el világosan más filozófiai területektől. Reális helyzetértékelésnek tűnik tehát a könyvre vonatkozóan az annak hátoldalán lévő megállapítás: „Bemutatja, hogyan kapcsolódik a modern metafizika a kortárs filozófia más területeihez, az ismeretelmélethez, a logikához, vagy az elmefilozófiához”. Némi túlzással azt is lehetne tehát mondani, hogy a könyv témáiról közölt anyag az említett filozófiai területek szakkönyveiben is elhelyezhető lenne. Így metafizikaivá nem kis mértékben együttes megjelenítésük és sajátos összefüggéseik teszik őket. Kérdés persze, hogy e témáknak van-e olyan közös jellemzőjük, ami miatt a metafizikai könyvek esszenciális alkotórészei. Tekintve azonban, hogy e tárgyak (vagy e *tárgy*, ha a metafizika azon arisztotelészi meghatározására gondolunk, mely szerint az a létezőnek mint létezőnek a tudománya) közismerten a legáltalánosabbaknak számítanak – amelyek sokkal inkább minden más közös tulajdonságai, mint valami még általánosabbnak az esetei –, kérdésünkre aligha fogunk választ találni. (Ha pedig figyelembe vesszük, hogy „a tárgy azonosításának *szükséges* feltétele, hogy valamely típusba besorolható legyen”,² akkor a metafizika tárgyait egyben azonosíthatatlanoknak is kell tekintenünk.)

Úgy tűnik azonban, hogy a *Modern metafizikát* megközelítés- és tárgyalásmódja egyaránt mentesíti a metafizika tárgyainak definiálási nehézségeitől. Huoranszki könyve ugyanis abban a szó szerinti értelemben analitikus filozófiai mű, hogy elsősorban fogalmi elemzéseket tartalmaz. Ez persze nem zárja ki, hogy mindezt a szerző egy sajátos elmélet keretében hajtsa végre. De jelen kötet szerzőjének nem egy sajátos elmélet előadása a célja. Olvasóival a metafizika legfontosabb tartományait elméleti előképzettség, illetve elkötelezettség kívánalma nélkül kívánja lépéstől lépésre bejárni. E lépések megtétele után válnak láthatóvá az egyes metafizikai problémák és megoldások közös vonásai. Ezek képezik a könyv legfontosabb összekötő kapcsait.

Az, hogy a mű nem egy meghatározott elmélet keretében ismertet meg bennünket tárgyaival, egyáltalán nem jelenti azt, hogy valamiféle elméletmentesség jellemezné. A könyv ugyanis számos elméletet mutat be. Tulajdonképpen Huoranszki könyve legtöbb témájával a különböző elméleteken keresztül ismertet meg bennünket. Ennek kedvező oldala, hogy olvasója legalább az egyes témák modern elméleteiről sok mindent fog megtudni. Kevésbé kedvező oldala, hogy az a némiképp „antirealisztikus” benyomása lesz, hogy a metafizika témáinak jó részét maguk az elméletek konstituálják. Ezt szerencsés módon ellensúlyozza azonban, hogy a szerző olvasói figyelmét elsősorban az egyes álláspontokhoz kapcsolódó érvek alapos vizsgálatával igyekszik lekötöni.

A *Modern metafizika* témáinak kidolgozására nézve a két leginkább meghatározó elmélet az antirealizmus és a realizmus. (Bár helyesebb őket inkább két önálló szemléletmódnak tekinteni, hogy megkülönböztethessük őket a belőlük az egyes kérdésekre következő elméletektől.) E két megközelítést Huoranszki

² I. m. 218.

rögtön könyve első fejezetében meghatározza. Antirealizmus alatt mindenkéltől a logikai empiristák verifikacionizmusát érti, realizmus alatt pedig azok álláspontját, akik nem fogadják el a verifikacionista elméletet. E nézetek különbsége röviden a következő kérdés szempontjából értelmezhető: mi az összefüggés egy kijelentés jelentése és igazsága között? A verifikacionisták szerint a kijelentések igazságának feltételeit az határozza meg, hogy milyen módon igazolhatók. (Verifikációs *elvük* szerint egy kijelentés jelentése igazolásának módja. Verifikációs *kritériumuk* szerint pedig egy kijelentés értelmességének kritériuma, hogy igazolható-e.) Ha tehát azt állítjuk, hogy egy kijelentés igazságfeltételét *kizárólag* igazolása adja, akkor antirealisták vagyunk abban az értelemben, hogy a kijelentés igazságát igazolásától, s így a mindenkori emberi megismeréstől tesszük függővé. A realisták viszont, mintegy anti-antirealistaként, ennek épp az ellenkezőjét állítják. Ahogy Huoranszki írja, szerintük „nem az igazság fogalmát kell függővé tennünk az igazolás fogalmától, hanem épp fordítva azokat az igazolási eljárásokat kell elfogadnunk, amelyek igaz meggyőződésekhez vezetnek”.³ Ezt az állítást a könyv további részeiben bemutatott antirealista–realista ellentét teszi igazán érthetővé. A könyv kezdő fejezetében pusztán a verifikacionisták vagy antirealisták és a realisták metafizika-felfogása közötti különbség elméleti indítékaira utal. Egyrészt arra, hogy az antirealisták számára, akik az értelmesség legfőbb kritériumának a tapasztalati igazolást tekintik, a metafizikai kijelentések – mint tapasztalatilag nem igazolható kijelentések – minden *tényleges* értelmet nélkülöznek. Másrészt pedig arra, hogy amennyiben a tapasztalati igazolhatóság mint értelmességi kritérium helyett az igazság realista fogalmát fogadjuk el, akkor ezáltal a metafizikának is igazságot szolgáltatunk.

Elméleti szempontból a realisták közé sorolható kötetünk szerzője is. Legálábbis abban az értelemben feltétlenül, hogy míg a realista álláspontot legfeljebb csak helyenként tekinti problematikusnak, addig az antirealisták nézeteivel szembeni érveket rendszerint meggyőzőnek, az antirealizmust pedig általában elvetendőnek tekinti, noha a verifikacionizmus minimalizált vagy – mondhatni – „realizált” formáját elfogadja.⁴ Huoranszki realisták iránti szimpátiáját a kötet bevezető fejezete is világosan jelzi. Itt ugyan mindez még egyszerűen a filozófiatörténeti fejlemények ábrázolásával is magyarázható, viszont a későbbi fejezetekből egyértelműen kiderül, hogy szerzőnk a filozófiai állásfoglalás szintjén is az antirealisták kritikusaik táboraéhoz kíván csatlakozni. Mielőtt részletesebben is bemutatnám, hogyan is történik ez, az alábbiakban az antirealista–realista ellentét szempontjából röviden áttekintem a *Modern metafizika* további fejezeteit.

A könyv második fejezetének tárgyát a természeti törvények témája képezi. A természeti törvényekre vonatkozóan az antirealisták és a realisták nézetkülönbsége abban áll, hogy míg az előbbieket tagadják, addig az utóbbiak elfogadják a természeti törvények megismerőtől független létét és általában a szükségszerűségek realitását. Az antirealisták számára a természeti törvény „lényege” a megismerőben, a realisták számára viszont a világban keresendő. Huoranszki könyve e fejezetében először is az antirealista álláspont cáfolására vállalkozik.

³ I. m. 33. sk.

⁴ Lásd i. m. 34.

Ezt követően a realisták álláspontját ismerteti. Végül amellet érvel, hogy „a kizárási elv a természeti törvények megfogalmazásának alapvető formája”.⁵

A *Modern metafizikában* a természeti törvények témájához igen szorosan kapcsolódik az okság kérdése. Az erről szóló fejezet főként az oksági reláció antirealista elméleteiről ad képet, a fejezet kiindulópontja ugyanis Hume oksággal kapcsolatos antirealizmusa. Ezt követően Huoranszki az okság három modern elméletével foglalkozik részletesebben: a hume-i regularitás-elmélet modern változatával, valamint az oksági reláció szükséges és elégséges feltételekre építő Mackie-féle elemzésével, harmadikként pedig Lewis realista elméletével, amely az oksági kijelentéseket a tényellentétes (kontrafaktuális) kijelentések és a lehetséges világok szemantikája révén értelmezi.

A következő, „Szükségszerűség és lehetőség” című fejezetben ismét több teret kapnak az antirealista és a realista megközelítések közötti viták. Bár itt ezek az álláspontok elsősorban a modalitások metafizikájával kapcsolatban, s így az előbbiektől eltérő kontextusban és tartalommal jelennek meg. A fő különbség, hogy míg a könyv első harmadában a realizmust és az antirealizmust elsősorban a szükségszerűségek, azaz a természeti törvények és az oksági viszonyok létének állítása, illetve tagadása különböztette meg egymástól, most a lehetséges világok létének elfogadásában, illetve elutasításában áll a különbségük. E két megközelítés vitája azonban különböző fajsúlyúnak tűnik aszerint, hogy a lehetőségekre vagy a szükségszerűségekre vonatkozik-e. Az ugyanis, hogy hiszünk-e a lehetőségek létében vagy sem, kevésbé meghatározó arra nézve, hogy milyennek hiszünk világunkat, mint az, hogy hiszünk-e törvényei létében.

Ez a fejezet egyébként a könyvnek, ahogy a modern metafizikának is, a legérdekesebb és legfontosabb fejezete. A könyv szempontjából ez abban áll, hogy itt a szerző újra felveti a korábbi fejezetek problémáit, s a modális metafizika által implikált – s így korábban nem is sejtett – megoldási lehetőségeiket mutatja be. E fejezet már szinte teljes mértékben a jelen analitikus metafizikáját mutatja be. Ebbe ugyan már a korábbi fejezetek is bepillantást nyújtanak, de azokban a legmodernebb gondolatok elsősorban csak a hagyományos kérdésfeltevések kontextusában jutnak szóhoz, itt viszont fordítva, elsősorban a jelen van előttünk, s annak zárójelében a múlt. Feltehetőleg ezeknek az új és meglepő gondolatoknak az átadása-átvétele állítja a legnehezebb feladat elé mind a *Modern metafizika* szerzőjét, mind annak olvasóját. Szerencsére Huoranszki a lehető legegyszerűbben fejti ki mindazt, amit minderről az olvasónak a legszükségesebb tudni.

A következő fejezet témája az idő metafizikája. Huoranszki e téma kapcsán nem épít az antirealista és a realista nézetek ellentétére. Feltehetőleg azért nem, mert ezeket az elnevezéseket az analitikus filozófia irányzataira rögzítette. Ebben a fejezetben viszont mindenekelőtt Newton és Leibniz időfelfogására lehetne ezeket a kifejezéseket használni. Newton, aki szerint létezik abszolút idő, realistának, míg Leibnizet, aki szerint „az idő fogalma »az események egymást követő rendjét fejezi ki«”,⁶ antirealistának lehetne nevezni. Mindazonáltal Huoranszki-nak az idő metafizikai kérdéseiről szóló ismertetésében a realista-antirealista

⁵ I. m. 82.

⁶ I. m. 176.

ellentét nem igazán játszik szerepet. E fejezetre nézve inkább az idő fizikai és metafizikai fogalmai közötti összefüggések a meghatározóak. Itt válik érthetővé, mit jelent azt mondani, hogy a metafizika *meta*-fizika. Szerzőnk könyvének ezen a pontján kiváltképp jogosan említi Leibniz nézetét, aki szerint a fizika és a metafizika között a névlegesnél jóval szorosabb kapcsolat is fennáll.

A könyv „Azonosság” című fejezete a tárgyak önazonosságával, létével és lényegével kapcsolatos kérdéseket és érveket ismerteti. Ennek a fejezetnek van a leginkább klasszikus metafizikai íze, lévén a klasszikus és a modern metafizika találkozásának gyümölcse. Ez a fejezet annyiban is eltér kissé a korábbiaktól, hogy ebből érthető meg leginkább, milyen az, amikor a szerző könyve fejezeteinek címadó fogalmaival nem csak elméletek keretében foglalkozik. Az „Azonosság” fejezetet olvasva nemcsak mások, hanem saját elménk gazdagságán is meglepődhetünk. És mindezt a szerző egy látszólag egyszerű fogalom sokszínűségével, nem pedig a hivatalos filozófia elméleteinek sokaságával éri el.

A könyv két utolsó fejezete a legemberibb abban az értelemben, hogy ezek szólnak a saját emberi mivoltunkkal kapcsolatos metafizikai kérdésekről. E fejezetek fő kérdései: milyen viszonyban áll az ember elméje a testével? Milyen viszonyban állnak cselekvései az őt körülvevő fizikai világgal? Huoranszki könyve „Test és lélek” és „Akaratszabadság” című fejezeteiben ismerteti meg bennünket az ezekre a kérdésekre adható válaszokkal, az analitikus filozófiában is számon tartott karteziánus dualista elmélettel, illetve a modern analitikus elmefilozófiai nézetekkel. Ezeket Huoranszki természetesen mindenekelőtt metafizikai, s nem pedig elmefilozófiai szempontból ismerteti.

*

A rövid tartalmi áttekintés után az alábbiakban a *Modern metafizika* számomra vitatható pontjait mutatom be. E pontok többsége Huoranszkinak az antirealizmussal szemben megfogalmazott kritikájával kapcsolatos. Egyes esetekben számomra ezek az érvek mondhatni saját fényükben vitathatóak, vagyis annak alapján, amit előzőleg megtudtunk tőle az antirealisták álláspontjáról. Más esetekben viszont az vitatható, hogy az, ami mellett Huoranszki a realisták nevében érvel, helytállóbb-e, mint az elutasított antirealista nézet. Azonban az sem mindig egyértelmű, hogy a szerző realistiként érvel-e az antirealistákkal szemben, vagy pedig az utóbbiakat belülről, a saját előfeltevéseiken keresztül támadja.

Az alábbi pontok közül az első kettő pusztán a könyv filozófiatörténeti jellegű bevezető fejezetével kapcsolatos. S miként ez a fejezet, úgy az alábbi kritika is sokkal inkább filozófiatörténeti, mintsem filozófiai. Ezt követően a könyv további fejezeteihez kapcsolódóan igyekszem kritikámat probléma-centrikusabbá tenni abban az értelemben is, ahogy Huoranszki a probléma-centrikusságra utal könyve előszavában. A kritikára nézve ez a problémáknak olyan formájú felvetését jelenti, amely a lehető legnagyobb mértékben csak a könyvben közölt nézetekkel, illetve azoknak a könyvben közölt változataival kapcsolatos. Ezek a problémák számomra a könyvnek jó értelemben is problémái, azaz valódi filozófiai kérdéseket tesznek fel, amelyek a szerző direkt közlései mellett szintén közelebb vihetnek bennünket a modern metafizika témáinak a megér-

téséhez. Abban az értelemben feltétlenül, hogy azok a *Modern metafizika* mondanivalójának alaposabb átgondolására készítenek.

1. Tekintve, hogy a könyv a verifikacionisták metafizika-kritikájának bemutatásával kezdődik, magától értetődő feltenni a kérdést, vajon a verifikacionisták azt értették-e metafizika alatt, amit Huoranszki *Modern metafizikája* nekünk bemutat. Úgy gondolom, hogy nem. Vagyis, az a metafizika, amiről Huoranszki a logikai empiristákról szólva beszámol, nem ugyanaz a metafizika, mint aminek témáiról könyve további részei szólnak. Aki erre nem figyel fel, az joggal gondolhatja úgy, hogy a *Modern metafizika* első fejezetét követő fejezetek témái és állításai a logikai empiristák számára egyenlőek voltak – vagy lettek volna – a teljes értelmetlenséggel. Kérdés persze, hogy ebben az esetben miért foglalkoztak egyáltalán, ahogyan Huoranszki könyvéből megtudjuk, annak témáival maguk is oly részletesen. A válasz természetesen az, hogy a logikai empiristák számára ezek a témák a fogalmi vizsgálódások körébe tartoztak. Így a könyvben közölt nézeteket, még ha azok az általuk képviseltéktől eltérőek is, minden bizonnyal analitikus filozófiának tekintették volna a javából, nem pedig értelmetlen metafizikának. S ezt még csak empirista elkötelezettségük megtagadásának sem tekinthetjük: „az igazi metafizikát gondosan kell ápolnunk, hogy a helytelennel és meghamisítottal leszámolhassunk” – írta már Hume is.⁷ Huoranszki könyvét olvasva egyébként az is elég nyilvánvaló, hogy a szerző sem az empiristák által kárhoztatott, hanem az általuk ápolni kívánt metafizika művelői közé tartozik. Minden elméleti különbség ellenére, gyakorlatilag számára is fogalmi elemzést jelent a metafizika.

Huoranszki azonban nem veti fel annak kérdését, hogy a logikai empiristák számára mennyiben elfogadható a metafizika, hanem csak azt, hogy mennyiben nem. Erőteljesen hangsúlyozza, hogy a verifikacionisták a metafizikai kijelentéseket teljes mértékben értelmetlen filozófiai kijelentéseknek tekintették. Helyenként a logikai empiristák pozícióját arra a tételre látszik leegyszerűsíteni, hogy „csak azok a kijelentések értelmesek, amelyekről a tapasztalattal történő összevetés alapján eldönthető, hogy igazak vagy sem”.⁸ Megelőző rekonstrukciója alapján arra gondolhatunk, hogy a verifikacionisták számára a metafizikai kijelentések mindenképpen értelmetlenek: „[...] a metafizikai kijelentések a logikai empiristák szerint akkor is értelmetlenek, ha valamilyen módon sikerül rögzítenünk a bennük szereplő szavak jelentését. A verifikációs elmélet szerint ugyanis egy kijelentés nemcsak akkor értelmetlen, ha rosszul formált, vagy ha nem rögzített a benne szereplő szavak jelentése, hanem akkor is, ha a mondatról a tapasztalattal történő összevetés alapján nem dönthető el, hogy igaz-e vagy hamis.”⁹ Tehát, még ha a kérdéses kijelentés szintaktikailag és szemantikailag teljesen rendben is van, s ennyiben értelmes, de tapasztalatilag nem ellenőriz-

⁷ Hume „igazi metafizika” alatt szintén elemzést ért, még ha annak tárgya számára nem is a nyelv, hanem az elme. Az idézett hely: Hume: *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. Vámosi Pál. Magyar Helikon, Budapest, 1973, 16.

⁸ Huoranszki: i. m. 29.

⁹ I. m. 28.

hető, akkor értelmetlennek minősül. Az egyoldalúság abban áll, hogy a szerzőnk által korábban említett lehetőség, miszerint a verifikacionisták szerint egy kijelentés akkor is értelmesnek számít, „ha igazságértéke a benne szereplő szavak előzetesen rögzített jelentése alapján eldönthető”,¹⁰ ezen a ponton már fel sem merül.

Ezt követően, a verifikacionisták elleni érvelésében Huoranszki meggyőző fölényrel bizonyítja, hogy vannak nem verifikálható, de mindazonáltal értelmes kijelentések. Vajon az ilyen kijelentések létén bukna el a logikai empiristák metafizika-kritikája? Persze, ha nézeteiket arra egyszerűsítjük, hogy csak azok a kijelentések értelmesek, amelyek tapasztalatilag igazolhatók, s ebből adódóan úgy tekintjük, hogy számukra a metafizikai kijelentések azért értelmetlenek, mert nem verifikálhatók, akkor velük szemben Huoranszki meggyőzően hivatkozhat a matematikai kijelentésekre. A matematikai kijelentések értelme ugyanis nem tapasztalati. Azaz, a matematikai kijelentések kivételt képeznek a verifikációs elv alól. (A matematikai kijelentések a gyengébbnek tekinthető verifikációs kritérium szerint is akkor értelmesek, ha igazolhatóak.) Ha tehát nem tartható számunkra, hogy a matematika tapasztalati tudomány lenne, akkor el kell ismerünk, hogy a verifikációs elv nem korlátlan érvényű, illetve nem vezethető le belőle egy minden kijelentésre érvényes értelmességi kritérium. Mindez azonban nem éri meglepetésként a logikai empiristákat, mivel ők nem is ilyen szűk értelemben empiristák. Számukra ugyanis nem csak az empirikusan verifikálható mondatok értelmesek. Ahogy Huoranszki is említi: „Az eredeti verifikacionista elképzelés szerint vannak olyan mondatok, amelyeket a bennük szereplő szavak jelentése tesz igazzá.”¹¹ Ezek körébe tartoznak a matematikai kijelentések is, amelyek értelmét a logikai empiristák nyelvi (jelölési) konvencióink alapján magyarázzák.¹² S minthogy a matematikai kijelentéseknek mint nem tapasztalati alapú kijelentéseknek a léte magától értetődő a logikai empiristák számára, így a szerzőnek azon az érven sem lepődnie meg, mely szerint a metafizikai kijelentések is tekinthetők a matematikaik mintájára értelmeseknek. Ebből adódóan Huoranszkinak a logikai empiristákra vonatkozó kritikája azért problematikus, mert – miközben metafizika-kritikájukat ismerteti¹³ – egy olyan álláspontot (röviden: „jelentés = tapasztalat”) tulajdonít nekik, ami a matematika példájával könnyen cáfolható, s amit ezért ők aligha tarthattak *minden* kijelentésre nézve érvényesnek, így a metafizikaiakra sem. A *Modern metafizika* első fejezetéből viszont csak az derül ki, hogy a verifikacionisták a nem-empirikus, azaz az analitikus értelmességet csak a mindennapi triviális esetekben, illetve szükségképp a matematika esetében engedték meg. Közben egyáltalán nem világos, miért ne tartották volna egyfajta nyitott kérdésnek, hogy a hagyományosan metafizikainak tekintett kijelentések mennyiben értelmesek, illetve értelmetlenek *analitikusan*, ahelyett, hogy minden metafizikait, mint tapasztalatilag nem verifikálhatót, eleve értelmetlennek minősítettek volna. Valójában az előbbi

¹⁰ I. m. 25.

¹¹ I. m. 24.

¹² Lásd i. m. 34.

¹³ Lásd i. m. 28.

megközelítés állt közelebb a logikai empirizmus nevesebb képviselőihez. Ők a metafizikai kijelentéseket analitikus alapon bírálták, s közben nem zárták ki, hogy lehetnek közöttük olyan értelmes filozófiai kijelentések is, amelyek analitikusan igazak. A nyelvi analízis célja épp e kijelentések efféle tisztázása lett volna. Így tehát a Huoranszki könyvében szereplő „metafizikai” érveket és gondolatokat sem számúzték volna a filozófia területéről, sőt, jó részüket nem is nevezték volna „metafizikainak”, amennyiben ez az elnevezés eleve „értelmetlen” jelent valakinek. (Ezt példázza, amit a verifikacionizmus angol szószólója, Alfred J. Ayer mond e „metafizikai” gondolatok szerzőiről: „azok többsége, akiről általában azt feltételezik, hogy nagy filozófusok voltak, nem metafizikus, hanem analitikus volt”.¹⁴ Azt látva pedig, hogy közéjük nemcsak a brit empiristákat sorolja, hanem Platónt, Arisztotelészt és Kantot is, aligha lehet kérdéses, hová sorolná a modern „metafizikusokat”).

Huoranszki verifikacionistákat érintő bírálatában nem annyira meglepő, hogy nem foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy ők, akik a matematikai igazságokat analitikus igazságoknak tekintik, miért ne engedhetnék meg ugyanezen az alapon értelmes filozófiai kijelentések létét is, ezzel szemben meglepő az, hogy tulajdonképpen a matematikának e felfogását hozza fel egyfajta ellenpéldaként a logikai empiristák verifikacionizmusával szemben: „A metafizika lehetőségét illető fejtegetéseink szempontjából csak az a fontos, hogy lássuk, van az ismereteknek olyan területe [azaz a matematika], amely természetesen értelmes kijelentésekből áll, amelyet nyugodt szívvel tudományosnak nevezhetünk, de amellyel kapcsolatban szinte mindenki elismeri, hogy alapja nem a tapasztalat.”¹⁵ Ebbe a „mindenki”-be természetesen a logikai empiristák is beleértendők. És tekintve, hogy a matematika a könyvben bemutatott egyetlen – noha szintén bírált – nem-tapasztalati értelmezése a logikai empiristáké, ezért legalábbis furcsa, hogy a szerző épp ennek árnyékában érvel a logikai empiristák metafizika-kritikája ellen. Ebben a beállításban úgy tűnik, a logikai empiristák tulajdonképpen önmagukkal állnak folyamatos ellentmondásban, amikor a matematikai kijelentéseket nem tapasztalati alapon magyarázzák. Ehelyett, a szerző érvelését látva, nekem inkább az a benyomásom, hogy egyszerűen nem igaz, hogy a logikai empirista számára csak a verifikálható kijelentések értelmesek vagy értelmetlenek, s ha ez nem igaz, akkor a matematikai kijelentések sem számítnak ellenpéldának a logikai empirista metafizika-kritikára nézve. Még fontosabb észrevenni azt, hogy amennyiben a logikai empiristák szerint vannak értelmes nem-tapasztalati kijelentések, a metafizikai kijelentéseket pusztán tapasztalati igazolhatatlanságuk folytán csak akkor tekinthetnék értelmetlennek, ha azt állítanák, hogy a metafizikai kijelentések tapasztalati kijelentések. Ez azonban elég meglepő állítás lenne egy logikai empirista részéről.

Itt tehát abban nem értek egyet Huoranszkival, hogy a logikai empiristák metafizikát illető értékelését jóformán kizárólag a tapasztalati igazolás szempontjából közelíti meg. Így az a látszat keletkezik, hogy ha bizonyítjuk a logikai empiristákkal szemben, hogy a metafizikai kijelentések igazsága nem tapasztalati

¹⁴ A. J. Ayer: *Language, Truth, and Logic*. Penguin, London, 1971, 70.

¹⁵ Huoranszki: i. m. 35.

kérdés, akkor álláspontjukat is cáfoltuk. De valójában abból, hogy a logikai empirista egyetért azzal, hogy a metafizikai kijelentések nem-tapasztalatiak, sem az nem következik, hogy akkor e kijelentéseket értelmeseznek tekintené, sem az, hogy értelmetlenné. Ezenfelül, ha metafizika-kritikájuk során a tapasztalatra hivatkoznának, akkor szembe kellene nézniük a Huoranszki által is említett problémával, miszerint „a *tapasztalat* nem-filozófiai, *bétköznapi fogalmát éppen a szubjektivitás jellemzi*”.¹⁶ Ennek alapján pedig a metafizikus nagyon is alapozhatná kijelentéseit az ő sajátos metafizikai tapasztalataira. Hiszen a metafizikai kijelentéseknek éppúgy lehet tapasztalati hátterük, ahogy annak is, hogy valaki bizonyos hangokat hall a fejében, viszont a logikai empirista számára ezek a tapasztalatok még nem teszik értelmessé, de értelmetlenné sem a metafizikus kijelentéseit. Ennek ugyanis a logikai empirista számára logikai és nyelvi kritériumai vannak.

A logikai empiristáknak a fentiekben körvonalazott álláspontját az olvasó a Huoranszki által közölt adatokból is kikövetkeztetheti. Viszont amennyiben ezeket az adatokat helyeseknek is akarja tekinteni, nem igazán fogadhatja el a szerzőnek a logikai empiristák elleni érvelését. Nem tagadom ugyan, hogy úgy is lehet érvelni ellenük, ahogy azt ő teszi, s azt sem, hogy ezzel az érveléssel érdemes megismerkedni. Pusztán azt állítom, hogy ha az olvasó *elfogadja* logikai empiristák elleni érvelését, akkor ezáltal pozíciójukban a valódinál jóval könnyebb ellenfelet fog látni. Huoranszki érvelése ugyanis csak egy nagyon „erős” logikai empirista pozíciót feltételezve működik, amely szerint „jelentés = tapasztalat”. Ez cáfolható, csakhogy ez a logikai empiristák metafizika-kritikáját nem érinti, s így a metafizika antirealista felfogása számára sem jelent kihívást. És még ennél is kevésbé bizonyítja a metafizikai realista álláspont helyességét. Ehhez ugyanis többek között azt kellene megmutatni, hogy a feltételezett metafizikai tudás bármiben is több, mint pusztán nyelvi igazság.

Végül megjegyezhetjük, hogy a logikai empiristák álláspontjával az is jól összeegyeztethető, ahogyan Huoranszki védelmébe veszi a metafizikát: „még ha nem is ismerjük a matematikai igazság természetét, arról, ami matematikailag bizonyított, tudjuk, hogy igaz. Hasonló módon, ha nem is ismerjük a metafizikai igazság természetét, annyit megengedhetünk, hogy a metafizikai állítások mellett *lehet értelmesen érvelni*”.¹⁷ Ez az álláspont egyáltalán nem idegen a logikai empiristák nézeteitől. Ők is elfogadnák, hogy bizonyos állítások mellett, amelyeknek metafizikai igazságát nem ismerjük, „lehet értelmesen érvelni”. És mi zárja ki, hogy ezek az állítások a szerző által „metafizikaiaknak” nevezett állítások legyenek?

2. A Huoranszki által a verifikacionizmus és a metafizika viszonyára vonatkozóan sugallt kép kapcsán az a további kérdés merül fel, hogy mennyiben fogadható el annak azon eleme, hogy a metafizikai érdeklődés feléledését a verifikacionizmus elgyöngülése közvetlenül okozta volna. Ez a magyarázat didaktikai szempontból talán jó ötletnek számít, s feltehetőleg alá is lehet

¹⁶ I. m. 30.

¹⁷ I. m. 35.

támasztani néhány ténnyel, de azt is fontos látni, hogy itt több történetről van szó. Egyrészt a logikai empirizmus vagy verifikacionizmus történetéről, másrészt az antirealizmus és a realizmus közötti vita történetéről, harmadrészt pedig a metafizikai realizmuséről. A könyv fejezeteinek szerkesztése szempontjából nyilvánvalóan a második „történet” a legfontosabb. E megkülönböztetéssel szemben viszont a bevezető fejezet alapján könnyen azt hihetnénk, hogy a verifikacionisták metafizika-kritikája egyszerűen a metafizikai realistákra vonatkozott, valamint hogy a realizmus a verifikacionizmus elégtelen metafizika-kritikája miatt tudott érvényesülni.

Úgy gondolom, hogy a verifikacionisták problémái, beleértve metafizika-kritikájuk és értelmezésük nehézségeit is, nem magyarázzák meg a könyv további részeiben bemutatott analitikus metafizika kialakulását. Mindez legfeljebb azt magyarázhatná, hogy mondjuk Heidegger, akinek munkássága a logikai empiristák metafizika-kritikai céljaira tökéletesen megfelelt,¹⁸ miért nem hagyott fel a maga metafizikai tevékenységével. Még ha a legjóhiszeműbben olvasta volna is állításai logikai empirista bírálatát, annak elméleti alapjait feltehetőleg nem esett volna nehezebb megkérdőjelezni. Többek között azon az alapon, hogy a verifikációs elv a saját súlyát sem bírja elviselni, azaz maga sem igazolható. Csakhogy ezt az ellenvetést éppenséggel maguk a logikai empiristák tették meg legkorábban. Viszont verifikacionizmusuknak efféle problémái önmagukban még egyáltalán nem készítették őket semmiféle metafizikai pálfordulásra. Ezeknek a problémáknak a felfedezése éppoly kevésbé járt együtt a „metafizika” értelmének újrafelfedezésével, mint amilyen kevésbé valószínű, hogy a teológia reneszánszát idézné elő, ha egyértelművé válna, hogy az istenervek kritikásainak érvei maguk is problematikusak.

A verifikacionizmus nehézségei tehát legfeljebb csak szükséges, de önmagukban nem elégséges feltételei lehettek az analitikus metafizika kialakulásának. A metafizikai fejlemények tényleges magyarázatát nem itt kell keresnünk, hanem sokkal inkább a *Modern metafizika* negyedik fejezetében bemutatásra kerülő modális logikai fejleményekben. Ezek következtében vált lehetővé analitikus módon foglalkozni metafizikai témákkal, de még fontosabb, hogy olyan új kérdések merültek fel, amelyekről a logikai empiristák nem is álmodhattak, s így még kevésbé tekinthették őket értelmetleneknek. Ebből adódik az is, hogy a könyvnek a modális logika, az analitikus modális metafizika és a realizmus közötti kapcsolatokat bemutató részeiben sokkal megalapozottabbnak – és feltehetőleg érthetőbbnek is – tűnnek a modern metafizika egyes területei, mint azokban, amelyekben a szerző elsősorban a verifikacionizmus vagy az antirealizmus problémáinak összefüggésében igyekszik azokat elmagyarázni.

3. A *Modern metafizika* következő fejezetének jelentős részében Huoranszki az antirealistáknak a természeti törvényről alkotott koncepcióját ismerteti, illetve bírálja. Az antirealisták pozíciójáról röviden összegezve azt tudjuk meg tőle, hogy szerintük a természeti törvények nem szükségszerű igazságok, hanem

¹⁸ Vö. Rudolf Carnap: A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül. In Altrichter Ferenc (szerk.): *A Bécsi Kör filozófiája*. Gondolat, Budapest, 1972, 61-93.

tapasztalati általánosítások. Formájukat tekintve általános kijelentések. Viszont vannak olyan ún. véletlenszerű általánosítások, amelyek nyilvánvalóan nem fejeznek ki természeti törvényeket, mint például a „Kovácsék udvarában minden macska fekete” mondat. A kérdés az, hogy milyen kritériumok alapján lehet e kétféle általánosítást egymástól megkülönböztetni. Huoranszki – sorra véve az egyes javaslatokat – tulajdonképpen amellet érvel, hogy az antirealisták által javasolt egyetlen kritérium sem állja meg a helyét, tehát, ha csak nem akarjuk a természeti törvényeket kifejező állításainkat is véletlenszerű megfigyelési általánosításoknak – illetve véletlenszerű általánosításainkat természeti törvényeknek – tekinteni, akkor nem fogadhatjuk el a természeti törvényekkel szembeni antirealizmus pozícióját.

Az előadott érvelés menetére némi rálátást ad, ha megkülönböztetjük azt, ahogyan az antirealisták, közelebbről a logikai empiristák a természeti törvény fogalmát nyelvi-logikai szempontból elemezték, és azt, amit a természeti törvény és a tapasztalati világ kapcsolatáról megállapítottak. Egy *logikai empirista* számára ugyanis két meglehetősen különböző kérdés az, hogy a természeti törvény mint olyan hogyan definiálható, illetve az, hogy hogyan igazolható. Huoranszki ismertetésében igen világosan meg is különbözteti az antirealisták álláspontján belül azt, amit a természeti törvények nyelvi-logikai megkülönböztető vonásainak tekintenek, más kritériumaiktól, úgymint az episztemikusaktól és a pragmatikaiaktól. Az episztemikus kritérium alapján az eredeti kérdésre az lenne a válasz, hogy a természeti törvényt igazolása különbözteti meg a véletlenszerű általánosításoktól.

Huoranszkinak az antirealisták koncepciójának elemeit érintő bírálatában – amiből arra következtet, hogy ez a koncepció általában elfogadhatatlan¹⁹ – az episztemikus kritérium már korántsem különül el világosan más kritériumoktól. A szerző nem érvel közvetlenül e kritérium ellen, csak közvetve, azt állítva, hogy az tulajdonképpen azonos egy másik kritériummal, vagy legalábbis abba torkollik. Ezt a kritériumot pragmatikainak nevezi. Eszerint a természeti törvényeket az különbözteti meg a véletlenszerű általánosításoktól, hogy azok egyfajta előírásokat jelentenek számunkra jövőbeli tapasztalatainkra nézve. Így például aki természeti törvénynek veszi azt, hogy „minden varjú fekete”, az egyben azt is hiszi, hogy az általa nem megfigyelt varjaknak is feketéknek *kell* lenniük. A kiinduló korlátozott érvényű leíró általánosítás ezzel korlátlan érvényű előírássá, szabállyá válik számára. Ezzel szemben a véletlenszerű általánosítások nem írnak elő számunkra semmit a jövőbeli esetekre nézve. (Nyilván főként azért nem, mert eleve nem előírások számunkra.)

Huoranszki szerint a pragmatikai kritérium azzal a következménnyel jár a természeti törvényekre nézve, hogy „az elfogadhatóságukkal kapcsolatos normákat el kell választanunk az igazsággal kapcsolatos megfontolásoktól. [...] Eszerint a természeti törvények melletti elkötelezettségünkéből nem következik, hogy a törvényeket igaznak kell elfogadnunk”.²⁰ Ennek a józan ész számára nehezen vállalható következménynek az alapján azonban nemcsak *ezt a kritériumot* minő-

¹⁹ Lásd Huoranszki: i. m. 65.

²⁰ Uo.

síti elfogadhatatlannak, hanem általában a természeti törvények antirealista koncepcióját is: „[...] vajon hogyan hihetünk valamiben anélkül, hogy igaznak tartanánk? A legtöbb filozófus ezt a következményt nem fogadja el. Ami viszont azt jelenti, hogy el kell vetnünk a természeti törvényekről kialakított antirealista elképzelést.”²¹ Ezt a végkövetkeztetést csak akkor fogadhatnánk el, ha előzőleg már bizonyította volna minden egyes kritériumról, hogy azok nem jók. Ez megtörtént ugyan a természeti törvények logikai-szintaktikai kritériumaira vonatkozóan, kérdés viszont, hogy megtörtént-e a fent említett episztemikus kritériumra nézve. Illetve, hogy igaz-e, hogy ez a kritérium a nehezen vállalható pragmatikai kritériumba torkollik.

Ezek a kérdések óhatatlanul felmerülnek az olvasóban, mivel Huoranszki maga is elfogadni látszik, hogy a véletlenszerű általánosításra példaként hozott „Kovácsék udvarában minden macska fekete” (a továbbiakban: *VÁ*) kijelentés és egy elméleti fizikai törvény között episztemikus alapon is különbséget lehet tenni. Ez a különbség abban áll, hogy „a természeti törvényeknek alá kell támasztaniuk bizonyos *tényellentétes (kontrafaktuális)* állítások igazságát”.²² (A tényellentétes kijelentések aktuálisan nem létező, de lehetséges szituációk leírásai. Ilyen kijelentés például a Huoranszki által említett „ha nem lett volna a teremben oxigén, a papír nem lobban lángra” kijelentés is.) Ennek a tézisnek a könyvben található magyarázata önmagában jól érthető, az azonban homályban marad, hogy ez a kritérium miért nem megfelelő a természeti törvények és a véletlenszerű általánosítások megkülönböztetésére.

Elsőre az sem teljesen világos, hogy miért is episztemikus kritérium az, hogy a természeti törvények alátámasztják a tényellentétes állítások igazságát. Szerzőnk ugyanis nem határozza meg, hogy mit is ért az „alátámasztani” kifejezés alatt. Ennek megállapítása a kifejezés könyvbéli kontextusa alapján az olvasó feladata. Támpontként azt legalábbis érdemes lett volna tudatni vele, hogy miért a természeti törvényről mondják, hogy alátámaszt más állításokat, és miért nem fordítva, az egyes állításokról, hogy azok támasztják alá a természeti törvényeket. Erre megfelelő választ csak akkor kaphatunk, ha észrevesszük, hogy szerzőnk itt a természeti törvényeket azok deduktív modelljének keretében mutatja be. E modell egyébként épp a fordítottja a verifikacionisták eredeti koncepciójának, amely szerint az egyes igazolt állításokból induktíve jutunk el az általános törvényekhez. Ez a két modell tükrözi azt a dilemmát, hogy a feltevés szerint már igazolt egyes állításokon alapszanak az általános törvényszerűségeket kifejezők, vagy fordítva, az általános törvényjellegű állításokból következnek az egyedi állítások, köztük a tényellentétes kijelentések is. Ez utóbbiakra nézve lehet azt mondani, hogy azokat a természettudományos törvények „alátámasztják”. Valamiféle törvényszerűség nélkül mi alapunk is lenne valami olyat állítani, ami ténylegesen nem áll fenn? Ezért azt is lehet mondani, hogy a természeti törvényből vezetünk le vagy következtetünk ki tényellentétes állításokat.

Ahogy Huoranszki kimutatja, a törvényszerű kijelentések annak alapján különböztethetők meg a véletlenszerű általánosításoktól, hogy míg az előbbiek

²¹ Uo.

²² I. m. 62.

alátámasztanak bizonyos tényellentétes kijelentéseket, addig az utóbbiak nem. Így az említett *VÁ* állítás *nem támaszt alá* olyan mondatokat, hogy „Ha ez a macska Kovácsék udvarában lenne, akkor fekete lenne”. Miért nem? A legegyszerűbb válasz az lenne, hogy „ha egy macskát, ami történetesen fehér, Kovácsék udvarába tennénk, akkor ő ott nem válna feketévé”. Ez a válasz azonban még mindig egy tényellentétes kijelentés, amit feltehetőleg a macskák színére vonatkozó általános ismereteink támasztanak alá. Itt jegyzendő meg, hogy amikor azt mondjuk, hogy *VÁ* nem támasztja alá az előbbi tényellentétes kijelentést, akkor már nem pusztán logikai, hanem empirikus értelemben beszélünk „alátámasztásról”. (Miért is kerülnének szóba egyébként a tényellentétes kijelentések az episztemikus kritérium tárgyalásakor?) Ebben az értelemben azt lehet mondani: az, hogy *VÁ* alátámasztja-e az adott tényellentétest, vagy sem, csak úgy dönthető el teljes bizonyossággal, ha macskánkat Kovácsék udvarába helyezzük, és megfigyeljük, megváltozik-e ott a színe, vagy sem. Ezzel persze visszajutottunk az igazolás kérdéséhez. Az eredeti kérdés nem válaszolható meg anélkül, hogy a tapasztalati igazolásra (vagy cáfolásra) hivatkoznánk, még ha a kiinduló megfogalmazásban látszólag csak állítások közötti logikai viszonyokról van is szó.

Visszatérve Huoranszki antirealizmussal szembeni érvelésének a vizsgálatához, annak alapproblémáját abban látom, hogy szerzőnk nem tesz különbséget a következő két kérdés között. 1) Ha *már tudjuk*, hogy valami természeti törvény, akkor azt mi különbözteti meg azoktól az általánosításoktól, amelyekről azt tudjuk, hogy nem természeti törvények? 2) Ha *még nem tudjuk* egy adott állításról, hogy az természeti törvényt vagy csak véletlenszerű általánosságot fejez-e ki, akkor hogyan fogjuk megállapítani, hogy melyik kategóriába tartozik? Huoranszki beállítása, különösképpen pedig példái alapján úgy tűnik, mintha az első kérdés lenne az elsődleges, és abból következne a másodikra adott válasz. Ezzel a gondolatmenettel így ahhoz a tautologikus válaszhoz jutunk, hogy a természeti törvényeket kifejező állításokat tulajdonképpen az különbözteti meg a véletlenszerű általánosításoktól, hogy az előbbieket természeti törvényeknek tartjuk. Ez azonban épp azért abszurd, mert felcseréli a sorrendet. Ezért vezet ahhoz a valószínűtlen következményhez, hogy egy állítás lehet számunkra természeti törvény anélkül is, hogy igaznak tartanánk. Ezenfelül ez a következmény azt is mutatja, hogy amikor valaki az episztemikus kritériumról a pragmatikai kritériumra tér át, a legfontosabbat kihagyja, hiszen a pragmatikai kritérium önmagában sokkal inkább antiempirista, semmint empirista. Így e kritérium abszurd következményeivel szembesülve csak figyelmetlenségünk folytán lehetünk meggyőzve arról, hogy az episztemikus kritériumot hangsúlyozó logikai empirizmus is elfogadhatatlan.

Mindezek fényében a Huoranszki által közölt ellenvetés csak az olyan szélsőséges antirealisták ellen jogos, akik az igazolást is egyfajta elköteleződésként kezelik. A velük szemben a szerző által felhozott elfogadhatatlan következmény viszont épp azt bizonyíthatja, hogy az igazolás nem lehet pusztán elméleti elkötelezettség. De mivel nem is minden antirealista állítja ezt, Huoranszki cáfolata sem tekinthető általában az antirealizmus cáfolatának. Egyszóval, nem elfogadható, hogy az antirealisták álláspontját az igazolás kérdésének vizsgálatánál, az antirealizmus egy szélsőséges változata alapján veti el.

A második fejezet antirealisták elleni *érvelése* tekintetében tehát összességében azt állapíthatjuk meg, hogy abban a logikai empiristák nem empiristák-ként, hanem inkább csak logicistákként vannak szerepeltetve. Itt logicizmusuk némiképp beárnyékolja empirizmusukat, épp fordítva, mint ahogyan az a könyv első fejezetében történt, ahol viszont empirizmusuk fedte el logicizmusukat. Ezzel magyarázható, hogy Huoranszki főként csak könyve első fejezetében említi az igazolhatósággal kapcsolatos problémákat,²³ a második fejezet érvelésében azonban már kevésbé. Így kérdés marad, hogy ezek a problémák mennyiben jelenthetnek kihívást a természeti törvények és a véletlenszerű általánosítások megkülönböztetésének episztemikus kritériumaira nézve.

4. Huoranszki többször is utal könyvében egy Reichenbachtól származó példára, mint ami azt bizonyítja, hogy a természeti törvényeket az antirealista nem tudja megkülönböztetni a véletlenszerű általánosításoktól. E példa szerint az 1) „nem létezik egy mérföldnél nagyobb átmérőjű urániumgömb” állítás és a 2) „nem létezik egy mérföldnél nagyobb átmérőjű aranygömb” állítás²⁴ egyaránt általános és igaz, de míg az előbbi állítás egy természeti törvényszerűsége alapul, addig az utóbbi, úgy tűnik, nem. E példák célja, hogy bizonyítsák: a logikai-szemantikai kritériumok, közelebbről az univerzalitás, nem elegendők a természeti törvények megkülönböztetésére. Huoranszki szerint „további kritériumokra van szükség annak eldöntésére, mely kijelentés törvényjellegű, és melyik nem”.²⁵ A természeti törvények episztemikus kritériumaira vonatkozó soron következő szakaszban azonban nem veti fel annak kérdését, hogy azok figyelembe vételével a reichenbachi probléma probléma marad-e. Ezt természetesen nem kifogásolhatjuk, legfeljebb hiányolhatjuk. Nehezebben elfogadható viszont az, hogy könyve további részeiben e példa alapján jóval többet tekint bizonyítottnak, mint amit konkrét ismertetésekor bizonyít is.²⁶ Úgy tűnik, ez a példa Huoranszki számára döntő gondolat kísérleti bizonyíték az antirealistáknak a természeti törvényre vonatkozó koncepciója ellen, illetve a realistáké mellett. Ez az, amit vitatok. A fenti 1) állítás alapja ugyanis egyszerűen az a tény, hogy az urándarabok bizonyos kritikus tömegben és felszínen egymással érintkezve felrobbannak. Ez pedig nem egyéb, mint az urán egy tulajdonsága. Tehát filozófiai szempontból a „minden hattyú fehér” állítás mintájára elemezhető. Az antirealista számára mindkettő a megfigyelt esetek általánosítása. Jelzi ezt, hogy mindkét állítás törvényszerűsége mintegy empirikusan szennyezett. Ahogy a hattyúknak csak egy része fehér, úgy az urán csak egy igen ritka izotópjának van statisztikailag értelmezhető kritikus tömege. (Így az urán esete a realistának is gondot okozhat, mivel fizikailag nem határozható meg pontosan, hogy mi is az, aminek szükségszerű tulajdonsága, hogy felrobban.) A legfontosabb azonban az, hogy a 2) állítás alapja szintén egy tulajdonság, mégpedig az arany stabilitása. Így két törvény fogalmazható meg. T_U : nem létezik olyan

²³ Lásd i. m. 30-33.

²⁴ I. m. 55.

²⁵ Uo.

²⁶ Vö. i. m. 72, 154.

$m_x > m_k$ tömegű urángömb, ami ne robbanna fel. T_{AU} : nem létezik olyan m tömegű aranygömb, ami felrobbanna. Ezekbe behelyettesítve a fenti állításokat, azok maguk is törvényszerűen igazak, s ebben az értelemben nem is rendelkeznek a Huoranszki érveléséhez szükséges eltérő vonásokkal. Van közöttük egy másik különbség, de ez megragadható logikailag: 1) logikailag szükségszerűen következik T_U -ból, ha $m_U > m_k$, míg 2) igazsága vagy hamissága egyaránt konzisztens T_{AU} -val. Azaz, T_{AU} érvényessége mellett esetleges, hogy 2) igaz-e vagy hamis.

5. Reichenbach példája alapján Huoranszki úgy gondolja, hogy az antirealistáknak a természeti törvényről alkotott koncepciója, a „regularitás-elmélet” nehézsége az, hogy „[...] két univerzális hatókörű igaz állítás közül csak az egyik fejezhet ki természeti törvényt. Vajon miért? A regularitás-elmélet arról sem tud számot adni, hogy miért támasztják alá a természeti törvények a tényellentétes kijelentések igazságát.”²⁷

További kérdés viszont, hogy e megjegyzés nem tartalmazza-e az antirealista természeti törvény fogalom bírálatának fent hiányolt láncszemét. Erre a kérdésre azért nem könnyű válaszolni, mert az idézetből és a további szövegből sem egyértelmű, hogy itt a szerző „természeti törvény” kifejezése a természeti törvényeket kifejező állításokra utal-e, vagy pedig magukra a természeti törvényekre. Az első értelmezés mellett szólna, hogy itt az antirealisták elméletéről van szó, akik szerint a természeti törvények csak nyelvi megjelenési formájukban adóttak. Ebben az esetben a természeti törvényt kifejező állítás egyszerűen azért támasztja alá a tényellentétes állítást, mert az logikailag következik a törvényből. Az „ A alátámasztja B -t” kifejezés ideális esetben ugyanis ugyanazt jelentené, mint az, hogy „ A -ból logikailag következik B ”, de minthogy A maga is megerősítésre vagy alátámasztásra szorul, illetve lehet, hogy önmagában nem elégséges feltétele annak, hogy logikailag következzen belőle B , ezért az „alátámasztani” empirikus értelemben gyengébb, mint a „logikailag következik”. (Pontosabban kifejezve: ha igaz, hogy valamely T törvény alátámasztja B -t, akkor az is igaz, hogy T -ből következik B . Viszont az, hogy B logikailag következik T -ből, csak annyiban jelenti, hogy B igaz, amennyiben T is az.)

Eszerint pedig arra a kérdésre, hogy mi a különbség a törvényszerű kijelentések és a véletlenszerű általánosítások között, az a definíciós válasz adható, hogy természeti törvényt az az állítás fejez ki, amely alátámaszt tényellentétes állításokat. A véletlenszerű általánosítások pedig azok, amelyek nem támasztanak alá semmilyen tényellentétes állítást sem. Az azokból következő tényellentétes kijelentésekről tapasztalatilag megmutatható, hogy hamisak. Ezen a definíción pedig, minthogy a „mi a különbség?” kérdésre válaszol, nem is kérhető számon, hogy nem mondja meg, „miért”. Ahogy a „sebesség” definíciójának sem kell választ adnia arra, hogy a sebesség miért az út és az idő hányadosa.

Idézetünk másik lehetséges értelmezése szerint a „természeti törvény” kifejezés a világban létező törvényekre utal. És azoknak kellene alátámasztaniuk a tényellentétes állítások igazságát, illetve megalapozniuk az egyszerű állításokat.

²⁷ I. m. 72.

Csak hogy ez már a realista megközelítésben megfogalmazott tézis. Ha pedig Huoranszki problémája az antirealista regularitás-elmélettel szemben csak a realisták alapfeltevéseit elfogadva vethető fel, akkor nem róhatjuk fel az antirealistáknak azt, hogy arra, amit valójában ellenfeleik állítanak, nem tudnak magyarázatot adni. Másrészt, ha a fenti idézetet realistiként értjük, akkor abban nemcsak a „természeti törvény” nem jelenti ugyanazt, mint amit az empirista számára jelentene, hanem az „alátámasztani” kifejezés sem. Ha az alátámasztást állítások között értelmezzük, akkor logikai következményre utal, ha viszont egy állítás és a világban létező dolgok között értjük, akkor már nem világos, hogy mit értünk alatta. Az pedig még kevésbé világos, hogy mit kérünk számon az empiristán, aki szerint a természeti törvény nem valamiféle dolog, aminek esetén meg kellene magyarázni, hogy az miért „támaszt alá” bizonyos állításokat.

Végül a pontosság kedvéért azt is meg kell jegyeznünk, hogy Huoranszki szerepelteti könyvében Goodman két híres paradoxonát.²⁸ Ezeket a paradoxonokat azonban nem az antirealisták természeti törvény koncepciójának további kritikájához használja, hanem főként a realisták természeti törvényekre vonatkozó alternatív elméletének a magyarázatához. Ezért annak a rendkívül fontos kérdésnek a tárgyalását az adott kontextus (amely nem kíván ismeretelméleti lenni) már nem teszi lehetővé számára, hogy vajon Goodman *zöké*-paradoxona érv-e azzal a tézissel szemben, hogy episztemikusan meg lehet különböztetni a természeti törvényt a véletlenszerű általánosításoktól. E kérdést megfontolva az olvasó joggal következtethet arra, hogy a „zöké” predikátum az igazán véletlenszerű (a „zöld” és a „kék” szavak összetételéből eredő hibridszó). Goodman érvét így olvasva pedig úgy tűnik, hogy azt az empirista még az igazolásra hivatkozva sem tudná kivédeni. Furcsa módon azonban ez az érv várakozásainkkal ellentétben nem feltétlenül az antirealisták ellen szól, hanem inkább mellettük, amennyiben annak lehetőségét mutatja, hogy nem tudjuk kizárni, hogy megszokott fogalmaink nem „zöké-jellegűek”, vagyis lehetséges, hogy nem egyebek, mint a tapasztalati világra vonatkozó esetleges nyelvi konvenciók.

6. Huoranszki ismertetésében azonban Goodman paradoxona egyértelműen úgy jelenik meg, mint amire a realisták hivatkozhatnak az antirealistákkal szemben. A realisták természetesen hisznek abban, hogy fogalmaink, legalábbis a természettudományokéi, nem véletlenszerűen azok, amik, hanem a világban létező általános tulajdonságokat ragadják meg. Így a realisták tézise lényegében az, hogy a természeti törvényeket az különbözteti meg a véletlenszerű általánosításoktól, hogy az előbbieket univerzálékra utalnak.²⁹ Ezzel a megoldással természetesen csak akkor tudunk bármit is kezdeni, ha a realista megmondja, mit ért az alatt, hogy valamely kifejezés univerzáléra utal. A realista válasza erre – ahogy ebből a fejezetből megtudjuk – a következő: „azok a kifejezések utalnak univerzálékra, amelyek a törvényekben szereplő tulajdonságokat neveznek meg”.³⁰ Nézeteiket azonban Huoranszki rekonstrukciója igencsak

²⁸ I. m. 73–74.

²⁹ Lásd i. m. 73.

³⁰ I. m. 72.

körbenforgónak mutatja, mivel előbb azt állítja róluk, hogy az univerzálékát a törvényekre hivatkozva határozzák meg, majd pedig azt, hogy a törvényeket pedig az univerzáléokra hivatkozva. Huoranszki szerint ugyanis a realista arra a kérdésre, hogy mely kijelentések konfirmálhatóak ténylegesen – azaz minősülnek törvénynek, szemben az olyan, látszólag konfirmált kijelentésekkel, mint a „minden smaragd zöke” –, ezt a választ adja: „csak azok a kijelentések alkalmasak arra, hogy induktív eljárással konfirmáljuk őket, amelyekben a kifejezésekben szereplő predikátumok univerzálékra utalnak”.³¹

7. Huoranszki Hume elméletének bemutatásával kezdi könyvének okságról szóló fejezetét. Mint írja: „a hume-i felfogás szerint az oksági reláció tulajdonításának lényeges eleme, hogy hasonló dolgok hasonló dolgokat követnek”.³² Ezt követően az ellen a hume-iánus álláspont ellen érvel, mely szerint azt, hogy A^* eseményt B^* esemény okának tartjuk, azzal lenne magyarázható, hogy A^* esemény hasonlít A eseményhez, B^* esemény hasonlít B eseményhez, A és B pedig egymást követő események. Azaz, mivel korábban már megfigyeltem, hogy A -t mindig B követte, vagyis „okozta”, ezért az ezen eseménypárokhoz hasonló A^* - B^* eseménypárokat is egymás okainak fogom tartani. Huoranszki példáját egy kicsit módosítva: amikor a követ hozzávágom az ablaküveghez, az ablaküveg betörik. Ha pedig a réz mozsártörővel a dióra sújtok, az szintén összetörik. Ennek a legegyszerűbb magyarázata az lenne, hogy a kő és a réz, illetve az ablaküveg és a dióhéj hasonló tulajdonságokkal rendelkeznek. Ennél is egyszerűbb példa: amikor a gyufaszálat végighúzom a gyufásdoboz oldalán, akkor arra számítok, hogy az annak meggyulladását okozza. Miért? Mert úgy vélem, hogy ami most történik, az hasonlít a korábban megfigyelt eseményekhez, ezért arra számítok, hogy mozdulatomtól a gyufa fog meggyulladni, nem pedig a gyufásdoboz.

Huoranszki viszont Hume-mal szemben azt állítja, hogy az említett hasonlóságok azon alapszanak, hogy előzetesen már oksági relációt tételezünk fel az események között: „nem a megfigyelt dolgok és jelenségek közt első látásra felismerhető hasonlóság magyarázza, hogy miért feltételezünk oksági kapcsolatot közöttük, hanem épp fordítva, mivel feltételezzük, hogy a két dolog közt oksági kapcsolat áll fenn, képesek vagyunk megtalálni azokat a tulajdonságokat, amelyek az okság szempontjából relevánsak”.³³

Itt először is kérdéses, hogy a szerző által egymással szembeállított két lehetőség bármelyike is általános érvényű lenne. Úgy vélem, nincs egyetlen általános sémája annak, ahogyan az oksági feltevéseket, magyarázatokat, általánosításokat és előrejelzéseket használjuk. (Ezt a Huoranszki könyvében említett elméletek és azok példái is tanúsítják.) Másrészt, ugyanaz a szituáció is különbözőképpen írható le az oksági reláció értelmezésétől függően. Szerintem Huoranszki és a hume-i elmélet vitájának tárgyát is az oksági reláció két, látszólag ellentétes leírási lehetősége képezi (a „ \rightarrow ” jel az oksági kapcsolatra utal, amely Hume elméletében nem több konjunkciónál, a „ \approx ” jel pedig a hasonlósági relációra):

³¹ I. m. 73.

³² I. m. 90.

³³ I. m. 91.

$$\begin{array}{l} \text{Hume:} \\ 1. A \approx A^* \\ 2. B \approx B^* \\ \hline 3. A \rightarrow B \\ \therefore A^* \rightarrow B^* \end{array}$$

$$\begin{array}{l} \text{Huoranszki:} \\ 1. A \rightarrow B \\ 2. A^* \rightarrow B^* \\ \hline \therefore A \approx B \\ \therefore A^* \approx B^* \end{array}$$

E sémák, noha talán nem elég precízek, és nem is logikailag szükségszerű következtetéseket ábrázolnak, de talán megragadnak valamit abból, mi is lehet a különbség az oksági kapcsolat Hume és Huoranszki által adott elemzése között. A különbség formailag az, hogy Hume számára a hasonlóság az oka az oksági reláció kiterjesztésének, ami számára következmény. Huoranszki számára viszont fordítva, az oksági reláció feltevése az ok, és annak következménye a hasonlóság megállapítása. Ugyanakkor kérdés, hogy Huoranszki álláspontja valóban kizáró értelemben fordítottja-e a hume-i modellnek. Elfogadom, hogy fordítottja, ha hozzátesszük, hogy egyben következménye is. (Viszonyuk olyan, mint amikor abból, hogy „ha a Nap fenn van az égen, akkor nappal van”, arra következtetünk, hogy „ha nappal van, akkor a Nap fenn van az égen.”) Ekkor azonban el kell ismernünk, hogy a két megközelítés egyenrangú, s egyik sem áfolja a másikat.

Rátérve Huoranszki tézisére, szerintem a következő problémák fogalmazhatók meg: 1) nem meggyőző, mivel nem derül ki, mit ért „oksági viszony” alatt; 2) az sem derül ki, mi alapján tételezünk fel oksági relációt megfigyeléseink tárgyai között; 3) az idézett állítás a körbenforgás érzetét kelti; 4) nem érv Hume ellen.

Az első és a második probléma bővebben kifejtve a következő. A szerző idézett állításával lényegesen többet mondana, ha megadná, mit ért oksági viszony alatt, s mi vezet annak feltevésére. Illetve: egyetért-e az oksági reláció Hume-féle elemzésével, leszámítva annak magyarázatát? Persze, esetében az oksági viszonynak csak olyan meghatározása fogadható el, amely független a hasonlóság fogalmától. (Kérdés, hogy lehetséges-e az „oksági viszonyt” ily módon definiálni.) Mindenesetre, ha lenne ilyen meghatározásunk az oksági viszonyra, akkor annak alapján érthetővé válna, mit jelent azt mondani, hogy amikor oksági viszonyokat ismerünk fel, akkor így járunk el: 1) feltételezzük, hogy ezek és ezek a dolgok oksági viszonyban állnak egymással, 2) megtaláljuk az okság szempontjából releváns tulajdonságaikat.

Nézzük meg azonban, mi van akkor, ha Huoranszki tézisének „oksági kapcsolat” kifejezését hume-iánusan az események állandó együttjárásaként értjük! Ekkor azt a tételt kapjuk, hogy az események együttjárása nem magyarázható hasonlóságukkal. Ezzel egyetérték. Úgy hisszük, ha egy gyufát egy gyufásdoboz oldalához dörzsölünk, akkor ezt követően a gyufa meg fog gyulladni. Miért történik ez más esetekben is általában így? Ha valaki azt mondaná, hogy ezt azon eseteknek az eddig ismertekkel való hasonlósága okozza (magyarázza), akkor nem lenne igaza. Mert például egy műanyagfejű játékgyufa szintén hasonló az igazi gyufához, de azzal mégsem lehet tüzet gyújtani. Ha erre valaki azt mondaná, hogy a releváns hasonlóság számít, úgymint az, hogy a másik gyufa fején is foszfor legyen, száraz legyen, és így tovább, akkor viszont kiderülne, hogy ezeket a hasonlóságokat az teszi *relevánssá*, hogy ezeknek tulajdonítunk oksági

szerepet. Következésképp az egész, hasonlóságra hivatkozó magyarázat körbenforgó.³⁴ (A^* gyufa azért gyullad meg, mert olyan, mint A gyufa. S azért olyan, mert meggyullad.)

Huoranszkival tehát annyiban egyetérték, hogy 1) a hasonlóság nem magyarázza az oksági relációt, azaz az események együttjárásának általános feltevését, annyiban viszont nem, hogy akkor azt kellene mondanunk, hogy 2) az oksági reláció *magyarázza*, hogy miért tekintünk bizonyos dolgokat hasonlóknak. Szerintem 2) ugyanazon az alapon utasítható el, mint 1). A fenti érvelés ugyanis 2) esetére is alkalmazható. Például, ha Huoranszki javaslatát fogadjuk el, akkor azt kell mondanunk, hogy a kő és a szobor azért hasonló egymáshoz (Huoranszki példája), mert feltesszük, hogy mindkettő oksági viszonyban áll az üveggel vagy különféle törékeny tárgyakkal. Ezért és ennyiben hasonlóak. De ekkor megkérdezhetjük: miért mondjuk azt, hogy mindkét esetben oksági relációról van szó? Miért tételezzük fel ugyanazt az oksági relációt a kő és az üveg, illetve a szobor és az üveg viszonya esetén? Mert már eleve hasonlóknak véljük őket. (Ráadásul emellett szólnak az olyan esetek is, amikor minden oksági feltevés nélkül egyszerűen csak a dolgok vagy események nyilvánvaló hasonlóságát észleljük, s ennek alapján gondoljuk, hogy annak van valami oka. Például, ha feltűnik, hogy játékpártnerünk egymás után tízszer hatost dobott a kockával, vagy az, hogy biciklinknek rendszerint az első, s nem a második kereke szokott kilyukadni, akkor az események e hasonlóságát megállapítva tesszük fel azt is, hogy ennek van valami sajátos oka. Ha pedig úgy véljük, hogy ezek az esetek egyáltalán nem hasonlóak, akkor az oksági magyarázatot is eleve elutasítjuk.)

Ha pedig el is fogadjuk, hogy a hasonlósággal nem lehet magyarázni a dolgok oksági viszonyát érintő feltevésünket, mindez nem jelenti annak kizárását is, hogy a relációban álló dolgok *leíró értelemben* hasonlóak. Amikor A^* gyufa szintén meggyullad dörzsölés hatására, akkor leíró értelemben nagyon is igaz lehet, hogy hasonló A gyufához. Vagyis, ha ez így történik, akkor ez azt jelenti, ebből a szempontból a két gyufaszál bizonyos közös tulajdonságokkal rendelkezik. Mindezt Huoranszki is elismeri azzal, hogy azt állítja, az oksági relációt feltéve „*képesek vagyunk megtalálni azokat a tulajdonságokat, amelyek az okság szempontjából relevánsak*”. De ez a tézis mennyiben tagadása a Hume-énak? Hiszen ezzel Huoranszki is elismeri, hogy az okság alapját az oksági viszonyban szerepet játszó dolgok közös tulajdonságai képezik. Úgy tűnik persze, hogy ezek a közös tulajdonságok számára nem azonosak a „dolgok és jelenségek közt első látásra felismerhető hasonlósággal”. Az viszont nem világos, mi a különbség a dolgok hasonlóságai és tulajdonságai között.

Ha viszont Huoranszki úgy véli, hogy a dolgoknak hasonlóságuktól függetlenül vannak lényegi tulajdonságaik, amelyek az oksági reláció tényleges alapját képezik, akkor érve valójában nem érv Hume ellen, hanem egy másik elmélet felvetése. Hume elméletében ugyanis nincs helye az objektíven létező lényegi tulajdonságok (univerzálék) gondolatának. Illetve tézise, mely szerint az oksági kapcsolat *külső* reláció, azaz pusztán a dolgok ideáinak állandó együttjá-

³⁴ Az érv és a példa forrása Richard Taylor: *Metaphysics*. Prentice-Hall, New Jersey, 1974, 96.

rása és egymásra következése, úgy is megfogalmazható, mint annak tagadása, hogy az ok-okozati kapcsolat a dolgok tulajdonságain mint lényegeken alapulna. Épp ezért tagadhatja, hogy ez a reláció szükségszerű lenne, és épp ezért állíthatja, hogy az nem tudás, hanem hit. Annál is inkább, mert mind az együttjárást, mind a hasonlóságot az elme ideái közöttiként értelmezi. Elmélete szerint a már megfigyelt hasonlóság egyben alapja is a máskor és máshol történő megfigyeléseinket érintő oksági következtetéseinknek. Ez azonban nem a dolgok, hanem saját megszokásunk, beidegződéseink folytán „szükségszerű”.

Összességében úgy vélem, hogy sem az oksági relációt nem lehet a hasonlósággal magyarázni, sem a hasonlóságot az oksággal. Erre viszont van magyarázat: az oksági relációt bizonyos események vagy tárgyak típusai között tételezzük fel, e típusokat pedig mint események vagy tárgyak hasonlóságait ismerjük. Ezért azt lehet mondani, hogy az oksági reláció nem egyéb, mint bizonyos típusok, azaz hasonlóságok együttjárása. Így Huoranszki álláspontja, illetve a fent bemutatott ellenérv pusztán arra utal, hogy a hasonlóságok együttjárását önmagukkal magyarázni értelmetlen.

8. Huoranszki számára „nyilvánvaló módon” Hume-nak akkor sincs igaza, amikor „az oksági reláció tényellentétes kijelentések segítségével történő elemzését tulajdonképpen a regularitás-elmélet átfogalmazásának tekinti”.³⁵ Ahogy Huoranszki idézi Hume-tól: „az okot *olyan dologként határozhatjuk meg, amelyet egy-egy másik követ, éspedig olyképpen, hogy az elsőhöz hasonló dolgot a másodikhoz hasonló dolgok követik*. Vagy másképp fogalmazva: *éspedig olyképpen, hogy ha az első nem lett volna, a második sose létezhetett volna*”.³⁶

Huoranszki Hume-mal szembeni fő ellenpéldáját a történelmi kijelentések képezik. Itt azonban külön kell választanunk két kérdést. Egyrészt: ez az ellenpélda jó-e Hume-mal szemben? Másrészt: elfogadható-e, ettől függetlenül, más esetekben Hume álláspontja? Huoranszki ezeket a kérdéseket nem különbözteti meg egymástól, hanem a történelmi kijelentések lehetséges ellenpéldája alapján következtet általában arra, hogy Hume-nak egyáltalán nincs igaza: „A tényellentétesekre történő hivatkozás tehát nem tekinthető a regularitás-elmélet egyszerű átfogalmazásának.”³⁷

Számomra Huoranszkinak a történelmi kijelentésekre alapozott érvelése eléggé kétséges. Következésképp az az állítása is vitathatónak tűnik, hogy nem fogadjuk el Hume idézett tézisének. De lássuk Huoranszki érvét! Példamondata – „ha nem dobták volna le az atombombát, a második világháború tovább tartott volna” – tényellentétes kijelentés. Szerinte az, „hogy ezt az állítást igaznak tartjuk-e vagy sem, nem attól függ, feltételezzük-e: az atombomba-ledobásokat háború-rövidülések követik”.³⁸ Szerinte tehát ebben az esetben nincs olyan törvényszerű általánosítás, ami alátámasztaná az idézett tényellentétes állítást. (Elutasító véleménye persze akkor lenne igazán érthető, ha azt is megmondaná,

³⁵ Huoranszki: i. m. 111.

³⁶ Uo.

³⁷ Uo.

³⁸ Uo.

hogy akkor miért tekintjük mégis igaznak az idézett példamondatot.) E tétel mögött, úgy tűnik, főként az a feltevés áll, hogy a történelmi kijelentésekben szereplő kifejezések olyan eseményekre és összefüggésekre utalnak, amelyek egyediek abban az értelemben, hogy még nem figyelhettünk meg semmi hozzájuk hasonlót, de mégis igaz vagy hamis állításokat tehetünk róluk.

Szerzőnk további ellenvetése az, hogy „egy háború nem úgy rövidül, mint egy fémrúd”. Ez azonban nem igazán komoly ellenpélda. Ugyanis senki sem állítja, hogy a háborúk és a fémrudak között hasonlóságnak kellene fennállnia, illetve hogy hasonlóknak lehetne őket tekinteni azért, mert mindkettőről mondható, hogy „rövidül”. (Világos, hogy a „rövidül” nem ugyanazt jelenti, ha időben létező dolgokról, vagy ha térbeli tárgyokról állítjuk.) A háborúk nem a fémrudakhoz hasonlóak, hanem más háborúhoz. A második világháború is úgy rövidült vagy vált hosszabbá, mint más háborúk. Ezért azt lehet mondani, hogy az idézett tényellentétes állítás azon alapszik, amit a korábbi példa esetén is láttunk: a kő és az üveg viszonyában mondottak igazak lehetnek a réz és a dió viszonyában. Ennek mintájára miért ne lehetne igaz az, amit az egyik fegyver bevetése és annak az adott háború menetére gyakorolt hatása esetén valaki megfigyelt, egy másik fegyver és egy másik háború viszonyában? (Az általános oksági törvényszerűség elemi formájában az állhatna, hogy „minél nagyobb két hadsereg között az erőkülönbség, annál rövidebb idő alatt ér véget a háborújuk”). E megfigyelések alapján éppúgy elhisszük azt is, hogy „ha Odüsszeusz nem vetette volna be a falovat, akkor a trójai háború tovább tartott volna”. Az is érdekes, hogy azon senki sem lepődik meg, ha azt hallja, hogy a trójai háború eseményei vagy legalábbis a faló története pusztán Homérosz költői képzeletének szülöttei. Viszont feltehetőleg mindenki meglepődne, ha valaki nem annyira az eseményeket, hanem elsősorban oksági összefüggésüket – azaz, hogy a leírt hadicsel az egyik fél győzelmével és a másik vereségével járt együtt – tartaná kitalációnak. Vele szemben ugyanis mi, attól függetlenül, hogy a leírt történet elemeinek létében hiszünk-e vagy sem, azok leírt összefüggésében hiszünk. És nyilván aligha hinnénk, ha az események Homérosz által megadott kapcsolata egyáltalán nem lenne hasonló ahhoz, ahogy szerintünk az efféle események történni szoktak.

Természetesen lehet amellet érvelni, hogy a történelmi események hihetetlen komplexitásuk és összetettségük folytán nem magyarázhatóak törvényszerűségekkel. Éppúgy nem lehet pontosan megmondani, hogy a világháborúk miért épp úgy folytak le, ahogy lefolytak, ahogy azt sem lehetne levezetni, hogy a Gellért-hegy miért épp olyan alakú, amilyen. Lehet persze magyarázni, de a magyarázattal szemben az egyszerű leírás mindig többet fog nekünk az említett sajátos alakzatokról mondani.

A fő kérdés azonban az, lehetséges-e, hogy nem ugyanazon az alapon tartjuk igaznak az oksági kijelentéseket és a tényellentétes kijelentéseket. Vagyis vannak-e olyan tényellentétes kijelentések, amelyek nem fejeznek ki szabályszerű együttjárást, ahogy azt a regularitás-elmélet állítja a normál oksági kijelentésekről? Minthogy a szabályszerűséget kifejező oksági kijelentésekből logikailag következnek a tényellentétes kijelentések, ezért ez nehezen elképzelhető. Ehhez legalábbis azt kellene megmutatni, hogy vannak olyan tényellentétes kijelenté-

sek, amelyek nem következnek, illetve amelyeket nem támasztanak alá szabályszerűségeket kifejező kijelentések. Ez a cél akkor lenne elérhető, ha lennének olyan *értelmes* tényellentétes állítások, amelyek nem lennének általánosak. Ilyenek hiányában azonban bármely adott tényellentétes kijelentés tekinthető egy hume-i értelemben vett oksági állítás átfogalmazásának.

Huoranszki történelemre hivatkozó ellenvetését tehát nem arra lehetne felhasználni, hogy cáfoljuk, hogy az oksági kijelentések és a tényellentétesek között létezik a Hume által implikált összefüggés, hanem arra, hogy megmutassuk, nem minden oksági kijelentés általános. Azaz, már azelőtt tudunk oksági kijelentéseket tenni, mielőtt bármiféle szabályszerű együttjárás megfigyelésére lehetőségünk lenne. (Ehhez képest irreleváns, hogy az ellenpéldául szolgáló kijelentés „ha A, akkor B” formájú-e, vagy pedig „ha nem A, akkor nem B” formájú.) Csakhogy mindehhez azt is bizonyítani kellene, hogy amikor történelmi eseményekről beszélünk és gondolkodunk, akkor azt nem általános fogalmak és összefüggések segítségével tesszük, hanem közvetlenül a maguk egységiségében vagyunk képesek megragadni azokat. Más szóval, nem vitás, hogy a történelemre mint egyedi események összességére vonatkozó elképzelés alapján joggal lenne tagadható, hogy a történelem menete leírható oksági törvényszerűségekkal, s így az is, hogy amikor a történelemre vonatkozóan tényellentétes kijelentéseket hangoztatunk, azok alapja bármiféle történelmi törvényszerűség lenne. Igencsak vitatható viszont, hogy történelmi, illetve bármiféle eseményre vonatkozóan lehetséges-e egyedi fogalomalkotás. Úgy vélem, amennyiben a történelmi eseményekről gondolkodni tudunk, azokat éppoly ismétlődőknek fogjuk fel, mint bármely más eseményt. Oksági magyarázataikban pedig más, hasonló eseményeket megelőző vagy követő tapasztalatainkra hagyatkozunk.

Az ez utóbbi állításunk alapját képező hume-i regularitás-elmélettel egyébként könyvének itt vitatott pontján Huoranszki sem száll vitába: „hasonló eseményeket mindig más, egymáshoz ugyancsak hasonló események követnek. Kétségtelen, hogy sok pálinka elfogyasztását általában berúgás szokta követni”.³⁹ Huoranszki ugyanis úgy véli, hogy ennek a feltevésnek az elfogadása nem érinti azt, amit a történelmi eseményekre vonatkozó oksági és tényellentétes kijelentésekről mond. Ezzel szemben az a helyzet, hogy ha az idézetben szereplő elvet elfogadjuk, akkor Huoranszkinak a történelmi kijelentésekkel kapcsolatos nézetei könnyen cáfolhatók. Ehhez csak azt kell belátnunk, hogy a történelmi és nem-történelmi események között nincs tényleges különbség. Az, hogy mondjuk a tűz Róma leégését, a Sportcsarnokét vagy a szomszéd telkén lévő szénakazalét okozta-e, csak a megjelölés szintjén individualizálja a tüzet, de ettől még nem hisszük, hogy a történelmi leírásokban szereplő tűz különböző lenne attól, ami kályhánkban lobog. Következésképpen, ha Hume okság-elmélete elfogadható a történelemkönyvekben nem említett eseményekre vonatkozóan, akkor az azokban említettekre is annak kell lennie.

9. David Hume fenti bírálatát azonban Huoranszki elvileg csak bevezetésnek szánja a kötet legfontosabb modern filozófusa, David Lewis okság-elméle-

³⁹ Uo.

tének a bemutatásához. Huoranszki könyve több pontján is felhívja a figyelmünket a két filozófus elméleteinek bizonyos hasonlóságaira és különbségeire. Ezek egyike, hogy úgy tűnik, mindketten elfogadják az oksági kijelentések tényellentétes kijelentésekkel történő értelmezését.⁴⁰ Okság-elméleteik abban is osztoznak, hogy Huoranszki mindkettőjük elméletével szemben hasonló ellenvetést tesz. Hume-mal szemben, ahogy említettük, azt, hogy az oksági viszony feltevésének alapján találjuk meg a dolgok okságilag releváns hasonlóságait. Lewis kontrafaktuális elméletével szemben pedig azt, hogy „nem a tényellentétes állítások igazságán alapul a kauzális viszonyokra vonatkozó állításaink igazsága, hanem épp fordítva, azért fogadjuk el bizonyos tényellentétes állítások igazságát, mert feltételezzük, hogy az oksági kapcsolat fennáll”.⁴¹ Lewis esetében ez az ellenvetés ismeretelméleti szempontok miatt tűnik elfogadhatóbbnak. Hiszen ha nem ismernénk az oksági összefüggéseket, akkor hogyan és mi alapján tudnánk azoknál bonyolultabb tényellentétes kijelentéseket megfogalmazni? Ugyanakkor Huoranszki Lewis-szal szembeni ellenvetése szintén azt a problémát veti fel, amivel Hume elméletével szembeni érvelése esetén találkozunk: többet mondana, ha az „okszági kapcsolat” fogalmáról is többet közölné.

Amit Huoranszki Lewis-ről mond, abban viszont nem az az igazi probléma, amiért bírálja, hanem az, amiért nem. Mint a könyv több fejezetéből is kiderül, Lewis számára még Hume-nál is alapvetőbb reláció a hasonlósági. Ha tehát Lewis-nak a hasonlósági relációra erősen építő okság-értelmezése és Hume okság-elmélete között logikai szempontból fontos egybeeséseket találunk, akkor azt várnánk, hogy amit a szerző Hume-nál elutasít, azt szintén el fogja vetni Lewis esetében. E feltevésünket viszont megkérdőjelezi, hogy amikor Lewis elmélete a könyv azonosságról szóló fejezetének az „azonosság a különböző világokban” című szakaszában ismét szóba kerül, ott a tényellentétes kijelentések igazságfeltételeinek ezt a definícióját találjuk: „Egy tényellentétes feltételes állítás akkor igaz, ha a mi világunkhoz *a releváns szempontból a leghasonlóbb* lehetséges világban, amelyben az előtagja igaz, az utótagja is igaz.”⁴² Ez a megfogalmazás kísértetiesen hasonlít ahhoz a tézishez, amit Hume-ról szólva Huoranszki vissza-utasított. Ez a definíció ugyanis nemcsak az azonossági kijelentésekre értendő, hanem az okságiak Lewis-féle értelmezésére is. Még ha Lewis világok közötti reális hasonlóságról beszél is, nem pedig tapasztalatról és észlelésről, akkor is tulajdonképpen arról van szó, hogy azon az alapon igaz, hogy *A* okozza *B*-t (ha *A* nem lett volna, akkor *B* sem lett volna), hogy az aktuális körülmények törvényszerű összefüggései *hasonlítanak* a lehetséges világok törvényszerű összefüggéseihez. Úgy tűnik tehát, hogy Lewis elméletét elfogadva a lehetséges világok közötti hasonlósággal magyarázhatjuk, hogy miért igazak oksági, illetve tényellentétes kijelentéseink. Hume esetén viszont az a nézet került elutasításra, hogy oksági hiteink a dolgok közötti hasonlóságon alapulnak. A két elmélet közötti számos különbség mellett tehát mindkettőről állítható, hogy a hasonlóság az alapja oksági hiteinknek (Hume), illetve kijelentéseinknek (Lewis). Ha

⁴⁰ Lásd i. m. 110-111.

⁴¹ I. m. 116.

⁴² I. m. 237. Kiemelés tőlem - Sz. I. L.

ezt valaki tagadná, akkor is a két elmélet hasonlóságára utal a következő tény. Hume-mal szemben Huoranszki ellenvetése az volt, hogy nem a hasonlóságon alapulnak oksági feltevéseink, hanem fordítva, oksági feltevéseinken alapulnak a dolgok között felismert hasonlóságok. De lehet-e azt mondani, hogy Lewis elmélete esetén oksági állításainkon alapulnak a lehetséges világok hasonlóságai? Nem, mert ez nem Lewis álláspontja, hanem éppen egy vele szembeni ellenvetés. Vagyis, annak alapján, ahogy Huoranszki Hume-mal szemben érvel, Lewis-szal szemben is érvelhetne. Másrészt, Lewis álláspontját nemcsak az oksági és a tény-ellentétes kijelentések viszonyára nem fogadhatná el, hanem általában azoknak a lehetséges világok hasonlóságára építő igazságfeltételeire nézve sem. A könyv olvasója számára a szerző érvelésének eltérő alapjai – tulajdonképpen az antirealista Hume és a realista Lewis különböző elbírálása – itt megnehezítik, hogy az ő segítségével egy konzisztens álláspont keretében értelmezhesse és bírálhassa a filozófusok nézeteit.

Hasonló nehézségeket vet fel a következő eset is. Lewis-ról megtudjuk, hogy mondjuk „a ciános kávé okozta a nagynéni halálát” állítást a következőképp elemezné: „Ha nem ivott volna a ciános kávéból, nem halt volna meg.” Ahogy Huoranszki írja: „ez utóbbi állítást viszont az teszi igazzá, hogy a legközelebbi lehetséges világban, ahol az illető nem ivott a kávéból, még él”.⁴³ Ezzel az egyik probléma annak a kérdésnek a felvetése: mi teszi igazzá, hogy *abban* a lehetséges világban *igaz*, hogy „ha nem ivott volna a ciános kávéból, akkor nem halt volna meg”? Mivel a hasonlósági reláció szimmetrikus (ha *A* hasonló *B*-hez, akkor *B* is hasonló *A*-hoz), azt kellene mondanunk, hogy az említett tényellentétest az teszi igazzá, hogy a mi világunkban igaz, hogy „a ciános kávé okozta a nagynéni halálát”. Ez azonban meglehetősen körbenforgónak tűnik. A kiinduló kijelentés igazságának feltétele egy másik kijelentés igazsága, amelynek viszont a kiinduló kijelentés igazsága a feltétele. A másik probléma viszont az, hogy kérdéses, Lewis megoldása kikerüli-e Goodman első paradoxonát.⁴⁴ Ha azt állítjuk, hogy a „minden varjú fekete” állítás konfirmációjaként abszurd elfogadni azt, hogy a hattyúk fehérek, legalábbis ami Euráziát illeti, akkor miért nem abszurd azt elfogadni, hogy „a ciános kávé okozta a nagynéni halálát” állítást, még ha a lehetséges világok értelmében is, de alátámasztja valami olyan, ami nem történt meg, s így nyilván az is alátámasztja, hogy „ha tejet ivott volna, nem halt volna meg”? Végeredményben bármi alátámasztja, feltéve, hogy azt tette, ahelyett, hogy ivott volna a ciános kávéból. Evilági józan eszünk alapján viszont egy dolog lehetne annak a feltétele, hogy a halott nagynéni halálát a ciános kávézással magyarázzuk: ha történetesen megitta azt a ciános kávé, mielőtt meghalt.

10. A könyv modalitással kapcsolatos részeiben felvetődő kérdések közül talán a legérdekesebb az, amit a szükségszerűség és a lehetőség összeegyeztethetlenségének nevezhetünk. Ezzel a problémával annak kell szembenéznie, aki mind a szükségszerűséget, mind a lehetőséget realista módon kívánja értelmezni.

⁴³ I. m. 152.

⁴⁴ Lásd i. m. 74.

Ez a probléma azzal a külön érdekességgel is bír, hogy a könyv realista/antirealista terminológiájának a nehézségeire is rávilágít.

A *Modern metafizika* negyedik fejezetében Huoranszki egy olyan érvelést ad elő a lehetséges világok léte mellett, amely nem kis mértékben azon alapszik, hogy a modális realizmus és a könyve elején definiált egyszerű realizmus nézeteit felcseréli egymással. Huoranszki szerint: „ha elfogadjuk, hogy a természeti törvények bármely megismerőtől függetlenül is léteznek, és (Reichenbach példája nyomán) azt is elfogadjuk, hogy a természeti törvények modalitást feltételeznek, akkor az antirealista értelmezést el kell vetnünk”.⁴⁵ Ez a megállapítás három téziszre utal. Az első, mely szerint a természeti törvények a megismerőtől függetlenül léteznek, aktuális világ realizmusnak nevezhető. A második, a természeti törvények modalitásáról szóló, nem több, mint azok szükségszerű voltának állítása. Az aktuális világ realista ezzel is egyetért. Az idézet „antirealista” jelzője pedig minden jel szerint a modális antirealistára utal, aki szerint nem léteznek lehetséges világok.

Ha elnevezési szótárunk feldolgozásán túl vagyunk, az idézett konklúzió problémája nyilvánvaló. Szerintem aligha vitatható, hogy a szükségszerűségek léte korlátozza a lehetőségeket. (Ha más nem, hát a determinizmus és a szabad akarat összeegyeztethetlenségének problémája ezt kellőképpen tanúsítja!) Következésképp, ha elfogadom a természeti törvények reális létét, akkor ebből a józan ész alapján éppenséggel a lehetséges világokra vonatkozó antirealizmus következne, nem pedig annak elvetése, amint Huoranszki állítja.⁴⁶ A szükségszerűségekre nézve a lehetséges világok szemantikája nem azt a célt szolgálja, hogy azok létét a lehetőségeké mellett megalapozza. Szerepe mindenekelőtt az, hogy a kontingensen igaz állításokat megkülönböztesse a szükségszerűen igazaktól. Ezért abból a téziszből, hogy a szükségszerű állítások ténylegesen igazak, önmagában nem következik, hogy az aktuális világon kívül is lehetnek „világok”. A szükségszerűen igaz állításoknak pedig az a meghatározása, hogy azok minden lehetséges világban igazak, arra szolgál, hogy megkülönböztesse azokat a nem minden lehetséges világban igaz állításoktól. De még ebből a meghatározásból, valamint abból a feltevésből, hogy vannak szükségszerűen igaz állítások, sem következik, hogy egynél több lehetséges világ létezne.

Mindez könnyen belátható azon esetek megfigyelése alapján, amikor csak szükségszerűen igaz kijelentésekkel van dolgunk, mint a matematikai kijelentések esetében. Lehet azt mondani, hogy a matematikai kijelentések minden lehetséges világban igazak. De miben különböznek egymástól ezek a matematikai lehetséges világok? Ha pedig nem különböznek egymástól, akkor mi értelme

⁴⁵ I. m. 155.

⁴⁶ Bár Huoranszki a természeti törvényekről korábban azt írta, hogy „elsődlegesen a lehetőségeket, nem pedig a szükségszerűségeket határozzák meg”. (83.) Ezt azonban úgy érti, hogy a természeti törvények kizárási elvek, amelyek „azt határozzák meg, hogy mi lehetséges, és mi nem”. (Uo.) Ebből pedig szintén az következik, hogy amennyiben a természeti törvény azt határozza meg, hogy mi nem lehetséges, lehetőségeket zár ki, amennyiben pedig azt határozza meg, hogy mi lehetséges, meghatározza azt a lehetőséget, ami megvalósulhat.

van azt mondani, hogy több ilyen világ is létezik? Van-e értelme több, teljesen azonos lehetséges világról beszélni? Aligha. Hiszen ha világom nem áll egyébből, mint szükségszerű matematikai igazságokból, akkor a matematikai kijelentések szükségszerűsége folytán a 2×2 minden világban 4, azaz nincs egyetlen olyan lehetséges világ sem, amelyben mondjuk 3 vagy 6 lenne. Tehát a matematikai szükségszerűség érvényességének alapjául szolgáló „lehetséges világok” egymástól megkülönböztethetetlenek, következésképp a Leibniz-elv szerint azonosak. Ugyanakkor attól, hogy értelmetlennek találom matematikai lehetséges világok létének a feltételezését, nagyon is lehetek realista a matematikai igazságok természetét illetően.

A szükségszerűség korlátozó ereje a fizikai világ lehetőségei esetén még inkább érezhető. Vegyük például a következő homéroszi verssort: „végzet volt ugyanis, hogy vesszen Trója, ha egyszer ezt a lovat befogadta”.⁴⁷ Ez a példa jól mutatja, hogyan festene egy szükségszerű oksági állítás. Homérosz állítását a végzetre, azaz a korabeli szükségszerűségekre alapozza, mi pedig alapozhatnánk hasonló szükségszerű állításokat a fizika törvényeire, azok realista értelmezése mellett (illetve, ha elfogadjuk, hogy vannak oksági fizikai törvények, és hogy azok minden lehetséges világban igazak). Fenti állításunk szükségszerű állításként csak azt az egy esetet engedi meg, hogy a trójaiak befogadják a falovat, és elvesznek (a lehetőségeket persze tovább korlátozza, ha az is szükségszerű volt, hogy befogadják a falovat). Ezzel szemben, hume-i olvasatban, megtörténhetne, hogy a trójaiak bevonszolják a várukba a falovat, de az mégsem okozza vesztüket, mert sikeresen megküzdnek az abban rejtőző harcosokkal. Vagyis ezen értelmezés szerint az aktuális világ mellett, amelyben a trójaiak elvesznek, van egy olyan lehetséges világ is, amelyben a trójaiak nem vesznek el a faló bevonatása után. (Mert, ahogy Huoranszki definiálja a lehetséges világokat: „Minden olyan világ, amelyben valamilyen az aktuális világban megtörtént esemény nem történik meg, vagy valamilyen az aktuális világban meg nem történt esemény megtörténik, egy lehetséges világ.”⁴⁸) Ha viszont mindez szükségszerű törvények szerint zajlik, akkor itt csak egy lehetőség van. Ez Lewis kontrafaktuális elemzését használva így fest: „nem lehetett volna úgy, hogy ha a trójaiak befogadják a falovat, akkor nem vesznek el”. Vagyis minden lehetséges világra nézve igaz, hogy ha a trójaiak befogadják a lovat, akkor elvesznek. (Ez e felfogás szerint éppoly szükségszerű, mint az, hogy minden lehetséges világban, ahol egy kémiai elem rendszáma 79, az nem lehet más, mint arany.)

Ha tehát a trójai háború menetét szerintünk tőlünk független, általunk nem befolyásolható törvények szabták meg, akkor annak minden lehetséges világban ugyanúgy kellett zajlania, ahogy az aktuális világban történt. De akkor mi értelme van e tekintetben több lehetséges világról beszélni? A fatalistának vagy a deterministának, akik teljes mértékben hisznek a világ tőlünk független törvényszerűségeinek a létében, e törvények létében való hitüket kellene feladniuk, ha úgy vélnék, hogy a dolgok történhetek volna, illetve történhetnének

⁴⁷ Homérosz: *Odüsszeia*. Ford. Devecseri Gábor. In Homérosz: *Íliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények*. Pantheon Kiadó, 1993, 558.

⁴⁸ Huoranszki: i. m. 113.

máshogy is, mint ahogyan történtek és történni fognak. Ugyanaz a trójai, aki szerencsésen túlélte a vár elfoglalását, aligha gondolhatja azt, hogy a ló bevonatásával már szükségképp a saját sírjukat is megásták, egyszersmind azt sem, hogy Odüsszeuszt és társait bent a várban is legyőzhették volna.

Mindezek azt mutatják, hogy abból, hogy elismerjük a természeti törvények tőlünk független létét, azaz realisták vagyunk rájuk nézve, egyáltalán nem következik, hogy realistáknak kellene lennünk a lehetséges világokra nézve is. Sőt, épp ennek ellenkezőjére a legkézenfekvőbb következtetni. Ezért a természeti törvényeket illető realizmusból, legyen bármilyen helytálló is, nem az következik, hogy a lehetséges világokkal szembeni antirealizmus hamis, hanem sokkal inkább az, hogy igaz. Nem az, hogy vannak lehetséges világok, hanem az, hogy nincsenek.

Azon állítás fordított bizonyítási lehetőségeként, hogy a természeti törvények léte kizárja a lehetőségeket, röviden arra utalnék, hogy amennyiben valaki a lehetőségeket állítja előtérbe, ezzel bizonyos értelemben tagadja a természeti törvények létét. Huoranszki így ír könyve végén: „a természeti törvények összessége [...] korlátozza a lehetséges események számát, illetve néhány esetben meghatározza, hogy egyes események milyen valószínűséggel következnek be”.⁴⁹ Az idézetnek a szerző által kiemelt részével egyetértek, mivel az valójában enyhébb megfogalmazása annak, ami mellett a fentiekben érveltem. Ha pedig a törvény pusztán a lehetőségekről szól, anélkül, hogy meghatározná, melyik fog bekövetkezni, akkor az pusztán az események gyakoriságának statisztikai leírása. Elfogadhatja-e egy realista a törvények ilyen felfogását? Szerintem inkább Einstein-nel értene egyet: „Isten nem kockázik.”

11. A könyv két fontos fejezetének, a „Szükségszerűség és lehetőség”, valamint az „Azonosság” fejezeteknek az összefüggését sajátos módon szemlélteti két példa. Huoranszki a modális realisták nevében egy problémát fogalmaz meg a tulajdonságok (univerzálék) antirealista elméletével szemben, amit hagyományosan nominalizmusnak neveznek. A nominalizmus egyik változata az osztály-nominalizmus. Eszerint: „[...] a tulajdonságok nem nyelvi entitások, hanem a dolgok *osztályai* segítségével értelmezhetőek. Az osztályok nem léteznek az őket alkotó dolgok nélkül”.⁵⁰ Huoranszki egyik ellenvetése a „püspöklila” következő osztálynominalista definíciójából indul ki: „PÜSPÖKLILA az az osztály, amelyet valamennyi püspöklila dolog alkot.”⁵¹ A szerző első látásra impozáns ellenvetése szerint viszont, ha ez az „állítás igaz, abból az következne, hogy mivel a PÜSPÖKLILA azonos a jelenleg a világban található összes püspöklila dolog alkotó osztállyal, s mint említettük, az osztályokat elemeik egyértelműen meghatározzák, akár ha egyetlen püspöklila dologgal is több lenne a világban, mint ahány valójában van, a PÜSPÖKLILA mint tulajdonság megváltozna”.⁵² Ezzel az ellenvetéssel szemben rögtön megjegyezhetjük, hogy ha a püspöklilát egy

⁴⁹ I. m. 308.

⁵⁰ I. m. 147.

⁵¹ I. m. 149.

⁵² Uo.

adott halmaz elemeivel azonosítjuk, akkor e halmaz megváltozását már nem megfelelő úgy leírni, hogy „a püspöklila mint tulajdonság változik meg”. Ez a leírás persze furcsa, mert abban a püspöklilát a tulajdonságok olyan elképzelése szerint értjük, mely szerint azok egyfajta közös és változatlan lényegei a bennük „részesülő” dolgoknak. Csakhogy az osztálynominalista a tulajdonságoknak épp ezt az elképzelését utasítja el. Ő „tulajdonság” alatt semmi többet nem ért, mint egy osztályt, s így az osztály összetevő elemeinek megváltozásakor a megváltozott összetételű osztályt tekinti a püspöklila dolgok osztályának. A következetes nominalista a tulajdonságokat elemeikkel önazonos halmazokként kezeli. Például, ha az „athéni” tulajdonságot úgy definiálom, hogy „az, amit valamennyi athéni alkot”, akkor az, hogy néhányan Athénban megszületnek, mások pedig meghalnak, nem változtat „az athéninak levés tulajdonságán” abban az értelemben, hogy az ekkor már ezt a részben eltérő elemű „athéni” halmazt fogja jelölni. Akkor változtatna, ha az „athéni” vagy a „püspöklila” tulajdonságot 1) az adott halmaztól függetlenül tekintenénk, másrészt mégis 2) elemei által meghatározottnak. De mivel az osztálynominalista épp az 1) feltevést tagadja, ezért vele szemben nem túl meggyőző Huoranszki ellenérve.

Huoranszki érvelésének átértékelésére késztet az is, amikor könyve „Azonosság” című fejezetének végén az azonosság klasszikus problémáját ismerteti.⁵³ A probléma röviden az, hogy ha egy tárgy részeit, a példa esetén Thészeusz hajóját, fokozatosan kicseréljük, akkor meghatározható-e, hány deszka megmaradása esetén marad azonos a hajó Thészeusz hajójával, illetve milyen mértékű változás esetén nem. Huoranszki e kérdésre adott válasza, amellyel teljesen egyetértek, az, hogy nincs olyan pont, amitől a hajó még Thészeuszé, s amitől már nem, ahogy olyan sincs, ameddig hegy a hegy, s amettől fogva völgy. Eszerint a tárgyak azonossága ebben az értelemben meghatározatlan, „vague”.

Ezt követően Huoranszki egy olyan érv ellen érvel, amely szerint „a meghatározatlan azonosságú tárgy fogalma értelmetlen”. Érvelésének sajátos érdekességet ad, hogy azzal egyben a „püspöklila” osztálynominalista elméletével szemben tett ellenvetését is megcáfolja. Mert szerzőnk itt elismeri, hogy a meghatározatlan azonosság érthető így: „meghatározatlan, hogy a hegy azonos-e bizonyos mennyiségű sziklával”.⁵⁴ Majd így folytatja: „ha így fogalmazunk, akkor a »meghatározatlanság« egy kijelentés természetéről mond valamit: azt, hogy egy kijelentésről nem tudjuk határozottan eldönteni, igaz-e”. Nos, az osztálynominalista hasonlóképp egy predikátum természetéről beszél, amiről szerinte határozottan el van döntve, hogy azt hogyan kell használni, azaz mely dolgokra igaz, s melyekre nem. Ebben az értelemben számára meghatározott, hogy a püspöklila azonos azzal az osztállyal, amelyet valamennyi püspöklila dolog alkot. Az osztálynominalista pedig ennél többet nem is akar mondani, azaz nem foglalkozik a kifejezések második, Huoranszki által megkülönböztetett (*de re*) értelmével, ami a „meghatározatlanság” esetére nézve ez: „A hegy meghatározatlanul azonos bizonyos mennyiségű sziklával.” (Az osztálynominalista esetében természetesen mindez a meghatározottságra értendő! *De re* olvasatban a

⁵³ I. m. 242.

⁵⁴ Uo. 244.

„püspöklila” definíciója ez lenne: „A PÜSPÖKLILA az az osztály, amely meghatározottan azonos a püspöklila dolgokkal.”) Viszont, ha ezt a *de re* olvasatot is számításba vesszük, akkor is egyetérthetünk Huoranszkival, amikor megállapítja, hogy a „meghatározottan azonos a hegyel» és a »meghatározatlanul azonos bizonyos mennyiségű sziklával» különböző, de egymásnak nem ellentmondó tulajdonságok”.⁵⁵ De ennek alapján már a fent említett osztálynominalistával szembeni ellenvetésével még inkább nem érthetünk egyet. Azt mondhatjuk ugyanis: ahogy a hegy a szikláival, úgy a püspöklila is meghatározatlanul azonos lehet bármely halmazával a püspöklila dolgoknak *abban az értelemben*, hogy a püspöklila mint olyan nem zárhatja ki (hacsak nem tulajdonítunk neki valamiféle sajátos erőt), hogy egy másik időpontban egy, az elemeiben az előbbtől eltérő halmazzá váljon. Ez pedig egyáltalán nincs ellentmondásban azzal, hogy a püspöklila halmaz meghatározottan (ön)azonos bármely pillanatban az összes püspöklila színű dologgal. A „püspöklilának” abból a fent idézett definíciójából tehát, hogy a „PÜSPÖKLILA az az osztály, amelyet valamennyi püspöklila dolog alkot”, nem következik, hogy a püspöklila tárgyak osztálya csak ezekkel és ezekkel a partikuláris dolgokkal *lehet* azonos.

12. A Huoranszki könyvében felvetődő másik fontos azonossági problémának szintén egy mesterséges tárgy a főszereplője: Góliát agyagszobra. Az ember által előállított tárgyak és alapanyaguk között általában nincs szükség-szerű összefüggés. Azaz, tárgyainkat sok különféle anyagból készíthetjük el. E mesterséges tárgyak azonosságának problémája úgy is kifejezhető, hogy e tárgyakra nézve kétféle leírás lehetséges, s nem világos, hogy melyik a reális és esszenciális. Az a tárgy, amit mi Góliát szobrának tekintünk, a fizikai világban, mondjuk a Mars homokjában heverve nem szobor, hanem egy sajátos formájú anyagdarab lenne. Fizikailag nézve nem különbözik egy nem emberi kéz formálta hasonló alakzattól.

Huoranszki egy Allan Gibbard-tól származó érv segítségével szemléletes példát ad az azonosság esetlegességére. A példa szereplője egy „Góliát” nevű agyagszobor. A kérdés az, hogy azonos-e ez az agyagszobor azzal az anyagdarabbal, amelyből a szobor készült. Nevezük ezt az anyagdarabot Huoranszkit követve „Agyag_{Góliát}”-nak. A normál esetben, amelyben Góliát szobrát és az azt alkotó anyagdarabot a szobrász egyszerre állítja össze, mondjuk két részből, s azok esetleg egyszerre pusztulnak is el, teljesül, hogy „Góliát = Agyag_{Góliát}”. Viszont lehetségesek olyan esetek is, amelyekben a szobrász, miután megformázta Góliát szobrát, munkájával elégedetlen lévén, azt egy nagy agyagpalacsintává tapossa szét. Ebben az esetben Góliát megszűnt létezni, viszont Agyag_{Góliát}, azaz a szobrot alkotó anyagdarab, továbbra is ott terpeszkedik a dühös szobrász előtt. Ezért azt lehet mondani, hogy a „Góliát = Agyag_{Góliát}” azonosság teljesülése nem szükség-szerű. Egyes esetekben a szobor elpusztulása az anyagdarabnak mint egésznek a megszűnésével fog együttjárni, más esetekben viszont az anyagdarab túléli a szobrot.

Ennek megfelelően Huoranszki rekonstrukciójában először a „Góliát azonos Agyag_{Góliát}-tal” állítást szükség-szerű azonossági állításként vezeti be. Az

⁵⁵ Uo.

„Agyag_{Góliát}”-ra nézve kiköti, hogy az minden lehetséges világban ugyanazt az agyagdarabot jelöli, azaz mereven (szükségszerűen) jelöli a szobrot alkotó agyagdarabot. S minthogy ugyanezt az objektumot jelöli a „Góliát-szobor” név is, a fenti állításnak is szükségszerűnek kellene lennie. Huoranszki azonban amellet érvel, hogy vannak olyan lehetőségek, azaz lehetséges világok, ahol a „Góliát szobra” és az „Agyag_{Góliát}” mégsem ugyanazt jelöli, s így az említett azonossági állítás mégsem szükségszerű. Ezt az ellentmondásos konklúziót a szerző szerint sem kell elfogadnunk.

Huoranszki rekonstrukciójának egyik problémája, hogy úgy beszél merev jelölőkről, ahogyan szerintem sem Kripke, sem Gibbard nem tenné. Rekonstrukciójában Gibbard érvének a konklúziója az, hogy „még abban az esetben is, ha az azonosságot kifejező állításunk merev jelölőket tartalmaz, lehetséges, hogy az azonosság ne szükségszerű, csak esetleges legyen”.⁵⁶ Ezt Kripke biztosan nem állítaná, persze elvileg állíthatná Gibbard, akinek érvelése tulajdonképpen Kripke tulajdonnév-elmélete ellen irányul: „Kripke tulajdonnév-elmélete összeegyeztetetlen az általam kidolgozott elmélettel” – írja Gibbard.⁵⁷

Csak hogy maga Gibbard is tagadja, hogy érve rekonstruálható lenne úgy, hogy abban mind a „Góliát” (azaz „Góliát szobra”), mind az „Agyag_{Góliát}” kifejezések merev jelölők lennének. Miután megkülönbözteti ezt a két esetet, 1) W_0 -ban: Góliát = Agyag_{Góliát}, 2) W' -ben: Góliát \neq Agyag_{Góliát}, azt állítja, hogy „ha a »Góliát« és az »Agyag_{Góliát}« egyaránt merev jelölők, akkor 1) és 2) nem lehet egyaránt érvényes”.⁵⁸ Vagyis, ha feltesszük, hogy „Góliát azonos az Agyag_{Góliát}-tal”, valamint azt állítjuk, hogy mindkét terminus merev jelölő, akkor ez már kizárja azt a lehetőséget, hogy „Góliát nem azonos az Agyag_{Góliát}-tal” igaz legyen, és a szóbanforgó terminusok továbbra is merev jelölők legyenek. Tehát Huoranszki rekonstrukciójában még ha el is fogadjuk, hogy 1)-ből el lehet jutni 2)-be, vagyis hogy Góliát és Agyag_{Góliát} azonossága mégsem szükségszerű, akkor sem fogadhatjuk el, hogy eközben mindkét terminus valóban merev jelölő.

Miért nem? Először is, ha figyelembe vesszük a Góliát-szobor jelölései és a szobor időbeli változásai közötti összefüggéseket, akkor kiderül, hogy amennyiben Góliát és Agyag_{Góliát} egyszerre jönnek létre és pusztulnak el, akkor végig csak egy merev jelölőnk van. Az, hogy két merev jelölő lenne, azon az előfeltevésen alapszik, hogy a Góliát-szobor létrehozásának pillanatában egyben Agyag_{Góliát} is létrejön. De mire alapozzuk azt, hogy nem egyszerűen csak Góliát szobra jön létre? Valójában ugyanis csak az történik, hogy egy agyagdarabot, ami mindig is létezett, szoborként is elnevezünk, és anyagát tekintve is. Aki szerint ez nem így van, annak azt kellene állítania, hogy Góliát szobra és Agyag_{Góliát} fizikailag is két külön létező dolog, amelyek egy bizonyos időtartamig együtt léteznek. Az, hogy a Góliát-szobor anyaga lehetne más is, illetve megváltozhatna, nem azt jelenti, hogy valami más lép színre, hanem egyszerű átalkulást. Ha például a szoborból letörik egy darab, az agyagdarab szintjén tekintve egyetlen esemény-sor zajlik.

⁵⁶ I. m. 231.

⁵⁷ Allan Gibbard: *Contingent Identity*. *Journal of Philosophical Logic*, 1975/4, 200.

⁵⁸ Gibbard: i. m. 195.

Konkrétan, az érv Huoranszki által adott rekonstrukciója szempontjából azt vitatom, hogy egyszerű kikötés segítségével merev jelölővé tehetnénk az „Agyag_{Góliát}” kifejezést. Huoranszki szerint: „Kiköthetjük ugyanis, hogy az Agyag_{Góliát} minden világban ugyanarra az agyagdarabra fog utalni.”⁵⁹ Ez a kikötés azonban nem alapozza meg azt, amire Góliát szobra és Agyag_{Góliát} esetleges azonosságának bizonyításához szükség van, mert ebből még nem következik, hogy amikor „egy kis darab letörik Góliát egyik ujjpercéből”, akkor: „Ettől még a Góliát-szobor ugyanaz a Góliát-szobor marad. De az Agyag_{Góliát} nem lesz többé Agyag_{Góliát}”.⁶⁰ Hiszen attól, hogy a Góliát szobrát alkotó agyagdarabban repedések, majd törések keletkeznek, s egyes részei más helyre kerülnek, még tekinthető az agyagdarab továbbra is ugyanannak az agyagdarabnak, s az „Agyag_{Góliát}” jelölheti minden lehetséges világban azt. Így tehát azt szintén ki kell kötnünk, hogy ez a kifejezés csak akkor jelöli ugyanazt az agyagdarabot, ha az egészben van. De akkor mikor jelöl mást, mint a „Góliát-szobor” név? (Ha viszont az „Agyag_{Góliát}” egy másik kikötés szerint akkor is ugyanazt az agyagdarabot jelölné, ha az széttörne, akkor a Góliát-szobor és az agyagdarab azonossága hol szűnik meg?) Az szintén kikötés kérdése, hogy a szobrász Góliát szobrának szétrombolása után egy másik darab agyagból elkészítheti-e újra a korábban már létezett Góliát-szobrot, vagy sem. Számomra úgy tűnik, hogy nem. Ebben az esetben pedig „Góliát szobra” semmi különbözőt nem jelöl „Agyag_{Góliát}”-tól, hacsak ezt is ki nem kötjük. Végeredményben pedig úgy tűnik, hogy a kontingens azonosság nem bizonyítható, hanem csak kiköthető.

Az Agyag_{Góliát}-ra vonatkozó kikötések célja tulajdonképpen az, hogy valamiféle önálló objektumot jelöljenek ki, ami Góliát szobrától függetlenül is létezhet. De mivel az „Agyag_{Góliát}” nevű agyagdarab önálló belső önazonossággal nem rendelkezik, ezért az is kérdéses, hogy bármiféle azonosságot lehetne adni Agyag_{Góliát}-nak pusztán kikötés által. (Amennyiben ezt valaki kikötések kérdésének tekinti, ezzel elismeri, hogy az Agyag_{Góliát}-nak nincs önazonossága, egyébként nem volna kikötésekre szükség, ahogy az igazi tulajdonnevek jelölte dolgok esetén nincs is.) Szerintem a szobrot alkotó agyagdarabot, azon kívül, hogy Góliát szobrát alkotja, más nem különböztetheti meg más agyagdaraboktól. Az agyagdarabról csak azért tudunk úgy beszélni, hogy ez és ez az agyagdarab, mert valamilyen formája van: jelen esetben ez a forma Góliát szobra. Ettől függetlenül viszont nem rendelkezik olyan megkülönböztető tulajdonságokkal, amelyek minden lehetséges világban jellemzik. Egyébként, ha Agyag_{Góliát}-nak még valamiféle azonosságot tulajdonítunk azon felül, hogy Góliát szobrát alkotja, akkor azt is el kellene fogadnunk, hogy Góliát szobra azonos Dávid szobrával, amennyiben megtörténhet, hogy a szobrász a Góliát szobrát alkotó agyagdarabot, vagyis Agyag_{Góliát}-ot, fokozatosan Dávid szobrává gyúrja át. Ez a következmény azonban elveszíti zavarba ejtő varázsát, mihelyt észrevevesszük, hogy az, hogy az „Agyag_{Góliát}” merev jelölő lenne, minden tényleges alapot nélkülöz. Üres kikötés. Így az, hogy Góliát szobra Dávid szobrává alakítható, egyrészt azt jelenti, hogy e szobrok azonosságát nem anyaguk adja, másrészt pedig

⁵⁹ Huoranszki: i. m. 231.

⁶⁰ Uo.

azt, hogy az agyagdarabot pusztán *esetlegesen* azonosítja az, hogy mely szobor része. Ettől függetlenül is azonosítható valamely formával, de ez nem jelenti, hogy azzal *szükségszerűen* is azonos lenne. Más szóval, az agyagdarabnak nincs olyan felszíni tulajdonsága, ami szükségszerűen csak ezt az agyagdarabot jellemezné, azaz, ami csak ezt az adott agyagdarabot különböztetné meg más agyagdaraboktól. Ezen túlmenően, mélyszerkezeti fizikai összetétele sem szükségszerű. (Az anyagokat alkotó atomok szintjén fizikailag nem különböztethetők meg egymástól az ugyanolyan típusú atomok, vagy legalábbis azok összetevői.) Nincsenek tehát olyan tények, amelyek folytán az „Agyag_{Góliát}” a „Góliát szobra” kifejezéstől függetlenül merev jelölő lehetne, azaz minden lehetséges világban jelölhetné ugyanazt. Legalábbis egy realista számára ez nem lehet kikötések kérdése. Ez ténykérdés.

Az agyagdarabnak az „Agyag_{Góliát}” által jelölt tulajdonságai hasonlóképpen esetlegesek, mint ahogy azt Kripke állítja a párizsi etalon hosszáról.⁶¹ Az „Agyag_{Góliát}” pedig nem egyéb, mint ezeknek a tulajdonságoknak a megjelölése. De csak a jelölésmód szintjén tulajdonnév: nem különbözteti meg ugyanis az agyagdarabot azon felül más agyagdaraboktól, ahogy azt megteszi a „Góliát szobra” kifejezés.⁶² Az „Agyag_{Góliát}” kifejezés használata a szobrot alkotó agyagra vonatkozó önkényesen bevezetett jelölésmódunk folytán tér el a „Góliát” (más néven „Góliát szobra”) kifejezéstől, nem pedig ténylegesen. Másrészt, nem is jelöli az agyagnak semmiféle olyan szükségszerű tulajdonságát, amellyel csak az adott szobrot alkotó agyag rendelkezhetne. Az „Agyag_{Góliát}” kifejezés tehát *ténylegesen* nem merev jelölő. Így az azonosság kontingenciájának látszata pusztán abból fakad, hogy az „Agyag_{Góliát}” kifejezésre vonatkozó kikötés ténylegesen nem szükségszerű. Ez a konklúzió azonban ténylegesen nem kényszerítő erejű, mert

⁶¹ Saul Kripke: *Naming and Necessity*. Harvard UP, Cambridge, Massachusetts, 1980, 54-55.

⁶² Álláspontom a *de dicto/de re* megkülönböztetés alapján a következő. Mindenekelőtt az „aki athéni, az athéni” mondatra (143.) támaszkodva megjegyezném, hogy a mondat *de dicto* olvasatában, azaz a „szükségképpen aki athéni, az athéni”, az „athéni” mindkét előfordulása merev jelölőnek, kripkei értelemben tulajdonnévnek tekinthető. Ezzel szemben a *de re* olvasatban, azaz az „aki athéni, az szükségképpen athéni” mondatban, az „athéni” első előfordulása továbbra is azokra az emberekre utal, akik Athénban élnek, a második viszont az Athénban levésre mint tulajdonságukra, s ezt figyelembe véve mondhatjuk, hogy mivel az Athénban élőknek az, hogy Athénban élnek, nem szükségszerű tulajdonságuk, mondatunk *de re* nem szükségszerű. A Góliát-szobor esetében is az a lényeges pont, hogy a „Góliát azonos Agyaggal” (az „Agyag_{Góliát}” helyett megfelelőbbnek tartom az „Agyag” elnevezést) mondat csak *de dicto* olvasatban szükségszerű: „szükségszerű, hogy Góliát azonos Agyaggal”. Ebben az esetben azonban a szükségszerűség alapja egyszerűen az, hogy Góliát-szobrunkra a „Góliát” név mellett bevezettünk egy másik elnevezést is. Vagyis az „Agyag” pusztán a „Góliát” név névváltozata. Olyan, mint amikor azt mondjuk, hogy „szükségszerű, hogy a Föld földből van”. Van viszont egy *de re* olvasat is: „Góliát szükségszerűen azonos Agyaggal”. Ez azonban nem szükségszerűen igaz. (Ennek magyarázata a nevek szintjén hasonló, mint az „aki athéni, az athéni” mondat esetén. Míg a „Góliát” mindkét olvasatban tulajdonnév, addig az „Agyag”

csak a tényekre kényszerített kikötésekből fakad. Annak kell az azonosság kontingenciájának problémájával szembenéznie, aki szerint az, hogy egy név merev jelölő-e vagy sem, pusztán csak kikötések kérdése, nem pedig a tényeké, ahogy egy realista állítaná. A világ tényleges körülményeitől függetlenül magunkat természetesen bármely kifejezésből merev jelölőt csinálhatunk. Eszerint nemcsak a „Góliát szobra” vagy „a párizsi méter-etalon” lehetne merev jelölő, hanem „a szobor agyaga” vagy „a párizsi méter-etalon *hossza*” kifejezésről is kiköthető lenne, hogy jelölje minden lehetséges világban ugyanazt az agyagdarabot, illetve hosszúságot. Ezzel viszont felcsaptunk antirealistának: a szóban forgó állítások szükségszerű igazságát a priori alapon magyarázzuk. Hasonlóképpen, ha azt állítjuk, hogy az, hogy valami merev jelölő-e, önkényes kikötéseinktől függ, akkor nagyon is antirealista álláspontot képviselünk. (Ráadásul itt ennek még csak nem is a közös nyelvi konvenciók az alapjai, hanem a pusztá kikötések.)

Az antirealistával szemben viszont a realista azt állítja, hogy a tények határozzák meg, hogy egy állítás szükségszerű-e vagy sem. Ha pedig a szükségszerű/kontingens állítások megkülönböztetése nem a priori, akkor az sem lehet *a priori*, hogy az ezekben szereplő kifejezések merev jelölők-e vagy nem. Annak a tézisnek, hogy a kijelentések a tényektől függenek, összetevőikben is tükröződnie kell. (Megfordítva pedig, ha szerintünk a mi döntésünktől függ, hogy egy kifejezés merev jelölő-e vagy sem, akkor ebből az is következik, hogy az azt tartalmazó állításaink szükségszerűsége is tőlünk függ.) A realista számára az, hogy valami merev jelölő-e vagy sem, nem a lehetséges világoktól függ, hanem fordítva, a lehetséges világok függenek attól, hogy mely kifejezések merev jelölők. Vagyis attól, hogy mi az, ami minden lehetséges világban ugyanaz. A realista számára ezek korlátozzák a lehetőségek számát. Nem lehetünk tehát realisták, ha a lehetséges világokat arra használjuk, hogy azokkal lehetséges szükségszerűségeket posztuláljunk.

A fentiekben amellet érveltem, hogy a realista számára a merev jelölőket tartalmazó azonossági állítások szükségszerűen igazak. Aki ezt tagadja, az nem úgy használja a „merev jelölő” kifejezést, mint Kripke. Huoranszki viszont nem állítja, hogy ő nem azt értené e terminus alatt, amit Kripke ért. Ebben az esetben viszont nem értek egyet vele, amennyiben együtt állítja azt, hogy a „Góliát” és az „AgyagGóliát” kifejezések merev jelölők, és azt, hogy Gibbard érvének a

csak az elsőben tekinthető annak, míg a második olvasatban egy tulajdonság neve lenne.) De annak alapján, hogy mondatunk *de re* nem szükségszerűen igaz, tévedés arra gondolni, hogy akkor a „Góliát” és az „Agyag” valami egymástól független jelöl. A Góliát-szoborban lévő anyagnak az a tulajdonsága, hogy a Góliát-szobor anyaga, csak látszólag létezhet a Góliát-szobortól függetlenül? Nem, mert ha egyetlen ember sem élne Athénban, ez pedig megtörténhetne, akkor ez a tulajdonság sem létezne. Másrészt az „Agyag” természetes tulajdonságot sem jelölhet, s mint ilyen, nem jelölhet mereven. Míg az anyagfajtáknak van, addig az agyagdaraboknak nincs olyan tulajdonságuk, amire vonatkozóan mereven jelölhetőek lennének, azon felül persze, hogy valamilyen tárgy darabjai. Ha a Földet alkotó földanyagot állandó és függetlenül létező valaminek képzeljük, akkor nem vesszük észre, hogy a földanyag indexikus tulajdonságot, vagyis azt, hogy Földünk alkotórésze, megalapozatlanul reálisan létező tulajdonsággá alakítottuk át.

konklúziója az, hogy a „Góliát azonos az AgyagGóliát-tal” azonossági állítás kontingens. Tény ugyan, hogy Huoranszki maga is problematikusnak tekinti az érv konklúzióját, de úgy tűnik, nem a merev jelölők általunk említett problémája folytán. Ezt írja ugyanis: „Hogy a Góliát és az AgyagGóliát közti viszony esetleges, azt aligha tagadhatjuk. De azt talán tagadhatjuk, hogy a viszony azonosság.”⁶³ Kérdés, hogy ez számára egyet jelent-e annak tagadásával is, hogy a gibbard-i állítás mindkét kifejezése merev jelölő. Úgy tűnik, nem. Inkább azt tagadja, hogy „Góliát” és „AgyagGóliát” referenciái között azonossági viszony állna fenn. Ezzel szemben szerintem nem létezik önmagában két olyan dolog, amit ezek a kifejezések jelölhetnek, s így viszonyuk esetlegessége sem reális lehetőség.

Noha Gibbard érvének problémája csak egyike az azonosság fogalmával kapcsolatosaknak, külön jelentőséget ad neki, hogy a *Modern metafizika* „Test és lélek” című fejezete szempontjából is igen releváns. E fejezet kérdéseire itt már nincs módomban kitérni. Pusztán azt jegyezném meg, hogy ha Gibbard példájában Góliát szobra szerepébe magát a ténylegesen élt Góliátot helyezzük, az AgyagGóliát helyébe pedig Góliát testét,⁶⁴ akkor ismét feltehetjük korábbi kérdéseinket, ezúttal már a „Góliát azonos a testével” állításra vonatkozóan. Továbbra is fenntartom azonban, hogy nem állíthatjuk együttesen azt, hogy az állítás kifejezései által jelölt dolgok között esetleges azonosság áll fenn, és azt, hogy abban mindkét kifejezés merev jelölő. Vagy azt mondjuk, hogy Góliát egyáltalán nem azonos a testével, vagy azt, hogy szükségszerűen azonos azzal. Az első lehetőséghez azonban ez a probléma is hozzátartozik: van-e valami olyan, amit „Góliát teste” minden lehetséges világban megjelöl? Ha nincs, akkor a „Góliát teste” kifejezésről sincs értelme azt mondani, hogy merev jelölő. Ha pedig van, és nem azonos azzal, amit „Góliát” jelöl, akkor milyen alapon nevezzük egyáltalán „Góliát testének”? A második lehetőség problémája viszont az, hogy elfogadása esetén világunkat számottevően különbözőnek kellene tartanunk attól, amilyennek tűnik számunkra. Egy olyan világ lakóinak mentális élete, amelyben e lakók szükségszerűen azonosak testeikkel, ugyan számos filozófiai problémától is mentes lenne, de ezzel egyben jóval szegényebbek is lennének nálunk. Többek között Huoranszki Ferenc *Modern metafizikája* számunkra lényeges kérdéseinek a jelentőségét sem érthetnék meg.

⁶³ Huoranszki: i. m. 232.

⁶⁴ Vö. Gibbard: i. m. 145.

Az analitikus filozófia Magyarországon: 1995–2005

Bibliográfiánk az 1995 és 2005 között magyar nyelven megjelent analitikus filozófiai tárgyú publikációk zömét tartalmazza. A válogatásból kimaradtak az analitikus filozófia módszereit alkalmazó, ám tisztán filozófiatörténeti munkák, valamint az analitikus filozófiai kötetekről szóló recenziók, ismertetések. Néhány esetben kivételt tettünk, és 1995 előtt megjelent köteteket is felvettünk a bibliográfiába. (Altrichter Ferenc *Észérvek* című tanulmánygyűjteménye a magyar analitikus filozófia kiemelkedő jelentőségű munkája, ezért nem hiányozhat a válogatásból. Több, 1995 előtt megjelent kötet szerepeltetését az indokolja, hogy ezek az írások az adott filozófiai részdiszciplína magyar nyelvű irodalmának alapszövegei: Karl R. Popper: *A historicizmus nyomorúsága* az egyetlen magyar nyelven megjelent analitikus történelemfilozófiai kötet, John L. Austin *Tetten ért szavak* című tanulmánya a beszédaktus-elmélet alapműve, a *Tények és értékek* címmel megjelent tanulmánykötet pedig az egyetlen magyar nyelven olvasható analitikus etikai szöveggyűjtemény.) A különböző filozófiai részdiszciplínákhoz tartozó problémák szorosan összefüggnek egymással, ezért elkerülhetetlen, hogy a publikációk csoportosítása néhány esetben önkényesnek tűnjön.

Az analitikus filozófiáról

Tankönyvek

Grayling, A. C. (szerk.): *Filozófiai kalauz*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1997. (Az egyes fejezeteket írták: Scott Sturgeon, M. G. F. Martin, A. C. Grayling, Mark Sainsbury, David Papineau, Tim Crane, David Wiggins, Martin Davies, Christopher Janaway, Hugh Lawson-Tancred, Roger Scruton, Bernard Williams, Sebastian Gardner. Ford. Ambrus Gergely, Farkas Katalin, Hidas Zoltán, Pléh Csaba, Szári Péter, Tóth Lajos, R. Török Gábor. A magyar kiadást szerkesztette: Forrai Gábor.)

Warburton, Nigel: *Bevezetés a filozófiába*. Ford. Bánki Dezső. Kossuth Kiadó, Budapest, 2000³.

Tanulmányok

Altrichter Ferenc: Válaszutakon az analitikus filozófia. *Világosság*, 2000/5, 61–69. Kötetben: Nyíri Kristóf (szerk.): *Filozófia az ezredfordulón*. Áron Kiadó, Budapest, 2000, 303–317.

Forrai Gábor: Milyen lesz az analitikus filozófia a 21. században? Tudományos publikáció és filozófiai tartalom. In Nyíri Kristóf (szerk.): *Filozófia az ezredfordulón*. Id. kiad. 317–326.

Kelemen János: Konvergencia, realizmus, antirealizmus. *Világosság*, 2000/5, 55–60. Kötetben: Nyíri Kristóf (szerk.): *Filozófia az ezredfordulón*. Id. kiad.

293–302; valamint: Kelemen János: *Nyelvfilozófiai tanulmányok*. Áron Kiadó, Budapest, 2004, 59–68.

Kelemen János: Az analitikus filozófiáról. *Magyar Tudomány*, 2002/3, 275–288. Kötetben: Kelemen János: *Nyelvfilozófiai tanulmányok*. Id. kiad. 13–39.

Beszélgetések

„Fújt a *Zeitgeist*, és ha az ember kitette a kis zsebkendőnyi vitorláját, az fújta őt a megfelelő irányba” – Geréby György filozófiatörténéssel Bárány Tibor, Csordás Attila, Hardi János és Rónai András beszélget. *Szabad Vátozók*, 2. <http://www.szv.hu/cikkek/fujt-a-zeitgeist>.

Nyelv, gondolkodás, logika és az analitikus filozófia története antirealista nézőpontból – Fabrice Partaut interjúja Michael Dummett-tel. Ford. Szalai Miklós. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/1–2–3, 309–343.

„Wittgensteint azért mindig tanítottunk”. Kelemen Jánossal, az ELTE Bölcsész-kara Filozófiai Intézetének vezetőjével a *Nyelv, megértés, interpretáció* konferenciasorozat kapcsán beszélget Fábri György. *Világosság*, 2003/5–6, 11–20.

Metafizika, ismeretelmélet

Tankönyvek

Huoranszki Ferenc: *Modern metafizika*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001.

Szöveggyűjtemények

Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern metafizikai tanulmányok*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2004. (J. M. E. McTaggart, Sydney Shoemaker, Saul Kripke, Robert M. Adams, David Lewis, Robert Stalnaker, Derek Parfit, Donald Davidson, Alfred Jules Ayer, Roderick M. Chisholm, Peter van Inwagen tanulmányai. Ford. Csaba Ferenc, Csordás Attila, Eszes Boldizsár, Farkas Katalin, Garai Zsolt, Hardi János, Hunyady András, Szabó L. Imre.)

Forrai Gábor (szerk.): *Mikor igazolt egy hit?* Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 2002. (Edmund L. Gettier, Keith Lehrer, Robert Nozick, James Van Cleeve, Laurence Bonjour, Alvin I. Goldman, Peter Frederick Strawson, Herbert Paul Grice, Alfred Jules Ayer, Hilary Putnam tanulmányai. Ford. Farkas Katalin, Forrai Gábor.)

Kötetek

Altrichter Ferenc: *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1993.

Dummett, Michael: *A metafizika logikai alapjai*. Ford. Csaba Ferenc, Eszes Boldizsár, Komorjai László, Mekis Péter, Simonyi András, Szalai Miklós. Osiris Kiadó, Budapest, 2000.

Quine, Willard Van Orman: *A tapasztalattól a tudományig*. Szerk. és vál. Forrai Gábor. Ford. Ambrus Gergely, Demeter Tamás, Eszes Boldizsár, Novák Zsolt, Patkós Judit, Szalai Miklós. Osiris Kiadó, Budapest, 2002.

Russell, Bertrand: *A filozófia alapproblémái*. Ford. Bánki Dezső (Fogarasi Béla fordításának felhasználásával). Kossuth Kiadó, Budapest, 1996³.

Ryle, Gilbert: *A szellem fogalma*. Ford. Altrichter Ferenc. Osiris Kiadó, Budapest, 1999².

Strawson, Peter Frederick: *Az érzékelés és a jelentés határai*. Ford. Orosz István. Osiris Kiadó, Budapest, 2000.

Újvári Márta: *Kanti témák a mai angolszász analitikus filozófiában*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993.

Újvári Márta: *A szkepticizmus kibívása*. Áron Kiadó, Budapest, 1996.

Tanulmányok

Altrichter Ferenc: Karteziánus szkepticizmus és szemantikai externalizmus. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1997/3-4, 705-721.

Ambrus Gergely: Események és neveik: Davidson metafizikája. *Világosság*, 2002/4-5-6-7, 215-220.

Ambrus Gergely: Kant és a XX. századi kantiánusok a tapasztalat nem-fogalmi tartalmáról. *Világosság*, 2004/10-11-12, 193-202.

Ambrus Gergely: Russell az „én” jelentéséről és az Én azonosításáról. *Világosság*, 2005/12, 43-52.

Balázs Zoltán: A szabad akarat hierarchikus elmélete. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/1-2-3, 199-221.

Boda Mihály: Az elsődleges és a másodlagos minőségek konceptualista elmélete. *Világosság*, 2005/2-3, 63-73.

Buskó Tibor László: Egy rendhagyó Hume-értelmezés. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2000/1-3, 161-194.

Davidson, Donald: Cselekvések, indokok és okok. Ford. Liszka Tamás. *Thélème*, 1998/4-1999/1, 7-21.

Demeter Tamás: Locke és az eszmék tipográfiája. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1997/5-6, 787-803.

Demeter Tamás: Miért nincs esemény-szupervencia? *Világosság*, 2002/4-5-6-7, 225-231.

Farkas Katalin: Feminista ismeretelmélet – lehetséges-e egyáltalán? *Világosság*, 1997/1, 74-79.

Farkas Katalin: Egy nagyon globális szkepticizmus. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1997/3-4, 618-622.

Farkas Katalin: Externalizmus és önismeret. In Kukla Krisztián – Sutyák Tibor (szerk.): *Kitolási szakasz. Fiatal filozófusok antológiája*. József Attila Kör – Balassi Kiadó, Budapest, 1997, 238-248.

- Farkas Katalin: Szkepticizmus és filozófiai gondolkodás. *Világosság*, 2000/4, 59–78.
- Farkas Katalin: Néhány megjegyzés az externalista elméletek értelmezéséről. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2001/1-2, 35–43.
- Farkas Katalin: Ismeretség és leírás. *Világosság*, 2005/12, 53–60.
- Forrai Gábor: Hogyan ne legyünk agyak egy tartályban? *Magyar Filozófiai Szemle*, 1997/3-4, 734–743.
- Forrai Gábor: Metafizika: lehet – de minek? Megjegyzések Ruzsa Ferenc cikkéhez. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2001/1-2, 45–53.
- Goldman, Alvin I.: A tudás oksági elmélete. Ford. Forrai Gábor. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1995/1-2, 234–248.
- Harman, Gilbert: Tudás, következtetés, magyarázat. Ford. Forrai Gábor. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1995/1-2, 249–264.
- Hunyady András: Donald Davidson elméletei az akaratgyengeségről. *Világosság*, 2003/5-6, 135–140.
- Huoranszki Ferenc: Radikális szkepticizmus és szemantikai holizmus. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1997/3-4, 694–704.
- Huoranszki Ferenc: Szabad akarat és természeti törvény. *Világosság*, 2003/5-6, 141–148.
- Huoranszki Ferenc: Törvénné tett szabadság. *Világosság*, 2004/10-11-12, 65–81.
- Huoranszki Ferenc: Russell leíráselmélete mint metafizika. *Világosság*, 2005/12, 73–81.
- Jakab Zoltán: Más mozi – más film. Putnam referencia-elve és az álomargumentum. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1997/3-4, 722–733.
- Kertész Gergely: Az agyak a tartályban hipotézis és a belső realizmus. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2004/4, 409–443.
- Margitay Tihamér: A szkeptikus érvelések szerkezetéről. *Gond*, 15-16/1998, 196–207.
- Márton Miklós: Reálisak-e a diszpozíciók? *Magyar Filozófiai Szemle*, 2005/1-2, 35–76.
- Novák Zsolt: Természet és normativitás. In Czeglédi András – Novák Zsolt – Schreiner Dénes – Trencsényi Balázs (szerk.): *Ész, természet, történelem. Filozófiai tanulmányok*. Áron Kiadó, Budapest, 2002, 213–244.
- Orbán Krisztina: A személyes-azonosság tagadása vajon tagadása-e az önazonosságnak, vagy fordítva, a személyes-azonosság feltétele-e az önazonosság? In Kampis György – Ropolyi László (szerk.): *Evolúció és megismerés. A 9. magyar kognitív tudományi konferencia előadásai*. Typotex Kiadó, Budapest, 2001. 231–237.
- Popper, Karl R.: Indeterminizmus és emberi szabadság. Ford. Jónás Csaba. *Kellék*, 8-9/1997, 113–134.

- Putnam, Hilary: Agyak a tartályban. (A *Reason, Truth and History* első fejezete.) Ford. Ruzsa Ferenc. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2001/1-2, 1-22.
- Rockmore, Tom: Hegel és az analitikus hegelianizmus korlátai. Ford. Csikós Ella. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2002/1-2, 155-173.
- Ruzsa Ferenc: Remények és csalódások. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/6, 793-800.
- Ruzsa Ferenc: Isten, más világok és a „lét” értelme. A tradicionális metafizika lehetőségéről. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2001/1-2, 23-33.
- Ruzsa Ferenc: A' *meta-physica* mívelésének hasznárúl. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2004/1-2, 1-7.
- Szabó Gábor: A reichenbachi közös ok eredete. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2001/1-2, 83-112.
- Tózsér János: Az észlelés diszjunktív elmélete. In Farkas Katalin – Orthmayr Imre (szerk.): *Bölcsélet és analízis*. Eötvös József Kiadó, Budapest, 2003, 182-200.
- Tózsér János: Az érzéki tapasztalat tartalma. In Pléh Csaba – Kampis György – Csányi Vilmos (szerk.): *Az észleléstől a nyelvíg*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2004, 61-79.
- Tózsér János: Internalizmus és externalizmus. In László János – Kállai János – Bereczkei Tamás (szerk.): *A reprezentáció szintjei*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2004, 208-224.
- Tózsér János: A jelenség valósága. *Világosság*, 2004/10-11-12, 185-191.
- Újvári Márta: Realizmus, redukció és brentanói reláció. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/1-2-3, 101-119.
- Újvári Márta: Ige, igeidő és McTaggart érvének „indexikus hibája”. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2001/1-2, 55-81.
- Újvári Márta: A szubsztanciák trópus elmélete. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2003/3, 305-339.
- Újvári Márta: Esszencializmus és a szubsztanciák Cambridge-változása. *Világosság*, 2005/2-3, 163-170.
- Welsch, Wolfgang: Hegel és az analitikus filozófia. Ford. Drimál István. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2001/1-2, 177-197.

Nyelvfilozófia

Tankönyvek

Farkas Katalin – Kelemen János: *Nyelvfilozófia*. Áron Kiadó, Budapest, 2002.

Kötetek

- Austin, John L.: *Tetten ért szavak*. Ford. Pléh Csaba. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990.
- Bánki Dezső: *Beszédaktusok, jogi aktusok és emberi jogok*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2004.

- Bickerton, Derek: *Nyelv és evolúció*. Ford. Lukács Ágnes. Gondolat Kiadó, Budapest, 2004.
- Black, Max: *A nyelv labirintusa*. Ford. Ábrahám Zoltán. Holnap Kiadó, Budapest, 1998.
- Frege, Gottlob: *Logikai vizsgálódások*. Ford. Máté András, Bimbó Katalin. Osiris Kiadó, Budapest, 2000.
- Kelemen János: *Nyelvfilozófiai tanulmányok*. Áron Kiadó, Budapest, 2004.
- Neumer Katalin (szerk.): *Nyelv, gondolkodás, relativizmus*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999. (Neumer Katalin, Pléh Csaba, Jeff Bernard [ford. Demeter Tamás], Darab Tamás, Laki János tanulmányai.)
- Pinker, Steven: *A nyelvi ösztön*. Ford. Bócz András. Typotex Kiadó, Budapest, 1999.

Tanulmányok

- Ambrus Gergely: Kommentár Forrai Gábor „Jelentés és fogalmi szerep szemantika” előadásához. *Szabad Vátozók*, 3. <http://www.szv.hu/cikkek/kommentar-jelentes-es-fogalmi-szerep-szemantika-eloadashoz>
- Áron László: Carnap szintaxiselmélete és a logikai típusok. *Világosság*, 2002/4-5-6-7, 221-224.
- Bánki Dezső: A jogfilozófia beszédaktuselméleti alapjairól. *Világosság*, 2000/11-12, 104-120.
- Bánki Dezső: Beszédaktus-típusok a jogértelmezés folyamatában. In Farkas Katalin - Orthmayr Imre (szerk.): *Bölcsélet és analízis*. Eötvös József Kiadó, Budapest, 2003, 84-99.
- Bar-Hillel, Jehoshua: Indexikus kifejezések. Ford. Pléh Csaba. In Pléh Csaba - Síklaki István - Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv - kommunikáció - cselekvés*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 171-187.
- Barta András: Davidson, Rorty, Frege és a metafora. *Thélème*, 1998/4-1999/1, 56-61.
- Boros János: Nyelv, érvelés és a világ: Davidson, Putnam és Rorty. *Világosság*, 2003/11-12, 151-156.
- Danyi Róbert: A tulajdonnév kettőssége. Kripke a tulajdonnevek jelentéséről. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2005/1-2, 1-34.
- Demeter Tamás: A jelentés és a karteziánus gondolatok: Nagel és Kripkenstein találkozása. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/4-5, 531-543.
- Demeter Tamás: Diszpozíció-realista megoldás a jelentés-szkepticizmus problémájára. *Világosság*, 2002/1, 50-57.
- Farkas János László: Frege és Russell tárgyelméletéről. *Világosság*, 2005/12, 17-24.
- Farkas Katalin: A konceptuális sémák érdemeiről és fogyatékoságairól. *Világosság*, 1995/6, 21-25.
- Farkas Katalin: A név nem kötelez. *Café Babel*, 2001/4, 67-71.

- Farkas Katalin: Tartalom és jelölet. In Farkas Katalin – Orthmayr Imre (szerk.): *Bölcsélet és analízis*. Id. kiad. 61-73.
- Fazekas Attila: Szintaxis – szigorú felépítés? *Gond*, 12/1996, 197-203.
- Forrai Gábor: Vannak-e szemantikai tények? – Quine a referencia meghatározatlanságáról. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/1-2-3, 121-149.
- Forrai Gábor: A természeti fajták és neveik: Locke *versus* Kripke-Putnam. In Farkas Katalin – Orthmayr Imre (szerk.): *Bölcsélet és analízis*. Id. kiad. 47-60.
- Forrai Gábor: A fogalmi szerep szemantika és a jelentés naturalizálása. *Világosság*, 2005/12, 61-71.
- Forrai Gábor: Jelentés és fogalmi szerep szemantika. *Szabad Vátozók*, 3. <http://www.szv.hu/cikkek/jelentes-es-fogalmi-szerep-szemantika>
- Gervain Judit – Zemplén Gábor: Az elefántcsonttorony átépítése. *Világosság*, 2003/5-6, 219-224.
- Grice, H. P.: A társalgás logikája. Ford. Pléh Csaba. In Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*. Id. kiad. 213-227.
- Grice, H. P.: Jelentés. Ford. Terestyéni Tamás. In Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*. Id. kiad. 188-197.
- Huoranszki Ferenc: Jelentés és reprezentáció. *Világosság*, 2001/2-3, 47-53.
- Kálmán László: Engedetlen alanyok. *Világosság*, 2005/12, 83-88.
- Kelemen János: A nyelv: eszköz vagy maga az elme? In Pléh Csaba – Kampis György – Csányi Vilmos (szerk.): *Az észleléstől a nyelvíg*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2004, 17-24. Kötetben: Kelemen János: *Nyelvfilozófiai tanulmányok*. Áron Kiadó, Budapest, 2004, 69-79.
- Kenesei István: A filozófia a nyelvészetben, avagy hová tűnt a nyelvfilozófia? In Farkas Katalin – Orthmayr Imre (szerk.): *Bölcsélet és analízis*. Id. kiad. 100-117.
- Kenesei István: Jogi szemantika: problémafelvetés és kutatási program. *Világosság*, 2003/11-12, 63-70.
- Komorjai László: Az érzékelés nyelve. *Világosság*, 2005/12, 35-41.
- Máté András: A jelentéselméletek típusairól. In Farkas Katalin – Orthmayr Imre (szerk.): *Bölcsélet és analízis*. Id. kiad. 27-35.
- Máté András: „Kéttényező” szemantikák: Ockham, Mill (?), Russell. *Világosság*, 2005/12, 25-33.
- Mekis Péter: Nietzsche és Frege a szó uralmáról az emberi szellem felett. *Világosság*, 2003/11-12, 267-274.
- Nánay Bence: Szavak és reprezentációk. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1997/5-6, 805-826.
- Russell, Bertrand: A denotálásról. Ford. Simonyi András. *Világosság*, 2005/12, 5-16.
- Sándor Klára – Kampis György: Nyelv és evolúció. *Replika*, 40/2000, 125-143.
- Searle, John R.: Az illokúciós aktusok szerkezete. (A *Speech Acts. An essay in the philosophy of language* ötödik fejezete). Ford. Haberman Gusztáv. In Pléh Csaba

- Síklaki Isván - Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv - kommunikáció - cselekvés*. Id. kiad. 43-61.
- Searle, John R.: Közvetett beszédaktusok. Ford. Síklaki István. In Pléh Csaba - Síklaki Isván - Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv - kommunikáció - cselekvés*. Id. kiad. 62-81.
- Searle, John R.: A forradalom vége. Ford. Széphelyi F. György. *Budapesti Könyvszemle*, 2002/3, 291-298.
- Schreiner Orsolya: Mese habbal - a referencia kifürkészhetetlenségének problémája. *Palimpszeszt*, 5-6. http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt/05_szam/09.htm
- Soós Sándor: A fajtanevek szemantikája, avagy Platóntól Darwinon keresztül egészen Platónig. In Kampis György - Ropolyi László (szerk.): *Evolúció és megismerés. A 9. magyar kognitív tudományi konferencia előadásai*. Typotex Kiadó, Budapest, 2001, 267-284.
- Soós Sándor: A természeti fajták elmélete és egy esettanulmány. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2002/3, 265-292.
- Strawson, P. F.: Intenció és konvenció a beszédaktusokban. Ford. Sebes Gábor. In Pléh Csaba - Síklaki Isván - Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv - kommunikáció - cselekvés*. Id. kiad. 198-212.
- Szécsi Gábor: Nyelvfilozófiai problémák az ezredfordulón. In Nyíri Kristóf (szerk.): *Filozófia az ezredfordulón*. Áron Kiadó, Budapest, 2000, 375-385.
- Vecsey Zoltán: A deskriptív névadás nyitott kérdései. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2005/1-2, 77-97.
- Zvolenszky Zsófia: Analitikus igazságok és Kripke szemantikai fordulata. *Világosság*, 2005/2-3, 171-182.
- Zvolenszky Zsófia: Ingatag határozott leírások, ingatag kvantifikált kifejezések. *Világosság*, 2005/12, 89-102.
- Zvolenszky Zsófia: „Nyitva az ajtó” és „Üres minden pohár”: Határozott leírások, kvantifikált kifejezések, igazságfeltételek. *Szabad Vátozók*, 3. <http://www.szv.hu/cikkek/hatarozott-leirasok-quantifikalt-kifejezesek>

Elmefilozófia

Szöveggyűjtemények

Pléh Csaba (szerk.): *Kognitív tudomány*. Osiris Kiadó - Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1996. (John Haugeland, Jerry Fodor, Paul Smolensky, John R. Searle, Daniel C. Dennett, Simon Ullman, Hernád István, Massimo Piattelli-Palmarini, Annette Karmiloff-Smith tanulmányai. Ford. Győri Miklós, Örlössy Dorottya, Thuma Orsolya, Vinkler Zsuzsanna.)

- Clark, Andy: *A megismerés építőkövei. Filozófia, megismeréstudomány és a párhuzamos megosztott feldolgozás.* Ford. Pléh Csaba. Osiris Kiadó, Budapest, 1999.
- Dennett, Daniel C.: *Micsoda elmék.* Ford. Orosz István. Kulturtrade Kiadó, Budapest, 1996.
- Dennett, Daniel C.: *Az intencionalitás filozófiája.* Ford. Pap Mária, Pléh Csaba, Thuma Orsolya. Osiris Kiadó, Budapest, 1998.
- Dennett, Daniel C.: *Darwin veszélyes ideája.* Ford. Kampis György, Kavetzky Péter. Typotex Kiadó, Budapest, 1998.
- Nánay Bence: *Elme és evolúció.* Kávé Kiadó, Budapest, 2000.
- Pinker, Steven: *Hogyan működik az elme?* Ford. Csibra Gergely. Osiris Kiadó, Budapest, 2002.
- Popper, Karl R.: *Test és elme. Az interakció védelmében.* Ford. Káldy Zsuzsa. Typotex Kiadó, Budapest, 1998.
- Putnam, Hilary: *Reprezentáció és valóság.* Ford. Imre Anna. Osiris Kiadó, Budapest, 2000.
- Szécsi Gábor: *Tudat, nyelv, kommunikáció. Vázlatok a kortárs analitikus filozófia problémáiról.* Áron Kiadó, Budapest, 1998.
- Szécsi Gábor: *A kommunikatív elme.* Áron Kiadó, Budapest, 2003.
- Tózsér János: *Játékok és nyelvjátékok.* Kávé Kiadó, Budapest, 2001.

Tanulmányok

- Altrichter Ferenc: A tudat két aspektusa: intencionalitás és qualia. In Vizi E. Szilveszter – Altrichter Ferenc – Nyíri Kristóf – Pléh Csaba (szerk.): *Agy és tudat.* Books in Print Kiadó, Budapest, 2002, 135–143.
- Ambrus Gergely: Az én eliminálása: Parfit a személyekről. *Világosság*, 1998/12, 49–61.
- Ambrus Gergely: Színház és szöveg: a tudatosság metaforái. *Replika*, 36/1999, 45–57.
- Ambrus Gergely: A tudatosság egy antimaterialista értelmezése: az elgondolhatósági érv. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2001/1–2, 141–157.
- Ambrus Gergely: Kripke és Chalmers: Két modális érv a test-lélek dualizmus mellett. In Farkas Katalin – Orthmayr Imre (szerk.): *Bölcsélet és analízis.* Eötvös József Kiadó, Budapest, 2003, 244–258.
- Balog Katalin: A megtagadott tudattalan. Ford. Demeter Tamás. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1997/5–6, 837–850.
- Bertényi Gábor: Bioszemantika Pangloss módra. In Kampis György – Ropolyi László (szerk.): *Evolúció és megismerés. A 9. magyar kognitív tudományi konferencia előadásai.* Typotex Kiadó, Budapest, 2001, 195–204.

- Bíró Gábor: Evolúció, megismerés és egy hiányzó ismeretelméleti fejlemény. In Kampis György – Ropolyi László (szerk.): *Evolúció és megismerés. A 9. magyar kognitív tudományi konferencia előadásai*. Id. kiad. 187–194.
- Bodnár M. István: Szupervenienens dualizmus. In Farkas Katalin – Orthmayr Imre (szerk.): *Bölcsélet és analízis*. Id. kiad. 219–228.
- Boros János: Tudat, tudatosság és heterofenomenológia. Megjegyzések Daniel Dennett metodológiájához. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/6, 950–956.
- Boros János: Reprezentacionizmus és antireprezentacionizmus – Kant, Davidson és Rorty. *Gond*, 21–22/1999, 115–127.
- Chalmers, David J.: Az emergenciació változatai. Ford. Csordás Attila. *Világosság*, 2003/3–4, 43–51.
- Chalmers, David J.: Szemközt a tudat problémájával. Ford. Sutyák Tibor. *Vulgo*, 2004/2, 14–35.
- Churchland, Patricia Smith: A félrevezető probléma. Ford. Sutyák Tibor. *Vulgo*, 2004/2, 39–46.
- Davidson, Donald: Mentális események. Ford. Gauder Márk. *Thélème*, 1998/4–1999/1, 22–38.
- Demeter Tamás: Saját funkció: pro és kontra. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/1–2–3, 151–166.
- Dennett, Daniel C.: A kultúra evolúciója. Ford. Boros János. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/6, 927–943.
- Dennett, Daniel C.: Háttal a tudat problémájának. Ford. Sutyák Tibor. *Vulgo*, 2004/2, 36–38.
- Elmagyarázta Daniel Dennett a tudatot? Interjú. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/6, 944–949.
- Fazekas Péter: Redukció és emergenciació. A redukció funkcionális modelljének fajtái mint a kortárs redukcionista viták értelmezési kerete. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2004/4, 445–470.
- Forrai Gábor: Donald Davidson tudatfilozófiájáról. In Pléh Csaba – Győri Miklós (szerk.): *A kognitív szemlélet és a nyelv kutatása*. Pólya Kiadó, Budapest, 1998, 133–147.
- Forrai Gábor: Dennett intencionális hozzáállása. *Replika*, 36/1999, 59–70.
- Hernád István: Az elme magyarázata: kemény dió. Ford. Gervain Judit. In Vizi E. Szilveszter – Altrichter Ferenc – Nyíri Kristóf – Pléh Csaba (szerk.): *Agy és tudat*. Id. kiad. 119–131.
- Huoranszki Ferenc: Mitől tudatos egy cselekedet? In Farkas Katalin – Orthmayr Imre (szerk.): *Bölcsélet és analízis*. Id. kiad. 270–285.
- Jáki Szaniszló: Mennyiségek és minden egyéb. In Vizi E. Szilveszter – Altrichter Ferenc – Nyíri Kristóf – Pléh Csaba (szerk.): *Agy és tudat*. Id. kiad. 95–101.
- Kampis György: Dennett és az evolúció. *Replika*, 36/1999, 25–43.
- Kampis György: Test és elme. In Nyíri Kristóf (szerk.): *Filozófia az ezredfordulón*. Áron Kiadó, Budapest, 2000, 163–177.

- Kampis György: Közelíthető-e egymáshoz a test és a tudat? In Vizi E. Szilveszter – Altrichter Ferenc – Nyíri Kristóf – Pléh Csaba (szerk.): *Agy és tudat*. Id. kiad. 106–118.
- Kampis György: Az elme dinamikus modelljei. In Gervain Judit – Pléh Csaba (szerk.): *A láthatatlan megismerés*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2004, 201–230.
- Kenéz László: Kant és egy mesterséges képzelőerő kritikája. *Világosság*, 2004/10–11–12, 215–235.
- Komlósi László Imre: A nyelvspecifikus temporális inferenciák kialakulásának kognitív alapjai. In Pléh Csaba – Győri Miklós (szerk.): *A kognitív szemlélet és a nyelv kutatása*. Pólya Kiadó, Budapest, 1998, 148–162.
- Loewer, Barry: A kognitív tudomány filozófiai kérdései. Ford. Farkas Katalin. *Budapesti Könyvszemle*, 2000/4, 352–360.
- McGinn, Colin: Megoldható-e a test-lélek dualitásának rejtélye? Ford. Reke Lajos. *Gond*, 20/1999, 185–204.
- McGinn, Colin: Öntudat és kozmológia: terjesztem a hiperdualizmust. Ford. Ruzsa Ferenc. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2002/1–2, 175–207.
- Nagel, Thomas: Milyen lehet denevérek lenni? Ford. Sutyák Tibor. *Vulgo*, 2004/2, 3–12.
- Nánay Bence: Az intencionalitás teleologikus magyarázata és a funkcionális meghatározatlanság problémája. In Gervain Judit – Pléh Csaba (szerk.): *A láthatatlan megismerés*. Id. kiad. 165–174.
- Nyíri Kristóf: Mentális képek mint teoretikus konstrukciók. In Vizi E. Szilveszter – Altrichter Ferenc – Nyíri Kristóf – Pléh Csaba (szerk.): *Agy és tudat*. Id. kiad. 238–242.
- Pléh Csaba: Dennett „hozzaállásai” mint lehetséges rendező elvek a pszichológia történetében. *Replika*, 36/1999, 71–82.
- Pléh Csaba: A naturalizmus lehetőségei a mai pszichológia filozófiájában. In Nyíri Kristóf (szerk.): *Filozófia az ezredfordulón*. Id. kiad. 151–161.
- Seager, William: Tudat, információ és pánpszichizmus. Ford. Sutyák Tibor. *Vulgo*, 2004/2, 47–62.
- Szécsi Gábor: Okság és intencionalitás. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1995/3–4, 529–561.
- Szécsi Gábor: Nyelv és intencionalitás. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1997/5–6, 751–785.
- Szécsi Gábor: Nyelv, gondolkodás, kommunikáció. *Világosság*, 1998/10, 8–22.
- Szécsi Gábor: Intencionalitás és nyelvi jelentés. In Vizi E. Szilveszter – Altrichter Ferenc – Nyíri Kristóf – Pléh Csaba (szerk.): *Agy és tudat*. Id. kiad. 144–150.
- Szigeti Attila: A tudatosság: rejtély vagy képesség? *Kellék*, 22/2002, 81–123.
- Tózsér János: Négy érv a fizikalizmus ellen. In Kampis György – Ropolyi László (szerk.): *Evolúció és megismerés. A 9. magyar kognitív tudományi konferencia előadásai*. Id. kiad. 205–229.

- Tőzsér János: A tudat rejtélye. In Nyíri Kristóf – Palló Gábor (szerk.): *Túl az iskola-filozófián. A 21. század bölcséleti élménye.* Áron Kiadó, Budapest, 2005, 447–461.
- Tye, Michael: Qualia. Ford. Polgárdi Ákos. *Vulgo*, 2004/2, 236–251.
- Vámos Tibor: Agygép – gépagy. In Vizi E. Szilveszter – Altrichter Ferenc – Nyíri Kristóf – Pléh Csaba (szerk.): *Agy és tudat.* Id. kiad. 102–105.
- Varela, Francisco: Neurofenomenológia: a nehéz probléma módszertani orvoslása. Ford. Szigeti Attila. *Kellék*, 22/2002, 123–152.
- Varela, Francisco: Neurofenomenológia: módszertani gyógyír a kemény problémára. Ford. Sutyák Tibor. *Vulgo*, 2004/1, 196–215.

Tudományfilozófia

Szöveggyűjtemények

- Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.): *Tudományfilozófia.* Áron Kiadó, Budapest, 1999. (Rudolf Carnap, Moritz Schlick, Carl G. Hempel, Paul Oppenheim, Willard Van Orman Quine, Polányi Mihály, Thomas S. Kuhn, Lakatos Imre, Paul K. Feyerabend, Larry Laudan, Ernan McMullin, Ian Hacking, Hilary Kornblith, Hilary Putnam, David Bloor, Mary Hesse, Harry M. Collins, Karl R. Popper, Bas C. van Fraassen, Arthur Fine tanulmányai. Ford. Altrichter Ferenc, Ambrus Gergely, Dajka Balázs, Demeter Tamás, Faragó Szabó István, Farkas Katalin, Fehér Márta, Forrai Gábor, Kampis György, Laki János, Margitay Tihamér, Mezei György, Moldvay Tamás, Papp Zsolt, Szalai Miklós, Szegedi Péter.)
- Laki János (szerk.): *Tudományfilozófia.* Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1998. (Hans Reichenbach, Rudolf Carnap, Carl G. Hempel, Karl R. Popper, Willard Van Orman Quine, Thomas S. Kuhn, Paul K. Feyerabend, Richard Boyd, Barry Barnes, David Bloor tanulmányai. Ford. Ambrus Gergely, Forrai Gábor, Laki János, Novák Zsolt, Szegedi Péter.)

Kötetek

- Altrichter Ferenc – Szécsényi Tibor (szerk.): *A filozófiai realizmus védhetősége. Tudományfilozófiai konferencia. Budapest, 1992. június 26–27.* ELTE BTK Filozófiai Tanszékcsoport Tudományfilozófiai Munkabizottsága, Budapest, 1994. (Forrai Gábor, Laurent Stern, Tallár Ferenc, Margitay Tihamér, Szécsényi Tibor, Székely László, Klima Gyula, Boros János, Ujlaki Gabriella, Ferenc Sándor, Orbán Jolán tanulmányai.)
- Barnes, Barry – Bloor, David – Henry, John: *A tudományos tudás szociológiai elemzése.* Ford. Faragó Péter, Tanács János. Osiris Kiadó, Budapest, 2002.
- Békés Vera: *A hiányzó paradigma.* Latin Betűk, Debrecen, 1997.
- E. Szabó László: *A nyitott jövő problémája. Véletlen, kauzalitás és determinizmus a fizikában.* Typotex Kiadó, Budapest, 2002.
- Feyerabend, Paul K.: *Három dialógus a tudásról.* Ford. Tarnóczy Gabriella. Osiris Kiadó, Budapest, 1999.

- Feyerabend, Paul K.: *A módszer ellen*. Ford. Mesterházi Miklós, Miklós Tamás, Tarnóczy Gabriella. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2002.
- Forrai Gábor – Margitay Tihamér (szerk.): *Tudomány és történet*. Typotex Kiadó, Budapest, 2002. (Vámos Tibor, Margitay Tihamér, Laki János, Alan Sobble [ford. Zemplén Gábor], Kampis György, David Bloor [ford. Tanács János], Hronszky Imre, Pléh Csaba, Békés Vera, Benedek András, Ropolyi László, Forrai Gábor, Ludassy Mária, Tanács János, Zemplén Gábor tanulmányai.)
- Kuhn, Thomas S.: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Ford. Bíró Dániel. Osiris Kiadó, Budapest, 2000².
- Lakatos Imre: *Tudományfilozófiai írások*. Ford. Benedek András, Forrai Gábor. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1997.
- Lakatos Imre: *Bizonyítások és cáfolatok*. Ford. Boreczky Elemér. Typotex Kiadó, Budapest, 1998.
- Popper, Karl R.: *A tudományos kutatás logikája*. Ford. Petri György, Szegedi Péter. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1997.

Tanulmányok

- Békés Vera: Kuhn modellje és a tudománytörténet-írás. *Replika*, 27/1997, 75–80.
- Békés Vera: „Nyájszellem” vagy „Együttes élmény”? (Társaslélektani fogalmak a paradigma által vezérelt tudományos közösségek dinamikájának leírásában). *Magyar Filozófiai Szemle*, 2000/4–6, 253–270.
- Békés Vera: Hogyan tanulnak a leendő tudósok érvelni? Az érvek és a retorika szerepe a tudományos képzés „pedagógiai kontextusában”. *Világosság*, 2003/11–12, 47–54.
- Bloor, David: Wittgenstein és Mannheim a matematika szociológiájáról. Ford. Szócs László. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1995/1–2, 265–285.
- E. Szabó László: Miért kitüntetett szög a derékszög? In Kampis György – Ropolyi László (szerk.): *Evolúció és megismerés. A 9. magyar kognitív tudományi konferencia előadásai*. Typotex Kiadó, Budapest, 2001, 257–265.
- E. Szabó László: A matematikafilozófiai formalizmus találkozása az elmefilozófiai fizikalizmussal. In Pléh Csaba – Kampis György – Csányi Vilmos (szerk.): *Az észleléstől a nyelvig*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2004, 56–60.
- Fazekas Attila – Málík József: Gondolat, nyelv, tudomány. *Gond*, 21–22/1999, 143–170.
- Fehér Márta: A paradigmától a lexikonig... Thomas S. Kuhn harmincöt év után. *Replika*, 27/1997, 29–36.
- Fehér Márta: Tudományról és tudományfilozófiáról az ezredfordulón. *Magyar Tudomány*, 2002/3, 297–305.
- Forrai Gábor: Erős inkompenzurabilitás? *Replika*, 27/1997, 23–28.
- Forrai Gábor: Mi a baj a szemantikai összemérhetetlenséggel? *Világosság*, 2000/11–12, 5–13.
- Hronszky Imre: Vannak-e „technológiai paradigmák”? *Replika*, 27/1997, 59–67.

- Hronszky Imre: Kuhn a tudományos újdonságról és a tudományos kreativitásról. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2000/4-6, 235-251.
- Jakab Zoltán: Szemlélet és elvonatkoztatás: mit sugall a paradigma fogalma a tudás természetéről. *Replika*, 27/1997, 51-57.
- Kampis György: A tudás folytonossága a paradigmák rendszerében. *Világosság*, 2000/11-12, 32-42.
- Kampis György: A naturalizmus jelentősége ma – természet és filozófia kapcsolata. *Magyar Tudomány*, 2002/3, 306-321.
- Kuhn, Thomas S.: Természetudomány, társadalomtudomány. Ford. Békés Vera. *Világosság*, 1999/1, 60-65.
- Kutrovácz Gábor: A matematikai megismerés Lakatos Imre szerint. In Kampis György – Ropolyi László (szerk.): *Evolúció és megismerés. A 9. magyar kognitív tudományi konferencia előadásai*. Id. kiad. 299-318.
- Lakatos Imre: Toulmin megértése. Ford. Forrai Gábor. *Replika*, 23-24/1996, 51-67.
- Lakatos Imre: A tudomány társadalmi felelőssége; A szükségszerűség; Kneale és Popper. Ford. Forrai Gábor. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/1-2-3, 239-249.
- Laki János: Az űrhajósok, az etnográfus meg a történész. A „Könyv utáni” Kuhn. *Replika*, 27/1997, 37-49.
- Laki János: Racionalizált zsenialitás. A tudományos felfedezés fázisai. *Világosság*, 1999/1, 41-59.
- Laki János: Bábel. A szemantikai összemérhetetlenség előtörténete: Rudolf Carnap. *Világosság*, 2000/11-12, 43-55.
- Laki János: A tudomány nyelvjátéka. In Nyíri Kristóf – Palló Gábor (szerk.): *Túl az iskolafilozófián. A 21. század bölcséleti élménye*. Áron Kiadó, Budapest, 2005, 91-108.
- Laki János: Centralizált empirizmus. *Világosság*, 2005/9, 45-58.
- Margitay Tihamér: Racionalitás és objektivitás. *Replika*, 23-24/1996, 19-24.
- Margitay Tihamér: Összemérhetetlenség, relativizmus, racionalitás. *Világosság*, 2000/11-12, 14-20.
- Martinás Katalin: A termodinamika paradigmaváltásai és paradigmái. *Replika*, 27/1997, 69-73.
- Palló Gábor: Párhuzamok és metszéspontok. Lakatos Imre és Polányi Mihály. *Replika*, 23-24/1996, 39-50.
- Palló Gábor: A tudománytörténet szeme világa. *Világosság*, 2000/5, 35-39. Kötetben: Nyíri Kristóf (szerk.): *Filozófia az ezredfordulón*. Áron Kiadó, Budapest, 2000, 143-149.
- Pléh Csaba: Popper és a pszichológia. *Replika*, 17-18/1995, 67-86.
- Popper, Karl R.: A tudományos felfedezés logikája (részletek). Ford. Szegedi Péter. *Replika*, 17-18/1995, 21-43.
- Popper, Karl R.: Igazság, racionalitás és a tudományos tudás gyarapodása. Ford. Laki János. *Replika*, 17-18/1995, 45-66.

- Rédei Miklós: A kvantumlogika Birkhoff–Neumann felfogása. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/1–2–3, 167–180.
- Soós Sándor: A tudományos tudás (és elemzésének) dimenziói. *Világosság*, 2003/9–10, 67–77.
- Szegedi Péter: Metafizika és fizika a kvantummechanikában. Az Einstein–Podolsky–Rosen-paradoxon és a Bell-egyenlőtlenség esete. *Világosság*, 1999/1, 5–19.
- Székely László: Kopernikus és a „dogmatikus” Kuhn. Thomas Kuhn tudományfilozófiája a legújabb tudománytörténeti kutatások fényében. *Világosság*, 1999/1, 20–40.
- Székely László: Empirikus és teoretikus paradigmák (Gondolatok a kuhni paradigmafogalomról és az összemérhetetlenségről). *Magyar Filozófiai Szemle*, 2000/3–6, 271–289.
- Székely László: Szcientizmus és antiszcientizmus a tudományfilozófiában. A Sokal-affér üzenete a tudományfilozófia számára. In Nyíri Kristóf – Palló Gábor (szerk.): *Túl az iskolafilozófián. A 21. század bölcséleti élménye*. Id. kiad. 109–127.
- Tanács János: A szemantikai összemérhetetlenségtől a fordítóvá válásig. *Világosság*, 2000/11–12, 21–31.
- Tanács János: Tudás és tévedés a matematikában. Episztemológiai megfontolások a matematika osztálytermi tanításának és a tudás ellenőrzésének helyzeiteihez. In Nyíri Kristóf – Palló Gábor (szerk.): *Túl az iskolafilozófián. A 21. század bölcséleti élménye*. Id. kiad. 428–446.
- Vámos Tibor: Ontológiai nyavalyáink. In Pléh Csaba – Kampis György – Csányi Vilmos (szerk.): *Az észleléstől a nyelvig*. Id. kiad. 11–16.
- Zemplén Gábor: Tudományok, történetek – Goethe és Kuhn tudományfejlődéselméletei. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2000/4–6, 291–314.
- Zemplén Gábor: A naturalizálás diszkrét bája. In Kampis György – Ropolyi László (szerk.): *Evolúció és megismerés. A 9. magyar kognitív tudományi konferencia előadásai*. Id. kiad. 285–297.
- Zemplén Gábor: Kiút vagy zsákutca? Naturalizált és evolúciós episztemológiák. In Gervain Judit – Pléh Csaba (szerk.): *A láthatatlan megismerés*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2004, 175–200.

Társadalomfilozófia

Szöveggyűjtemények

- Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*. Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1998. (John Rawls, T. M. Scanlon, Ronald Dworkin, Thomas Nagel, Joseph Raz, A. John Simmons, Robert Paul Wolff, Robert Nozick, Michael Sandel tanulmányai. Ford. Babarczy Eszer, Krokovay Zsolt.)

Kötetek

- Elster, Jon: *A társadalom fogaskerekei*. Ford. Helmich Zoltán, Szántó Zoltán. Osiris Kiadó – Századvég, 1995.
- Feinberg, Joel: *Társadalomfilozófia*. Ford. Krokovay Zsolt. Osiris Kiadó, Budapest, 1999.
- Hart, Herbert L.: *A jog fogalma*. Ford. Takács Péter. Osiris Kiadó, Budapest, 1995.
- Huoranszki Ferenc: *Filozófia és utópia. Politikafilozófiai tanulmányok*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999.
- Kis János: *Az állam semlegessége*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1997.
- Kis János: *Vannak-e emberi jogaink?* Stencil Kulturális Alapítvány, Budapest, 2003.
- Kis János: *A politika mint erkölcsi probléma*. Irodalom Kft., Budapest, 2004.
- Popper, Karl R.: *A nyitott társadalom és ellenségei*. Ford. Szári Péter. Balassi Kiadó, Budapest, 2001.
- Rawls, John: *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Osiris Kiadó, Budapest, 1997.
- Russell, Bertrand: *A hatalom és az egyén*. Ford. Rakovszky Zsuzsa. Kossuth Kiadó, Budapest, 1997.

Tanulmányok

- Bánki Dezső: A kötelesség nélküli „aktív” jogokról. In Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme - az értelem szabadsága. Filozófiai és eszmetörténeti tanulmányok*. Argumentum Kiadó, Budapest, 2004, 355-366.
- Béndek Péter: Az autoritás és a jelentés elmélete. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/1-2-3, 181-197.
- Boda Mihály: Szabálykövetés: a jog. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2004/3, 219-265.
- Cs. Kiss Lajos: A filozófia és a szociológia kompetenciavitája - a tudásszociológia metafizikai teljesítménye. *Világosság*, 2005/1, 49-75.
- Domokos Péter: Rawls igazsága. *Világosság*, 2000/10, 52-72.
- Domokos Péter: Rawls kontra Wolff. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2002/4, 531-562.
- Dworkin, Richard: Az amerikai politika iránya. Ford. Nagy László. *Café Babel*, 1997/1, 63-74.
- Fehér Márta: Döntésemélet és demokrácia. In Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme - az értelem szabadsága. Filozófiai és eszmetörténeti tanulmányok*. Id. kiad. 346-354.
- Huoranszki Ferenc: Politikai metafizikakritika. Rawls versus Berlin. *Világosság*, 1998/5-6, 91-113.
- James, Susan: Szenvedélyek, vágyak és a cselekvés magyarázata. Ford. Demeczky Jenő. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1995/5-6, 743-757.
- Keeley, Brian L.: A konspirációs elméletekről. Ford. Bárány Tibor, Cseh János, Csordás Attila, Daczi Barnabás, Erdélyi Ágnes, Hack József, Hadházy Anett, Juhász Gergely Ákos, Rónai András. *Holmi*, 2000/11, 1371-1386.

- Krokovay Zsolt: Testvériség és piac. John Rawls igazságosság-elmélete. *Világosság*, 1997/11, 49–57.
- Luckmann, Thomas: A modern társadalmak erkölcsi rendje: erkölcsi kommunikáció és indirekt moralizálás. Ford. Demeter Tamás. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/1–2–3, 223–238.
- „Mérték és egyensúly” címmel megrendezett Hart-konferencia anyaga. *Világosság*, 2002/10–12, 82–111. (Cs. Kiss Lajos, Krokovay Zsolt, Karácsony András, Györfi Tamás tanulmányai) és *Világosság*, 2003/1–2, 75–114. (Varga Csaba, Bódig Mátyás, Herbert L. Hart, Neil McCormick, Horváth Barna tanulmányai.)
- Miklósi Zoltán: A politikai cselekvés fogalmai: a szuverén és a honpolgár. *Világosság*, 2002/8–9, 45–54.
- Miklósi Zoltán: Cselekvés, jellem, értelem. In Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága. Filozófiai és eszmetörténeti tanulmányok*. Id. kiad. 236–248.
- Pogonyi Szabolcs: Erkölcs és identitás. *Világosság*, 2003/5–6, 163–166.
- Raz, Joseph: Multikulturalizmus – liberális szempontból. Ford. John Éva. *Café Babel*, 1996/3, 77–88.
- Rawls, John: Az eredeti helyzet. Ford. Krokovay Zsolt. *Café Babel*, 1996/1, 39–52.
- Taylor, Charles: Nacionalizmus és modernitás. Ford. Tarbai Gabriella. *Világosság*, 1995/8–9, 5–27.
- Taylor, Charles: Az elismerés politikája. Ford. John Éva. *Café Babel*, 1996/3, 57–76.
- Taylor, Charles: Atomizmus. Ford. Miklósi Zoltán. *Café Babel*, 1998/4, 23–37.
- Tóth I. János: A játékelmélettől az etikáig. *Világosság*, 2003/5–6, 167–174.
- Ware, Robert: Erkölcsi tartalom és társadalmi magyarázat az analitikus marxizmus perspektívájából. Ford. Keresztes György. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1998/1–2–3, 525–534.
- Bernard Williams: Az egyenlőség eszméje. Ford. Berényi Gábor. *Világosság*, 1997/2, 24–39.

Etika

Szöveggyűjtemények

Lónyai Mária (szerk.): *Tények és értékek. A modern angolszász etika irodalmából*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1981. (G. E. Moore, H. A. Prichard, W. K. Frankena, P. F. Strawson, Ch. L. Stevenson, J. Harrison, S. Hampshire, K. Baier, K. Nielsen, J. Rawls, Ph. Foot, R. M. Hare, G. H. von Wright, M. Black, J. R. Searle, G. E. M. Anscombe, W. T. Blackstone, S. Toulmin tanulmányai. Ford. Lónyai Mária és Takács Ferenc.)

Kötetek

MacIntyre, Alasdair: *Az erény nyomában*. Ford. Bíróné Kaszás Éva. Osiris Kiadó, Budapest, 1999.

Nagel, Thomas: *Az utolsó szó*. Ford. Demeter Tamás. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1998.

Tanulmányok

Bács Gábor: Jó-e a nyitott kérdés érv? *Világosság*, 2003/5-6, 117-121.

Bíróné Kaszás Éva: Más véget ölt a történet... Alasdair MacIntyre *Az erény kora után* műve kapcsán. *Gond*, 12/1996, 29-49.

Földesi Tamás: Az erkölcsi jogok szerepe és megalapozása. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1996/1-2-3, 151-181.

Garai Zsolt: Partikularista érvek az értékek realizmusa mellett. *Világosság*, 2003/5-6, 123-134.

Huoranszki Ferenc: Mitől erkölcsös egy cselekedet? In Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme - az értelem szabadsága. Filozófiai és eszmetörténeti tanulmányok*. Argumentum Kiadó, Budapest, 2004, 221-235.

MacIntyre, Alasdair: Az erények, az emberi élet egysége és a hagyomány fogalma (részletek *Az erény nyomábanból*). Ford. Bíróné Kaszás Éva. *Gond*, 12/1996, 5-28.

Nussbaum, Martha C.: Tragédia és igazságosság. Bernard Williams emlékére. Ford. Erdélyi Ágnes. *Budapesti Könyvszemle*, 2004/1, 79-87.

Orthmayr Imre: Erkölcsi normák. *Világosság*, 2003/5-6, 149-161.

Williams, Bernard: Az igazságosság mint erény. Ford. Mink András. *Világosság*, 1996/5, 29-38.

Történelemfilozófia

Kötetek

Popper, Karl R.: *A historicizmus nyomorúsága*. Ford. Kelemen Tamás. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989.

Tanulmányok

Danto, Arthur C.: Az analitikus történelemfilozófia hanyatlása és bukása. Ford. Beck András. In Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Kijárat Kiadó, Budapest, 2000, 95-109.

Danto, Arthur C.: A narratívák szerepe a történeti magyarázatban (a *Narration and Knowledge* tizenegyedik fejezete). Ford. Marno Dávid. In Kisantal Tamás (szerk.): *Tudomány és művészet között*. L'Harmattan-Atelier, Budapest, 2003, 61-83.

Danto, Arthur C.: Szubsztantív és analitikus történelemfilozófia (a *Narration and Knowledge* első fejezete). Ford. Adorján Zsolt, Erdélyi Ágnes, Márton Miklós, Nyilasy Péter. *Szabad Váltakozók*, 1. <http://www.szv.hu/cikkek/szubsztantiv-es-analitikus-tortenelemfilozofia>

Danto, Arthur C.: Temporális nyelv és temporális szkepticizmus (a *Narration and Knowledge* ötödik fejezete). Ford. Antos Zsolt, Erdélyi Ágnes, Hardi János,

- Horváth Szilvia, Mesterházi Judit, Varga Balázs, Zilahi Réka. *Szabad Változók*, 1. <http://www.szv.hu/cikkek/temporalis-nyelv-es-szkepticizmus>
- Dray, William: „Megmagyarázni, hogy mi” – a történelemben. Ford. Seregi Tamás. In Kisantal Tamás (szerk.): *Tudomány és művészet között*. Id. kiad. 53–59.
- Erdélyi Ágnes: Analitikus történelemfilozófia: kérdések és perspektívák. In Farkas Katalin – Orthmayr Imre (szerk.): *Bölcsélet és analízis*. Eötvös József Kiadó, Budapest, 2003, 313–322; illetve *Szabad Változók*, 1. <http://www.szv.hu/cikkek/analitikus-tortenelemfilozofia>
- Erdélyi Ágnes: Az a nemes álom. In Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága. Filozófiai és eszmetörténeti tanulmányok*. Argumentum Kiadó, Budapest, 2004, 325–334.
- Erdélyi Ágnes: Száz év után. Két álláspont a történelemfilozófiáról és a történeti tudományokról. *Világosság*, 2004/10–11–12, 83–93.
- Hempel, Carl G.: Az általános törvények szerepe a történettudományban. Ford. Laki János. In Kisantal Tamás (szerk.): *Tudomány és művészet között*. Id. kiad. 37–51.
- Marno Dávid: Véget érhet-e a történelem? Hegel és Danto a történelem végéről. *Világosság*, 2000/1, 14–31.
- Marno Dávid: Magyarázat vagy reprezentáció: az analitikus történelemfilozófiától Hayden White-ig. In Farkas Katalin – Orthmayr Imre (szerk.): *Bölcsélet és analízis*. Id. kiad. 323–341.

Művészetfilozófia

Kötetek

- Danto, Arthur C.: *Hogyan semmizte ki a filozófia a művészetet?* Ford. Babarczy Eszter. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1997.
- Danto, Arthur C.: *A közbély színváltozása. Művészetfilozófia*. Ford. Sajó Sándor. Enciklopédia Kiadó, Budapest, 2003².
- Kollár József: *Hattyú a komputer vizén (Posztanalitikus elme- és művészetfilozófia; kognitív tudomány)*. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kar, Piliscsaba, 2000.
- Shusterman, Richard: *Pragmatista esztétika*. Ford. Kollár József. Kalligram Kiadó, Pozsony, 2003.

Szöveggyűjtemények

- Horányi Özséb (szerk.): *A sokarcú kép. Válogatott tanulmányok a képek logikájáról*. Typotex Kiadó, Budapest, 2003² (Nelson Goodman, David Carrier, Max Black, Jaakko Hintikka, John G. Bennett, Kendall L. Walton, John R. Searle, Marx W. Wartofsky, Nicholas Wolterstorff, Flint Schier, Søren Kjørup, David Novitz tanulmányai. Ford. Domján Krisztina, Habermann M. Gusztáv, Kárpáti Eszter, Kerpel-Froniusz Gábor, Rohonczi Katalin, Vekerdi László.)

Tanulmányok

Bárány Tibor: „Sziszegj, kígyó Gertrúd.” A metafora mint intenzionális kontextus Arthur C. Danto analitikus művészetfilozófiájában. In Bárány Tibor (szerk.): *A tarkaság dicsérete. Az Erasmus Kollégium diákjainak tanulmányai*. Erasmus Kollégium Alapítvány – Erasmus Kollégium Egyesület, Budapest, 2005, 99–112.

Bernáth Árpád – Hárs Endre (szerk.): A lehetséges világok poétikája. *Helikon*, 1997/4. (Bernáth Árpád, Nelson Goodman [ford. Fogarasi György], Saul A. Kripke [ford. Wappel Mónika], Max J. Cresswell [ford. Szabó Erzsébet], Johann Jakob Breitinger [ford. Bombitz Attila], Thomas G. Pavel [ford. Medgyes Tamás], Horváth Márta, Szilvássy Orsolya, Medgyes Tamás, Vecsey Zoltán, Wappel Mónika tanulmányai.)

Bezeczy Gábor (szerk.): A jelentésteremtő metafora. *Helikon*, 1990/4. (Bezeczy Gábor, Monroe C. Beardsley [ford. Kálmán C. György], Nelson Goodman [ford. Kálmán C. György], Max Black [ford. Melis Ildikó], Donald Davidson [ford. Melis Ildikó], Israel Scheffler [ford. Turai Tamás], Kálmán C. György tanulmányai.)

Danto, Arthur C.: Művészet a művészet vége után. Ford. Sajó Sándor. In Bacsó Béla (szerk.): *Kép, fenomén, valóság*. Kijárat Kiadó, Budapest, 1997, 370–380.

Davidson, Donald: Amit a metaforák jelentenek. Ford. Barta András. *Thélème*, 1998/4–1999/1, 39–55.

Kollár József: Tükörország narcissusai (az elme- és művészetfilozófia az evolúció virtuálfényében. In Kampis György – Ropolyi László (szerk.): *Evolúció és megismerés. A 9. magyar kognitív tudományi konferencia előadásai*. Typotex Kiadó, Budapest, 2001, 239–255.

Searle, John R.: Mire nem jó az irodalomelmélet? Ford. Gulyás Péter. *Helikon*, 2005/3, 279–308.

Vallásfilozófia

Kötetek

Swinburne, Richard: *Van Isten?* Ford. Vassányi Miklós. Kossuth Kiadó, Budapest, 1998.

Tanulmányok

Geréby György: Szenvedés és feltámadás. Bevezetés a test teológiájába. *Café Babel*, 1996/2, 61–74.

Geréby György: A tudás fénye. *Café Babel*, 1997/3, 11–31.

Geréby György: Amit Anselmus és Gaunilo mondtak egymásnak. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/6, 651–663.

Ruzsa Ferenc: Hibás, de hol? Anzelm ontológiai istenérve. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2003/4, 503–532.

- Szalai Miklós: Swinburne istenérvei. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1998/1-2-3, 251-298.
 Szalai Miklós: Fideizmus és posztkartezianus filozófia: A „református episztemológia” koncepciója. *Világosság*, 2005/2-3, 143-153.

Matematikafilozófia, logika

Tankönyvek

- Read, Stephen: *Bevezetés a logika filozófiájába*. Ford. Bánki Dezső. Kossuth Kiadó, Budapest, 2001.
 Ruzsa Imre – Máté András: *Bevezetés a modern logikába*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997.

Szöveggyűjtemények

- Csaba Ferenc (szerk.): *A matematika filozófiája a 21. század küszöbén*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003. (Hilary Putnam, Kurt Gödel, William W. Tait, Dag Prawitz, Paul Benacerraf, Colin McLarty, George Boolos, Charles Parsons, Richard Tieszen tanulmányai. Ford. Csaba Ferenc, Farkas György, Komorjai László, Mekis Péter.)
 Ruzsa Imre (szerk.): *Tertium non datur*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000. (Ruzsa Imre, Fehér Márta, Kiefer Ferenc, Madarászné Zsigmond Anna, Veiko Rantala [ford. Bimbó Katalin], Szabó Zoltán, Bodnár M. István, Pólos László, Ónody Sándor, Máté András tanulmányai.)

Kötetek

- Frege, Gottlob: *Az aritmetika alapjai*. Ford. Máté András. Áron Kiadó, Budapest, 1999.
 Sainsbury, R. M.: *Paradoxonok*. Ford. Csaba Ferenc. Typotex Kiadó, Budapest, 2002.
 Smullyan, Raymond: *Gödel nemteljességi tételei*. Ford. Csaba Ferenc. Typotex Kiadó, Budapest, 1999.

Tanulmányok

- Csaba Ferenc: Az ontológiai bizonyítás és Kurt Gödel. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1998/1-2-3, 57-69.
 Fazekas András István: Az egzisztenciakijelentések problematikája. Parmenidész 2. töredéke a modern logika tükrében. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2000/1-3, 27-71.
 Forrai Gábor: Locke és Kant a matematika filozófiájáról. *Világosság*, 2004/10-11-12, 115-124.
 Geréby György: Aristoteles és Dedekind. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1997/1-2, 45-75.
 Kiss Olga: Lakatos Imre matematika-filozófiája. *Replika*, 23-24/1996, 25-38.
 Komorjai László: Transzcendentális filozófia és matematika Kant gondolkodásában. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1998/1-2-3, 137-170.
 Madarászné Zsigmond Anna: A társalgás és a dialógus logikája. *Gond*, 12/1996, 204-230.

- Madarászné Zsigmond Anna – Farkas György: A miért kérdések szemantikájáról és pragmatikájáról (logikai megközelítés). *Magyar Filozófiai Szemle*, 2003/4, 425–460.
- Mihálydeák Tamás: Érthetjük-e, amit elfogadunk? Egy logikafilozófiai elemzés lehetséges kiindulópontjai. *Gond*, 21–22/1999, 171–195.
- Simonyi András: A Hilbert-program és Gödel nem-teljességi tételei. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/6. 827–856.
- Szabó Gábor: Idő és igazság a logikában. *Világosság*, 1999/1, 66–69.
- Szécsényi Tibor: A tudományos elméletek nyelvi reprezentációja. In Pléh Csaba – Györi Miklós (szerk.): *A kognitív szemlélet és a nyelv kutatása*. Pólya Kiadó, Budapest, 1998, 119–132.
- Tanács János: A rejtőzködő párhuzamosság. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2001/4, 473–489.

Analitikus Wittgenstein-recepció

Wittgenstein művei

- Wittgenstein, Ludwig: *Észrevételek*. Ford. Kertész Imre. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1995.
- Wittgenstein, Ludwig: *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1998².
- Wittgenstein, Ludwig: *Előadások az esztétikáról*. Ford. Mekis Péter. Latin Betűk, Debrecen, 1998.
- Wittgenstein, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés*. Ford. Márkus György. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2004³.
- Wittgenstein, Ludwig: Néhány megjegyzés a logikai formáról. Ford. Polgárdi Ákos. *Vulgo*, 2004/2, 64–68.
- Wittgenstein, Ludwig: Peter Coffey: A logikai tudománya – recenzió. Ford. Mekis Péter. *Vulgo*, 2004/2, 188–189.

Tanulmányok

- Farkas Katalin: A tárgyak megnevezése. Az ágostoni nyelvkép kritikája a *Filozófiai vizsgálódásokban*. *Világosság*, 2001/2–3, 39–46.
- Fodor, Jerry A. – Chihara, Charles: Operacionalizmus és köznapi nyelv. Ford. Jónás Csaba. *Kellék*, 15–16/2000, 101–128.
- Horkay Hörcher Ferenc: Hume, Wittgenstein, bizonyosság és kultúra. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1997/3–4, 649–663.
- Jakab Dénes Barna: A jelentés kvázi használatelmélete a *Tractatusban*. *Kellék*, 15–16/2000, 129–139.
- Kollár József: Ki fél a kövér szerdától? (Az aspektusváltás, a másodlagos jelentés, valamint a seeing-as, a seeing-in és a stílus). *Magyar Filozófiai Szemle*, 2001/3, 399–415.

- Laki János: A kacsanyúl. Wittgenstein és az aspektualitás szemantikája. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/4-5, 457-485.
- Lehmann Miklós: Wittgenstein korai és kései képelfogásáról. *Kellék*, 15-16/2000, 63-81.
- Lehmann Miklós: Funkcionalizmus Wittgenstein filozófiájában. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2001/3, 292-301.
- Mekis Péter: Wittgenstein és az esztétika. *Kellék*, 15-16/2000, 51-63.
- Mekis Péter: Megértés, igazság és jelentés Wittgenstein *Tractatus*ában. *Világosság*, 2001/2-3, 66-73.
- Mekis Péter: A *Tractatus* kijelentésmélete: logikai rekonstrukció. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2001/3, 251-278.
- Mekis Péter: *Tractatus*i megoldások a szinkizáris problémára. *Vulgo*, 2004/2, 69-81.
- Neumer Katalin: A közös emberi cselekvésmód. A másik megértése Wittgenstein filozófiájában. *Világosság*, 1996/2, 59-69.
- Neumer Katalin: Az ítéletek összhangja és a másik ember megértése Wittgenstein filozófiájában. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/4-5, 487-530.
- Neumer Katalin: Kép és szó a késői Wittgenstein írásaiban. *Világosság*, 2001/2-3, 121-129.
- Neumer Katalin: A külső és a benső problémája Wittgenstein utolsó pszichológiai feljegyzéseiben. *Világosság*, 2002/1, 22-33.
- Nyíri Kristóf: Képek mint eszközök Wittgenstein filozófiájában. *Világosság*, 2002/1, 5-21.
- Pléh Csaba: A szabály fogalma Wittgenstein munkáiban és a mai pszicholingvisztikában. *Kellék*, 15-16/2000, 81-101.
- Ramsey, Frank: Recenzió Wittgenstein *Tractatus*áról. Ford. Mekis Péter. *Vulgo*, 2004/2, 190-202.
- Schwyzer, Hubert: Wittgenstein és a nyelv autonómiája. Ford. Demeter Tamás. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1999/1-2-3, 83-100.
- Szabó Imre László: Wittgenstein filozófiai vizsgálódásai a privátnyelvről. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2001/3, 361-398.
- Szabó L. Imre: Wittgenstein a nyelv leíró és előíró funkciójáról. *Világosság*, 2003/11-12, 157-162.
- Tózsér János: Játékok és nyelvjátékok. *Café Babel*, 2000/3, 61-71.
- Tózsér János: Wittgenstein és az univerzálé-probléma. *Világosság*, 2001/2-3, 54-65.
- Tózsér János: Miért olyan népszerűtlen a kései Wittgenstein manapság az analitikus filozófusok körében? *Magyar Filozófiai Szemle*, 2001/3, 302-320.
- Tózsér János: Hogyan cáfolja Wittgenstein azt a nézetet, mely szerint mentális állapotaink neurofiziológiai állapotok? *Világosság*, 2002/1, 34-44.

Egyes filozófusokról

Boros János (szerk.): *Igazság és kommunikáció. Tanulmányok Donald Davidson filozófiájáról*. Brambauer, Pécs, 2004. (András Ferenc, Bánki Dezső, Boros János, Danka István, Garai Zsolt, Mezősi Gyula, Pápay György, Pete Krisztián, Szécsi Gábor, Szolcsányi Tibor tanulmányai.)

Farkas Katalin: Elhunyt David Lewis. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2001/1-2, 198.

Forrai Gábor: Karl Popper (1902-1994). *Replika*, 17-18/1995, 7-19.

Forrai Gábor: Lakatos Imre tudományfilozófiája: vázlat. *Replika*, 23-24/1996, 7-17.

Forrai Gábor: Thomas S. Kuhn (1922-1996). *Világosság*, 1996/10, 76-81.

Forrai Gábor: Búcsú Quine-től. *Budapesti Könyvszemle*, 2001/2, 156-163.

Vegyes tematikájú kötetek

Laki János - Neumer Katalin (szerk.): *Minden filozófia „nyelvkritika” II. Analitikus filozófia és fenomenológia*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2004. (Laki János, Farkas János László, Farkas Katalin, Ambrus Gergely, Neumer Katalin, Demeter Tamás, Gilbert Ryle [ford. Laki János], Stuart Hampshire [ford. Laki János] analitikus filozófiai tanulmányai.)

Újvári Márta (szerk.): *Érvek és kontextusok. Kortárs analitikus filozófiai tanulmányok*. Gondolat Kiadói Kör, Budapest, 2003. (Neumer Katalin, Geréby György, Tim Crane [ford. Rauschenberger Péter], Ambrus Gergely, Újvári Márta, Laki János, Huoranszki Ferenc, Margitay Tihamér tanulmányai.)

Összeállította Bárány Tibor

A „megfelelő” szavak és a dolgok – John Wilkins analitikus nyelve

„A tudásnak már nem kell kiásnia valami ősi Beszédet ismeretlen helyekről, ahová rejtőzhetett; hanem nyelvet kell alkotnia, mégpedig jóféle nyelvet, amely elemez, kombinál, és voltaképpen a számítások nyelve.”¹

John Wilkins nevét elsősorban Borges cikkéből ismerhetjük.² Borges, bár Wilkins referált művét³ bevallottan nem olvasta, *általánosságban* jól látja a mű alapvető célját: „meg kellene fejtenünk Isten titkos szótárának szavait, meghatározásait, etimológiáit, szinonimáit”. Mindazonáltal e meglátás nem terjed túl ezen a voltaképpen triviális általánosságon – hiszen világos, hogy Platón óta a metafizikai filozófia a világ szótárának felfejtése: „Olyan szótár vágyképe ez, mely nemcsak a legalaposabb és a leghasználhatóbb az eddig ismeretesekek közül, hanem minden kétséget kizáróan a végső szótár.”⁴ Nem célunk itt a filozófia történetének eme felfogására reflektálni, hanem adottnak tekintjük. Ha tehát hajlandóak vagyunk a filozófiát szótárírás-történetként olvasni, akkor annál komolyabban kell vennünk azokat a momentumokat, ahol a filozófia önmaga beteljesülése szükséges és elégséges feltételének *kimondottan* egy szótár megadásának feladatát látja. Pontosan egy ilyen mozzanatra akarjuk a következőkben felhívni a figyelmet. Ezt pedig John Wilkins neve fémjelzi.

Wilkins (1614–1672) a 17. századi angol tudományos élet egyik központi figurája. Foglalkozik filozófiával, teológiával, nyelvészettel, könyvet ír a Holdról (*The Discovery of a World in the Moone*, 1638), a titkosírásról (*Mercury, or the Secret and Swift Messenger*, 1641), a matematikáról (*Mathematical Magick*, 1648), egyszóval századának tipikus filozófus-polihisztora. 1649-től a Philosophical Society of Oxford oszlopos tagja – ez az a társaság, amelyből 1660-ban kinő a Royal Society; utóbbinak Wilkins legfontosabb szervezője és alapítója, illetve első titkára. Wilkins 1656-ban kel egybe Robina Cromwell-lel, Oliver Cromwell legkisebb hűgával, akihez természetesen nemcsak sógori, hanem baráti szálak is fűzik; emiatt az 1660-as Restauráció megfosztja a Cambridge-i Trinity College-

¹ Foucault, Michel: *A szavak és a dolgok*. Ford. Romhányi Török Gábor. Osiris, Budapest, 2000, 83.

² Borges, Jorge Luis: A John Wilkins-féle analitikus nyelv. In uő: *Az örökkévalóság története*. Ford. Boglár Lajos, Ertl István, Scholz László. Európa, Budapest, 1999, 276–285.

³ Wilkins, John: *An Essay Toward a Real Character and a Philosophical Language*. London, 1668. <http://reliant.tekknowledge.com/Wilkins/>

⁴ Rorty, Richard: *Heideggerről és másokról*. Ford. Barabás András, Beck András, Bujalos István, Kelemen István, Vitézy Zsófia. Jelenkor, Pécs, 1997, 116.

beli „mesteri” címétől. Wilkins ekkor egyházi funkciót vállal, és gyorsan emelkedik a ranglétrán: 1668-tól már Chester püspökeként tevékenykedhet. Teológusként a korszak liberális anglikán teológiai mozgalmának, a latitudinarizmusnak a jeles képviselője.⁵ Legjelentősebb műve azonban minden kétséget kizáróan az *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*. 1672-ben, már halálos betegen azt mondja barátainak, hogy csak azért nem szeretne még meghalni, hogy befejezhesse az ő „darling”-ját, az *Essay*-t. A mű befejezésének *lehetőségében* mindig is hitt Wilkins.

Az *Essay* a Royal Society megbízásából íródik; valószínű, hogy a társaság számára a mű megrendelésének elsődleges indoka az lehetett, hogy az egyéb területeken (elsősorban az empirikus természettudományokra gondolunk) folyó kutatásokhoz akartak egy alkalmas segédeszközt nyújtani; egy olyan nyelvet, amely egyszerre segíti a *bizonyítást* és a *felfedezést*. Ezért ennek az új nyelvnek maximálisan *transzparensnek* és *módszeresnek* kellett lennie – hiszen egyben végelegesnek, további korrekcióra nem szorulónak szánták. Wilkins segítségére három tagot is kijelölt a társaság, ami talán érzékelteti, mekkora fontosságot tulajdonítottak a tervezetnek: a botanikus John Ray-t, a zoológus Francis Willughby-t és a lexikográfus William Lloyd-ot. De ahhoz, hogy megérthessük, milyen jelentőséget tulajdonított a nyelvnek mint eszköznek a Royal Society és természetesen maga Wilkins is, röviden vázolnunk kell a kor nyelvfilozófiai kontextusát; ezt a kontextust korántsem az *Essay* teremti meg, hanem inkább utolsó elemként illeszkedik bele: az *Essay* egy program legsikerültebb alkotása, amely azonban paradox módon megmutatja a program abszurditását.

A 16–17. század fordulója jelöli azt a pontot, ahol a nyelv leszakad a világról; mindaddig a nyelv fő funkciója nem a dolgok és az ismeretek *reprezentációja* vagy *kódolása*, hanem inkább maga a nyelv is ismeretforrás. A 17. századig nincs arról szó, hogy radikális törés volna valamilyen tárgy- és metaszint között, amelyben az előbbi szolgáltatná az utóbbi igazságtételeit; főleg azért, mert maga a nyelv sem közvetlenül hozzáférhető, hanem újabb és újabb interpretációkra szorul. Ennek oka az, hogy Bábelnél a nyelvek elvesztették eredeti hasonlatosságukat a dolgokhoz, ezzel viszont pont önállóságuk szűnt meg; a Természetet úgy kell olvasni, mint egy könyvet, de egy könyvet is úgy kell olvasni, mint a Természetet. „A XVI. századi nyelv önmaga viszonylatában az örökös kommentár pozícióját foglalta el: márpedig a kommentár csak akkor művelhető, ha van nyelv, még a diskurzus előtt hallgatagon létező nyelv, amely diskurzus révén igyekszünk beszéltetni e nyelvet; a kommentárhoz a szöveg elsődleges létezése szükséges; és megfordítva: ha a világ jelzések és szavak szövedéke, hogyan beszéljünk róla, ha nem a kommentár formájában?”⁶ A nyelvhez való viszony akkor kezd megváltozni, amikor *1)* a hagyományos szövegek (avagy kommentárok) egymás közötti konzisztenciájának kérdése felmerül,⁷ és *2)* világossá válik, hogy a Természet könyvének tanulmányozása más módszert igényel, mint a

⁵ Ennek a mozgalomnak a cambridge-i platonisták is tagjai voltak.

⁶ Foucault: i. m. 100.

⁷ Ez például Descartes élménye: „A filozófiáról csak ennyit mondom: mivel láttam, hogy évszázadokon át a legkitűnőbb elmék voltak művelői, s mégsem található benne

hagyományos szövegeké⁸ – egy olyan módszert, amely szisztematikusan halad az egyszerűtől az összetett felé. Ez formálisan egy matematikai szimbolizmus adaptálását, tartalmilag pedig vagy a bizonyítás apodiktikus szigorát, vagy a tapasztalat valószínűségi sémák szerinti rendezését követeli meg.

A módszeresség gondolata szolgál alapul a *reprezentáció* fogalmának megjelenéséhez. Az elméleti gondolatok a dolgokat reprezentálják,⁹ a nyelv szavai pedig az elme gondolatait.¹⁰ Azonban még a nyelven belül is törés van: az elme gondolatait a kimondott szavak reprezentálják, míg a kimondott szavakat az írott szó.¹¹ A jel pedig nem más mint reprezentáció – ezért a korszakban a jel paradigmatis esete a nyelvi, nem pedig a természeti jel. A jel lehetővé teszi a reprezentált helyettesítését, ahogyan a pénz helyettesíti a csere tárgyát: „a jel két eszmét zár magába: a dologét, amelyet reprezentál, és a reprezentált dolog eszméjét; természete pedig abban áll, hogy a második váltja ki az elsőt”.¹² Ha azonban a Természet megismerésének biztos alapokon kell nyugodnia (mert a kétely a rendszer bármely perifériális pontjáról áterjedhet az egészre), akkor fel kell tenni e reprezentációk adekvátságára vonatkozó kérdést. Annyi bizonyos, hogy a gondolatok megfelelően reprezentálják a dolgokat; és ha másként állna is a dolog, ezen nincs mód segíteni. Nem bizonyos ugyanakkor, hogy 1) a kimondott szó megfelelően reprezentálja a gondolatot (és ennek révén a dologot), és hogy 2) az írott jel megfelelően reprezentálja a kimondott szót (és ennek révén a gondolatot és magát a dologot). A probléma nem egy szubjektum, hanem a társadalom egészének vonatkozásában áll fenn: ha szavaink saját gondolatainkat jelölik, akkor tévedés nemigen jöhet létre, mivel a szubjektum ideái-

egyetlen dolog sem, amelyről ne vitatkoznának [...]. Meggondolva továbbá, hányféle nézet lehetséges a filozófiában egyazon dologra nézve [...], holott e sok nézet közül mégis csak egyetlenegy lehet igaz.” Descartes, René: *A módszeről*. Ford. Tamás Gáspár Miklós. Kriterion, Bukarest 1977, 53. A kommentárok sokasága az újkor számára egy rossz végtelen.

⁸ „Mihelyt tehát korom megengedte [...], egészen abbahagytam a tudományok [*les lettres*] tanulmányozását. Elhatároztam, hogy nem keresek más tudományt [*science*], csak azt, amelyet magamban vagy a világ nagy könyvében találhatok.” Descartes: i. m. 53–54.

⁹ A hasonlóság révén: az igazságot az elme „*imitando res quas percipit, ac proinde intelligendo eas sicuti sunt*” éri el – mondja Campanella. Idézi Salmon, Vivian: ‘Philosophical’ Grammar in John Wilkins’ Essay. In Subbiondo, Joseph (ed.): *John Wilkins and 17th-century British linguistics*. North-Holland, Amsterdam, 1992, 207–236, 219.

¹⁰ Thomas Frank (Wilkins’ natural grammar. The verb phrase. In *John Wilkins and 17th-century British linguistics*. Id. kiad. 263–275, 263. skk.) másképp építi fel e modellt: szerinte a nyelv szemantikája tükrözné a dolgok rendszerét, míg a grammatika a gondolkodás rendszerét. Bár az ötlet érdekes, nem szolgáltat érveket álláspontja mellett, ezért a bevett értelmezésnél maradunk.

¹¹ „A word written in alphabetic letters was a representation of the spoken word: the spoken word was the sign proper, a sign for a thing or a notion of a thing, the written word being a secondary institution, a sign of a sign.” Cram, David: Universal Language Schemes. In *John Wilkins and 17th-century British linguistics*. Id. kiad. 191–203, 194.

¹² *Logique du Port-Royal*. 1^{ère} partie, chap. IV. Idézi Foucault: i. m. 84.

hoz való viszonya eredeti és megkérdőjelezhetetlen.¹³ A nyelv azért okozhat zűrzavart, mert interszjektív, mert a szavaink közötti megfelelés nem feltétlenül implikálja gondolataink megfelelését. A bábéli átok ebből kifolyólag tehát nem egyénileg érezteti hatását (a nyelv hibái nem önkényességéből fakadnak), hanem társadalmilag. A nyelv önkényes, ami nem baj, de honnan tudjuk, hogy *megfelelő módon* önkényes,¹⁴ hogy szavaink (a gondolat közvetítésén keresztül) *ugyanarra* referálnak? Elmélyíti e félelmeket az az intuíció, hogy csak egy önkény lehet jó – az, amelyik a dolgok és a gondolatok eredeti/természetes rendjével analóg –, míg a többi torzít.

Három kiút adódik: egyrészt elfogadhatunk egy létező nyelvet tökéletesnek. Míg a skolasztika számára a latin természetes jelölt, a 17. században már nem tekinthető kitüntetett esélyesnek.¹⁵ De akkor melyik nyelvet válasszuk? Elsősorban az Ószövetség filológiájának térnyerése révén újra előtérbe kerül a héber, mint Ádám nyelve, mint az a nyelv, amely Babel előtt az egész emberiség számára lehetővé tette a dolgok nevükön nevezését.¹⁶ Erősíti ezt a kabbalisztikus hagyomány jelenléte, amely a szó legszorosabb értelmében veszi, hogy Isten szavakkal teremtette a világot. Az aktuálisan létező, Babel utáni és számos történeti változást elszenvedett hébert azonban meg kell különböztetni az őshébertől: bár az előbbi áll az utóbbihoz a legközelebb a létező nyelvek közül, mégsem azonos vele.¹⁷ Ez tehát a második lehetőség: egy heroikus archeológia révén vissza kell jutni az ádami nyelvhez. Harmadszor – és a 17. század végül is ezt választja – meg lehet próbálkozni egy olyan nyelv *konstrukciójával*, mely kielégíti a tökéletes nyelvvel szemben támasztott minden elvárásunkat. Több indok is szól emellett: egyrészt az, hogy az őshéber történeti elsőbbsége nem biztosítéka annak, hogy feltétlenül tökéletesnek is kellett lennie; még ha a Biblia

¹³ Persze azzal a fenntartással, hogy a gondolat tiszta és elkülönített; a tévedés azonban legtöbbször nyelvi jellegű, és nem a tárgyak és a tárgyak ideái közötti viszonyal van baj: „mégis gyakran megesis, hogy emberek, még akkor is, amikor a fejüket figyelmes töprengésre adják, gondolataikat inkább a szavak, mintsem a dolgok felé irányítják”. Locke, John: *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós, Csordás Dávid. Osiris, Budapest, 2003, 456.

¹⁴ „A tudás azt jelenti, hogy úgy beszélnek, ahogy kell, és amint azt a szellem bizonyos eljárása előírja; a beszéd azt jelenti, hogy úgy birtokolják a tudást, ahogy lehet”. Foucault: i. m. 109. Nem egyértelmű, hogy a nyelv mennyiben játszhat *pozitív* szerepet magában a megismerésben; nekem inkább úgy tűnik, hogy a nyelv eredetileg csak kolonc a gondolkodásnak, és csak az idő és a társadalom dimenziói révén válik szükségessé.

¹⁵ Igazából a folyamat már Danténál megkezdődik a népnyelv és a latin, mint mesterséges nyelv szembeállításával; Dante csak az előbbit tartja képesnek arra, hogy a nyelvi zűrzavarból kivezessen. Lásd Eco, Umberto: *A tökéletes nyelv keresése*. Ford. Gál Judit, Kelemen János. Atlantisz, Budapest, 1998, 47. skk.

¹⁶ Eco: i. m. 81. skk.

¹⁷ Pl. Wilkins: *An Essay Toward a Real Character and a Philosophical Language*. Id. kiad. 5.: „And, from the several defects and imperfections which seem to be in this [the Hebrew] Language, it may, be guessed not to be the same which was con-created with our first parents, and spoken by Adam in Paradise.”

egy Istentől adott nyelven íródott is, a hozzá íródott interpretációk sokasága éppen azt bizonyítja, hogy a nyelv nem elég egyértelmű és transzparens. Másrészt nem szabad megfedkezünk arról, hogy a tökéletes nyelv iránti igény a módszeres és bizonyosságra törő (természettudományos) megismerés kibontakozásának kontextusában jelentkezik. Márpedig naivitásra vallhatott azt hinni, hogy Ádám nyelve alkalmas lehetett volna egy olyan tudásegész keretűl szolgálni, amely még nem létezett a paradicsomi időkben.¹⁸ Ha Ádám minden egyes dolgot nevének tudott nevezni a maga őshéber nyelvén, az éppenséggel csökkenti annak lehetőségét, hogy az ő nyelve legyen a keresett: mivel éppen a dolgok közötti szisztematikus hasonlóságok kifejezésére, a természet struktúráinak és összefüggéseinek megragadására lett volna alkalmatlan (persze Ádámnak éppen erre nem volt szüksége).

Így válik a 17. század eleje-közepe a spekulatív¹⁹ nyelvtanok korává. Garantálni kell a létezés módjait, a gondolkodás módjait és a (nyelvi) reprezentáció módjait közötti analógiát. Már Bacon megfogalmazza az igényt, hogy legyen egy olyan nyelvtanunk, amelynek „szorgalmasan kellene kutatnia – nem a szavak egymás közötti analógiáit, hanem a szavak és a dolgok, avagy az értelem közötti analógiákat [...]. A szavak bizonyára az értelem lábnyomai, és a lábnyomok a testről árulnak el valamit”.²⁰ Bacon célja az, hogy eloszlassa azokat a ködképeket, amelyek a nem egyértelmű referenciából származnak; számára még a nyelv és a dolgok strukturális párhuzamának összefüggése nem tevődik fel, a szavak egyenkénti egyértelmű vonatkozása a dolgokra (ill. a fogalmakra) tökéletesen elégséges. Franciaországban, a Port-Royal grammatikáját megelőzően Descartes-nál és Mersenne-nél fogalmazódik meg a probléma. Descartes a tökéletes nyelvet atomisztikusnak és struktúra nélkülinek tervezi, hasonlóan az algebrahoz. Ugyanakkor úgy látja, hogy e nyelv megalkotásához meg kell várnia a tudomány épületének befejezését.²¹ Mersenne némileg optimistább: *Harmonie Universelle* című művében megadja az univerzális nyelv egy vázlatát. A kor olasz filozófus-

¹⁸ „Az univerzális nyelv, mint Karakterisztika és Kombinatorika, nem a régi szép idők rendjét állítja vissza: jeleket talál föl, szintaxist, nyelvtant, amelyekben minden elképzelhető rendnek meg kell találnia a helyét.” Foucault: i. m. 106. sk.

¹⁹ A *speculum* (tükör) a nyelvtan azon képességére utal, hogy a valóságot tükrözi (nem a dologi hasonlóság, hanem a strukturális analógiák útján).

²⁰ „[...] a kind of grammar which should diligently inquire, not the analogy of words with one another but the analogy between words and things, or reason. [...] Certainly words are footsteps of reason, and the footsteps tell something about the body”. Bacon, Francis: *De Augmentis Scientiarum*. 1623, 654. Idézi Salmon: i. m. 209. Bacon az 1605-ös *The Advancement of Learning*-ben érdeklődést mutat a tökéletes nyelv problémája iránt: „This portion of knowledge, touching the notes of things and cogitations in general, I find not inquired but deficient. [...] Words are the tokens current and accepted for conceits [concepts], as moneys are for values, and it is fit men be not ignorant that moneys may be of another kind than gold and silver.” Lásd Book II., Ch. XVI., 3.

²¹ „The invention of this language depends on the existence of the true philosophy; because otherwise it is impossible to enumerate all the thoughts of humans and to order them, or even to distinguish them from another so that they appear

sai közül Tommaso Campanelláé (*Philosophiae rationalis partes quinque*, 1638) a legsikerültebb próbálkozás. Campanella célja az, hogy filozófiai nyelvében a szavak a *quod est* helyett magát a *quidditast*, a *quod/quid erat* helyet az *essentiát* reprezentálják (ellentétben a köznyelvvél). Spanyolországban Juan Caramuel 1654-es munkája, a *Grammatica audax* Wilkinsre is kimutatható hatással lesz. Caramuel úgy szerkeszti meg a szavak alakját saját taxonómiája alapján, hogy sorrendben különböző betűket rendel a genushoz, a differentiához és a specieshez. Német nyelvterületen Johann Joachim Becher 1661-ben publikálja *Character, pro notitia linguarum universalis* című művét, Athanasius Kircher pedig 1663-ban *Polygraphia Nova et Universalis* címmel mutatja be saját tervzetét. Ezek valójában nem *filozófiai* univerzális nyelvek: céljuk nem a dolgok mibenlétének reprezentálása, hanem inkább az adott nyelvek szavai között képeznek kölcsönösen egyértelmű megfeleltetések, majd az így azonosított szavakat egy önkényes sorrend számozásai szerint kódolják újra latin karakterekkel; ahogyan azt látni fogjuk, Wilkins csak jobb híján fog ehhez a módszerhez folyamodni.

Az angliai fejleményekre Comenius munkássága van nagy hatással, akinek *Via lucis* című műve 1641-ben jelenik meg. Ő az első, aki a fogalmak grafikus ábrázolását rendszeresen alkalmazza oktató célú műveiben. Comenius ugyanabban az évben a kontinensen dúló harmincéves háború elől a szigetországba menekül, ami alkalmat teremt egy aktív diskurzusra közte és az Oxfordban alakuló tudományos társaság között.²² Comenius értelmezésében a bábeli zűrzavar nem annyira tragédia, mint fölösleges bonyodalom: az emberek ugyanis a tudás és a megértés velükszületett princípiumaival rendelkeznek, amelyek az általános emberi intelligenciában gyökereznek.²³ Az univerzális nyelv megalkotása és elterjesztése révén válhat lehetővé a Pansophia, mindenek tudása. A Pansophia fő célja Isten fölmagasztalása: „egy ilyen fajta új nyelv a leggyönyörűbb eszköz volna Isten bölcsességének szemléltetésére a Világ számára”.²⁴ Az

clearly and simply. Now I hold it that this language is possible and that one can gain the insight on which it depends. With its aid even peasants can decide better on the truth of things than now can do the philosophers. But you shouldn't hope to ever see it in use [...]”. Descartes levele Mersenne-hez, 1629. nov. 20. <http://www.uni-ulm.de/uni/intgruppen/memosys/infra07.htm>. Leibniz zseniális válasza erre a felvetésre: „although this language depends on true philosophy, it does not depend on its perfection”. Idézi Cohen, Jonathan: On the project of a Universal Character. In Subbiondo (ed.): *John Wilkins and 17th-century British linguistics*. Id. kiad. 237–251, 240. Ez ráadásul visszamenőleges felmentés minden 17. századi nyelvkonstruálónak: ha a megfelelő struktúrákat már megtaláltuk, taxonómiáink korrigálását rábízhatjuk a természetkutatókra; a nyelv lényegét a változtatások már nem érinthetik.

²² Comenius hatását talán kissé túlbecsülve ugyan, de számos lehetséges párhuzamot bemutatva ír Demott. Lásd Demott, Benjamin: The Sources and Development of John Wilkins' Philosophical Language. In In Subbiondo (ed.): i. m. 169–181; uő: Comenius and the Real Character in England. In i. m. 155–168.

²³ Vö. *Via Lucis* 6–7., idézi Demott, B.: The Sources and Development of John Wilkins' Philosophical Language. Id. kiad. 160.

²⁴ „[...] a new language of this kind would be the most beautiful instrument for illustrating the wisdom of God in the eyes of the World”. Idézi Demott: i. m. 157.

univerzális nyelvek angol szerkesztőinek másik fő inspirációja egy, a kínai ideogrammatikus írásról kialakított hamis kép (amelyet valószínűleg Bacon-tól vesznek át²⁵); ez nemcsak azért érdekes számukra, mert megteremtí a különböző nyelvű beszélők közötti kommunikáció lehetőségét, hanem azért, mert úgy hiszik, az ideogrammákkal közvetlenül dolgokat próbálnak jelölni, nem pedig hangokat. Mivel azonban a részletek kevésbé ismertek, ellentétes álláspontok alakulnak ki a kínai körüli vitában: Lodwick például modell értékűnek tartja, míg Wilkins ugyanannyira esetlegesnek tartja, mint a többi nyelvet.

Természetesen Anglia is megszüli a maga egyetemes nyelveit: elsőként egy londoni kereskedő, bizonyos Francis Lodwick jelentkezik *A Common Writing, whereby two, although not understanding one the other's language yet by the help thereof may communicate their minds one to another* című, majd öt évvel később (első művének hideg fogadtatását korrigálandó) ezúttal szerényebb: *The Groundwork, or foundation laid (or so intended) for the framing of a new perfect language and an universal or common writing* címet viselő írásaival.²⁶ A legérdekesebb Lodwick nyelvében, hogy az alapszavakat (tkp. a radikális²⁷ karaktereket²⁸) hieroglifikusan ábrázolja; ezt az utat választja Wilkins is. Cave Beck 1657-ben jelenteti meg *The Universal Character, By which all the nations in the world may understand another's Conceptions, reading out of one Common writing their own Mother Tongues* című művét. Módszere lényegében ugyanaz, mint amit Becher és Kircher fognak követni néhány évvel később, amiért meg is kapja a magáét Dalgarnótól: „Beck Egyetemes Karakterisztikája nem más, mint egy rejtélyes mód az angol nyelv írására.”²⁹

Még két szerzőt kell megemlítenünk mint Wilkins közvetlen elődeit és munkatársait: az egyik Seth Ward, oxfordi csillagászprofesszor, aki karteziánus alapokon³⁰ dolgoz ki nem egy egyetemes nyelvet, csak egy sémát (*Vindicae academiæ*, 1654). Ward azonban az igazi univerzális karaktert csak az angyalok

²⁵ „China and the kingdoms of high Levant [...] write in Characters Real, which express neither letters nor words in gross, but Things or Notions; insomuch as countries and provinces, which understand not one another's language, can nevertheless read one another's writings.” Bacon: i. m. Book II., Ch. XVI., 1.

²⁶ Itt Lodwick valóban szűkre próbálja szabni a céljait: „the proper names of things to give them signification is the work, we suppose, of a sound philosopher, who from the knowledge of things and their order in nature, should give them names accordingly, describing that in them by their name, by which in the naming they may be known”. Idézi Cohen: i. m. 242. Természetesen ez a passzus nagyon is emlékeztet a *Kratüloszra*, valószínűleg nem véletlenül.

²⁷ A „radikális” a „Radical” rossz, ámde egyetlen lehetséges fordítása. A „Radical” egy szó gyökét (a mindenféle jelektől/képzőktől/ragoktól megfosztott „puszta” szót) vagy főnévi formáját jelenti.

²⁸ A „karakter” hasonlóan rossz fordítása a „Character”-nek. A „Universal Character” (az „univerzális karakterisztika”) maga az univerzális nyelv; ennek bázisán a radikális karakterek állnak, ezekből képezhető bármely szó.

²⁹ „Beck's Universal Character is nothing else but an enigmatical way of writing the English Language.” Idézi Cohen: i. m. 244.

³⁰ A már említett atomisztikus nyelvfelfogásból kiindulva: „all discourses being resolved in sentences, those into words, words signifying either simple notions or being resolvable into simple notions, it is manifest that if all the sorts of simple

számára tartja használhatónak, akiknek a tudása végtelen, mert abban minden egyedi dolognak megfelel egy egyedi szógyök („radical”). Csupán ezt elkerülendő javasolja azt, hogy legyen néhány transzcendentális vagy általános fogalmunk, és ezek kombinációjaként adjuk meg bármely jelölt dolog jelentését (vagyis legyen néhány általános szavunk, és minden más legyen megkonstruálható ezekből). A másik szerző George Dalgarno, akinek *Ars signorum, vulgo Character Universalis et Lingua Philosophicája* 1661-re datálódik. Bizonyos értelemben ez tekinthető az első teljesen kidolgozott filozófiai nyelvnek. Dalgarno úgy érezte, a természetes nyelvek nem állják ki Occam borotvájának próbáját, ezért megpróbálta az alapszavak és az alapszavakból összetett szavakat képző szabályok számát a lehető legkisebbre csökkenteni. Módszere az *analysis philosophica*.³¹ A szófajok közötti különbségeket Dalgarnónak végül is sikerül elmosnia. Szabályai valóban általánosabbak, és kevésbé függenek az aktuális tudományos ismeretektől, mint Wilkins táblázata; míg Wilkins célja az, hogy minden emberi fogalomhoz egy külön jel tartozzék, Dalgarno inkább egy minimális számú elemből álló halmazhoz akar eljutni, mint egy maximális taxonómiához. Ezért a strukturális szemantika gyakran inkább Dalgarnót tekinti elődjének, mint Wilkinst (aki a szótárkészítők, mint Roget és Webster, ill. a lexikográfusok - pl. Dolezal³² - kedvence).

Látjuk tehát, hogy Wilkins műve a 17. század főáramába tartozik. Az előzmények tisztázása azért volt fontos, mert az *Essay*-t korántsem eredetisége tette a század legambiciózusabb és leghíresebb kísérletévé, hanem kidolgozottságának részletessége. A következőkben megpróbálom nagy vonalakban rekonstruálni a művet.

Wilkinst három cél motiválja műve megírásában:³³ 1) az, hogy találjon egy közvetítő nyelvet, amelyet legalább írott formájában mindenki megért; ennek révén mind a nemzetközi kereskedelem, mind a tudomány gyors fejlődést élne meg; 2) szeretne egy olyan tudományos nyelvet, amely lehetővé teszi az állítások teljesen világos megfogalmazását; ez először is garantálná a bizonyítások átláthatóságát, másodsor pedig a nyelv megtanulása a dolgok rendszerének megértése is volna; 3) Wilkins a természetes vallás³⁴ terjesztése eszközének is szán-

notions be found out, and have symbols assigned to them, those will be extremely few in respect to the other [...] the reason of their composition easily known, and the most compounded ones will be comprehended, and yet will represent to the very eye all the elements of their composition, and so deliver the natures of things”. Idézi Cohen: i. m. 244. Vajon nagyon nagy merészség-e ilyen javaslatokban a carnapi program megelölegezését látni? Talán kevésbé merész a leibnizi *calculus ratiocinator* reduktív–deduktív tervezetét beleolvasni.

³¹ Dalgarno úgy nyilatkozik, hogy a metafizika (azaz a filozófia) és a logika valójában egyek, de egyik sem esik egybe a nyelvészettel, inkább a szimbólum és a szimbolizált viszonyában állnak.

³² Lásd Dolezal, Fredric: *Forgotten but important lexicographers, John Wilkins and William Lloyd*. Niemeyer, Tübingen, 1985.

³³ Vö. Wilkins: i. m. III.

³⁴ A természetes vallás, szemben az institucionalizált vallással, adott kinyilatkoztatástól függetlenül bármely nép számára elérhető, pusztán a természet megfigyelése vagy az észhasználat révén.

ja a megalkotandó nyelvet. De Wilkinsnek nincsenek illúziói az ilyen tervezetek társadalmi sikerével kapcsolatban. Dorothy Stimson John Wallisra (Wilkins barátja és a Royal Society tagja) hivatkozva állítja, hogy maga Wilkins nem számított arra, hogy tervét egyetemesen alkalmazni fogják, csupán meg akarta mutatni tervének lehetőségességét és hasznosságát.³⁵ A leglényegesebb annak *lehetőségessége*, hogy a nyelv struktúrája párhuzamos legyen a dolgokéval, hogy *létezik* az ideális nyelvi struktúra; az alkalmazás már történeti-gyakorlati kérdés.

Az *Essay* négy könyvből épül fel: 1) a nyelvek eredetéről és hiányosságairól; 2) mindazon dolgok és fogalmak rendszeres felsorolása, amelyekhez neveket kell rendelni; 3) a természetes nyelvtanról; 4) a „valós karakterekről” és a filozófiai nyelvről. Ezekhez adódik egy Alfabetikus Szótár („*Alphabetical Dictionary*”), amely mintegy háromszáz oldalnyi angol szó fordítását adja meg Wilkins univerzális karakterisztikájára.

Az első rész alkalmat ad Wilkinsnek arra, hogy feltételeket szabjon saját mesterséges nyelvére. Úgy találja, hogy a létező nyelvek 1) egyszerre redundánsak (a legtöbb szó számos szinonimával rendelkezik, fölöslegesen nagy a szófajok száma) és hiányosak (pl. nincs minden főnévnek igei formája). 2) Lehetővé teszik a homályos beszédet: számos dolgot nyelvi fordulatokkal, frázisokkal, bizonytalan körülírásokkal, metaforákkal fejeznek ki.³⁶ Wilkins különösen gyűlöli a metaforát, bár végül maga is kénytelen lesz bevezetni nyelvébe a metaforák megalkotásának lehetőségét.³⁷ 3) Nem rendszerek sem a szavakat képező betűk és hangok vonatkozásában,³⁸ sem a nyelvtani szabályokat illetően (szinte bármely szabályhoz adhatók kivételek). A fő probléma azonban 4) a dolgok nem egyértelmű megjelöléséből származik. Ez az, ami nehézkessé teszi időnként még az azonos nyelvet beszélők közötti kommunikációt is, ami lehetővé teszi az

³⁵ Stimson, Dorothy: Dr. Wilkins and the Royal Society. In Subbiondo (ed.): *John Wilkins and 17th-century British linguistics*. Id. kiad. 69-93.

³⁶ Christensen értelmezésében Wilkins legfőbb hatása valójában az angol tudományos és vallásos beszéd prózai stílusának megreformálásában állt; ennek kapcsán idézi Wilkins *Ecclesiastes, or a Discourse Concerning the Gift of Preaching As It Falls Under the Rules of Art* című 1651-es munkáját: „It [i.e. the discourse] must be plain and naturall, not being darkened with Scholasticall harshness, or Rhetorical flourishes. Obscurity in the discourse is an argument of ignorance in the minde. The greatest learning is to be seen in the greatest plainnesse. [...] When the notion itself is good, the best way to set it off, is in the most obvious plain expression”, ill. „It must be full, without any empty tautologies.” Christensen, Francis: John Wilkins and the Royal Society's Reform of prose style. In Subbiondo (ed.): i. m. 133-152, 150. Ezek persze csak a nyelvre vonatkozó kritériumok áttételei a stilisztikára; vagy másképpen, a tökéletes nyelvnek nem pusztán lehetővé kell tennie az ilyen beszédet, hanem biztosítania kell, hogy *minden* (értelmes) *beszéd* ilyen legyen.

³⁷ Wilkinst pont az bosszantja a metaforákat illetően, ami Rorty számára oly szimpatikussá teszi őket: hogy a metafora a nyelv növekedési pontja: „they [i.e. the phrases and metaphors], like other things of fashion, are very changeable, every generation producing new ones”. Wilkins: i. m. 17. Hiszen, mondja Wilkins, „every change is corruption”. I. m. 6.

³⁸ „[...] the vowels and consonants are promiscuously huddled together”. Wilkins: i. m. 14.

összes korábbi hiba meglétét. Ennek a hiányosságnak a kiigazítása gyógyszer lehet a bábeli zűrzavarnak.³⁹

Milyen kritériumokat kell tehát kielégítenie a tökéletes nyelvnek? 1) „olyannak kieszelni a dolgok felsorolását, hogy teljes és kielégítő legyen, minden feleslegesség és hiányosság nélkül a számukat illetően, és rendszeres a helyüket és rendjüket illetően”; 2) „úgy kigondolni egy jelet minden dologhoz és fogalomhoz, hogy ezen jelek egymástól függenek és egymással kapcsolatban álljanak, azon dolgok és fogalmanak természetének megfelelően, amelyeket reprezentálnak”.⁴⁰

Wilkins e szempontok alapján előzetesen értékeli az eddigi próbálkozásokat a tökéletes nyelv megalkotására. Úgy látja, ezek azért nem lehettek sikeresek, mert szerzőik „általában az első alapokat hibázták el; mivel egy ilyen Egyetemes Karakterisztika tervezését szótárakból, egy-egy különös nyelvnek megfelelően javasolták, a dolgok természetére és ezek közös fogalmaira való hivatkozás nélkül, mely fogalmakat az emberiség oszt, s amelyeket elsősorban figyelembe kell venni”.⁴¹ Tehát a munkát az alapoktól kell kezdeni: „Azért kell dolgoznunk, hogy megtudjuk, mik a dolgok önmagukban, mégpedig saját tapasztalatunk és a dolgok természetének alapos vizsgálata révén, nem azáltal, amit mások mondanak róluk”.⁴² A második könyv így egy hősi vállalkozás a dolgok egyetemes rendszerének megalkotására. Majdnem kétszázötven oldalt foglalnak el Wilkins táblázatai, amelyek az összes dolognak, tulajdonságnak és relációnak (az összes lehetséges „predikábilének”) megadják a helyét egy óriási fastruktúrában. A felosztás lehetőségfeltételét a fejezet elején vezeti vissza a *conditio humanára*: „Ahogyan az emberek általánosan osztják az Értelem Elvét,

³⁹ A kiigazítás az írott nyelvből kiindulva történik: „It cannot be denied, but that the variety of letters is an appendix to the curse of Babel, namely, the multitude and variety of languages. And therefore, for any man to go about to hand to their number, will be but like the inventing of a disease, for which he can expect but little thanks from the world. But this consideration ought to be no would discourage: for supposing such thing as is here proposed could be well established, it would be the surest remedy that could be against the curse of the confusion, by rendering all other languages and characters useless.” Wilkins: i. m. 13.

⁴⁰ „[...] so to contrive the enumeration of things and notions, as they may be full and adequate, without any redundancy or deficiency as to the number of them, and regular as to their place and order”, ill. „so to contrive a mark for every thing and notion that these marks should have a dependance upon, and relation to one another, as might be suitable to the nature of the things and notions which they represented”. Wilkins: i. m. 21. Persze a hangsúly az első kitételten van. Wilkins programja a hobbes-i nyelvkritikához hasonlóan deflacionista. Lásd még Wilkins: i. m. vii.: „And several of those attended, mysterious, profound notions, expressed in great swelling words, whereby slow man said helpful reputation, being this way examined, will appear to be, either nonsense, were very flat and jejune.”

⁴¹ Wilkins: i. m. ix.

⁴² „We must labor to find out what things are in themselves, by our own experience, and a thorough examination of their natures, not what another says of them”. Idézi Clauss, Sidonie: Wilkins’ Essay Toward a Real Character. In Subbiondo (ed.): *John Wilkins and 17th-century British linguistics*. Id. kiad. 45–67, 57.

ugyanígy osztják ugyanazon *Belső Fogalmát* vagy *Apprehenzióját a dolgoknak*. Az a *fogalom*,⁴³ amely az emberek elméjében van egy Lovat vagy egy Fát illetően, az az Állat ill. a természeti dolog Esméje vagy *mentális Képe*.⁴⁴ (A mondat szerzőjének elsöre akár Locke-ot is tekinthetnénk.⁴⁵) A szöveg azonban ingadozik aközött, hogy a szavak a dolgokat vagy ezeket a mentális képeket jelölik-e. Retorikailag talán erősebben van jelen az a nézet, hogy a szavaknak közvetlenül a dolgokra kell referálniuk. Ezt egy skolasztikus nyelvfilozófia teszi lehetővé: „a szignifikáció *természetes*, és az első intenció szerint való”. Az *intentio* elmélete arisztotelianus indíttatású, és az arab logikusok munkáin keresztül kerül a skolasztika érdeklődésének középpontjába. A *prima intentio* a dolog közvetlen felfogásának felel meg, a nyelvi kategóriák alkalmazását megelőzően. A *secundo intentio* klasszikus értelmében egy (valójában önkéntelen) osztályozási műveletre, a genusok-speciesek rendjébe való beillesztésre, később azonban már nyelvtanilógikai folyamatra, egyfajta „nyelviesítésre” utal.⁴⁶ A *prima intentio*ban jelenlévő apprehenzió közvetlensége teszi lehetővé Wilkinsnél a mentális megkerülését. Persze a *prima intentio* ezen közvetlensége nem implikálja, hogy a dolgot mint egyedi létezőt fognánk fel, specifikus tulajdonságainak összességével; sőt a dolog először pusztán mint dolog, és nem mint ez-és-ez-a-dolog-ilyen-és-ilyen-tulajdonságokkal adódik. „A *partikulárek* az első a *Létezés* rendjében, azonban az *Univerzálék* az első a *Tudás* rendjében”.⁴⁷ a megismerés a transzcendentáléknál kezdődik, és nem-induktív; ezért Wilkins táblázatai is felülről lefelé építkeznek.⁴⁸

43 Itt megint láthatóvá válik, mennyire adósa még az újkori nyelvfilozófia is Arisztotelésznek: „Nos, amik a beszédben elhangzanak, lelki tartalmak jelei, amiket pedig leírunk, a beszédben elhangzottak jelei. És mint ahogy nem mindenkinek az írása azonos, úgy a beszéde sem. Viszont a lelki tartalmak, amelyeknek ezek közvetlen jelei, mindenkinél ugyanazok; s azok, amelyekről e tartalmak képet adnak, szintén ugyanazok”. *Hermeneutika*, 16a3.

44 „As men do generally agree in the same Principle of Reason, so do they likewise agree in the same *Internal Notion* or *Apprehension of things* That *conceit* [concept] which men have in their minds concerning a Horse or a Tree is the *Notion* or *mental Image* of that Beast, or natural thing.” Wilkins: i. m. 20. A „Notion”-t csak minden más lehetőség híján fordítottam „Esmé”-nek.

45 Ráadásul néhány oldallal később Wilkins megelőlegezi azt az elképzelést, hogy ideáink forrása vagy az érzékelés, vagy a reflexió: „[the] *Similitudes of Beings* [are] formed in our Minds either by *apprehension of things that are*, or *imagination of things that are not*”. Wilkins: i. m. 26. Locke-ról egyébként tudjuk, hogy olvasta Wilkins művét, bár nem volt túl jó véleményvel róla.

46 Salmon: i. m.

47 „The *particulars* are first in the order of *Being*, yet *Generals* are first in the order of *Knowing*”. Wilkins: i. m. 24. Az idézet alapján valószínűsíthető, hogy Wilkins a skolasztikus nyelvfilozófia nominalista vonalával szimpatizál (ami tökéletesen megfelel természettudományos céljainak). Bár nyelve a létezők *essentiáját* igyekszik kifejezni, az *essentiák* nem léteznek a partikuláris dolgoktól függetlenül. Léteznek-e azonban az emberi megismeréstől függetlenül? Sajnos a válasz számunkra nem derült ki az *Essay*-ből. Az igazán érdekes válasz a „nem” lenne.

48 Salmon idézett tanulmányában megjegyzi, hogy Wilkins tkp. csak felcseréli a skolasztikusok *ens, unum, bonum, verum, res, aliquid* transzcendentáléit a maga „típus”,

Érdekes módon a táblázatok megalkotásánál (talán helyesebb volna a Táblázatról beszélni) egybeér a metafizikai és az empirikus kutatás. Azoknak a legáltalánosabb és mindent átfogó terminusoknak a megtalálása, amelyeket az emberi Értelem felismer,⁴⁹ igazi metafizikai feladat;⁵⁰ viszont például már a zoológiai klasszifikációk a mi értelmezésünk szerint tisztán empirikus vizsgálatok. Wilkins taxonómiája átfogóbb az összes korábbinál. Az 1. ábrán látható 40 genus *majdnem* teljes – Wilkins a táblázatok bemutatása után⁵¹ jelzi a kimaradó dolgokat: 1) sajátos helyhez/néphez tartozó dolgok (nemesi és hivatali titulusok, egyetemi címek, jogi és címertani terminusok); 2) folyamatosan változó vagy időleges dolgok (öltözékek, ruhaanyagok, játékok, ételek, italok, zenék, mesterséges eszközök,⁵² és végül személynevek, illetve csoportok, szekták nevei). Wilkins azt javasolja, hogy ezeknél tartassék meg az adott dolog latin neve – ami mutatja, hogy a nyelv lényegtelen részének tartotta az ilyen típusú (nemrögzített lényegű) dolgok neveit.

A 2. ábrán láthatjuk a táblázat egyik részét, az *Időjárás* alfajait. Lássuk, hogyan jutunk el a „szellő” szóig (az 1. táblázattól kezdve)! A szellő *speciális* dolog (szemben az *általánossal*), *teremtmény* (nem *Teremtő*), *disztributív* értelmű (szemben a *kollektívvel*), *szubsztancia* (nem *akcidens*), *élettelen* (nem *élő*), vagyis a 6. genusba, az *Elemek* genusába tartozik. Az elemek közül *összetett* (nem *egyszerű*); itt azt vizsgáljuk meg, hogy *milyen légköri jelenségként lehet hatással az időjárásra* (nem a *levegő átlátszóságát*), és azt találjuk, hogy *szélként* (és nem *vízként*), végül *mennyiségét* vizsgálva (nem *minőségét*) azt találjuk, hogy *kis* mennyiségként hat (nem *nagyként*), végül *gyenge szélként* osztályozzuk (és nem *szélsendként*). A „szellő”-t ezzel meghatároztuk, és elhelyeztük univerzális struktúránkban.⁵³ Kisebb problémák azért akadnak ezzel az Egyetemes Renddel, és erre nem is nehéz rámutatni.⁵⁴ Wilkins egyik segítője, a botanikus John Ray is úgy vélekedik: Wilkins rendszere túlságosan is egy előírt rendszerbe akart mindent beilleszteni, „nem követi a természet vezetését”. Ray itt arra utal, hogy Wilkins megpróbálja hat körül tartani az egyes genusokban megjelenő differenciák számát (persze ezeket aztán bináris oppozíciókká fejtí szét), és soha nem megy kilenc fölé, még akkor sem, ha a dolgok természeti rendje ezt megkövetelné.

„ok”, „differencia” és „modus” fogalmaival; ami talán túlzás. A skolasztikusok nem szándékoztak egy teljes taxonómiát adni az összes lehetséges dologról, tulajdonságról és relációról.

⁴⁹ Wilkins: i. m. 26.

⁵⁰ Abban is a nyelv bűnös, hogy ezek nem maguktól értetődő fogalmak, hanem éppen ezeket illeti a legtöbb vita és kétely.

⁵¹ Wilkins: i. m. 295–296.

⁵² Pontosabban: „The names of several Tools [...], which are not the same in all Nations, and are every day multiplied.” Uo.

⁵³ Wilkins rendszere némileg emlékeztet a Fodor és Katz által kidolgozott strukturális szemantikára (ahol a tárgyak egy előre definiált halmaz minden egyes elemével vagy rendelkeznek, vagy nem, pl. az ember [+élő, +szándékoló], míg a növény [+élő, -szándékoló]). Azonban Wilkins nem próbálja meg ezt a halmazt körülhatárolni: ezért tűnnek felosztásai annyira esetlegesnek.

⁵⁴ Pl. Eco (i. m. 241–247.) kimerítő tárgyalását adja ezeknek.

Ráadásul a differenciák nem általánosak, hanem többnyire nem- és fajspecifikusak: pl. a *Drops/Stream* oppozíció nyilván csak a *Rain* fajon belül érvényes; sőt, még az sem valószínűsíthető, hogy mindig a dolgok lényegét fejtene ki (különösen érvényes ez a botanikai és az állattani osztályozásokra). Wilkins ezt nem is tartja titokban: „az embereknek meg kell elégedniük egy ilyen, *tulajdonságok és körülmények* általi leírással, amely elegendő ahhoz, hogy a definiálandó dolog elsődleges értelmét meghatározza”.⁵⁵ Wilkins osztályozása így sajnos nagyon is emlékeztet a Kínai Enciklopédiára.⁵⁶ Megjegyezhetjük azonban egy előnyét is: számos természetes nyelvi kifejezés a táblázatban többször is szerepel, például a „Storm” a 2. ábrán, ami lehetővé teszi egyazon szó nagyon közeli jelentéseinek megkülönböztetését.

Az Egyetemes Filozófiát a II. könyv táblázatai alkotják, ez lesz Wilkins nyelvének metafizikai-tudományos alapja. A wilkinsi nyelvtan „kutatás azon, számunkra szükséges segédeszközök után, melyekre támaszkodnunk kell ahhoz, hogy ezen egyszerűbb fogalmakat összetettebb mondatokká és értekezésekké alakíthassuk”, s ez „tartalmazza az értekezés művészetét”.⁵⁷ Nem áll módunkban ezt a nyelvtant teljes egészében rekonstruálni, csupán néhány sajátosságát fogjuk kiemelni.

A legfontosabb különbség az *Integrals* és a *Particles* (megközelítőleg: névszók/partikulák) között húzódik. Az *Integral* abszolút értelemben jelölő („signifies absolutely”), míg a *partikula* csak egy *Integrallal* együtt jelöl („consignifies”). Az *Integralok* vagy a dolgok tiszta lényegét („Essence”, paradigmátikusán az absztrakt főnevek) jelölik, vagy magát a dolgot („Ens”, tipikusan a konkrét főnevek),⁵⁸ és lehetnek főnevek, melléknevek vagy határozószók.⁵⁹ A *partikulák* körébe tartozik a kopula, a kérdőszók, a névmások, a prepozíciók, a kötőszók és az inflexiók (a mód és az igeidő jelei), valamint egy külön csoport, az ún. *Transcendental Particles* (transzcendentális partikulák). Az *Integralok* esetében Wilkins egyetlen paradigmával dolgozik, a konkrét semleges főnévvel („Concrete Noun Neuter”).⁶⁰ Az *Integralok* képzési szabályait egy latin példával lehet illusztrálni. A *calor* (hő) a konkrét semleges főnév, míg a *caloritas* (melegség) ennek absztrakt megfelelője. A *calor*-ból képezhetjük a *calidus* (meleg) és a *calide* (melegen) konkrét semleges melléknevet és határozószót. Mindhárom szónak van azonban aktív és passzív változata is: például a konkrét aktív főnév a *calefactio* (melegítés), a konkrét passzív melléknév a *calefactus* (melegített), míg

⁵⁵ Wilkins: i. m. 289.

⁵⁶ Lásd Borges: i. m., illetve Foucault: i. m.

⁵⁷ „[is] an inquiry after such necessary helps, whereby as by instruments we must be assisted in forming these more simple notions into complex propositions and discourses, which might be stiled grammar, containing the art of discourse”. Wilkins: i. m. 297.

⁵⁸ I. m. 46.

⁵⁹ „As every Radical is supposed naturally to have its *Adjective*, so [...] likewise its *Adverb*”. I. m. 303. A melléknévi vagy határozói funkció az elme „körülményeire” utal, vagyis a gondolat partikuláris struktúrájára. Ez egyébként alátámasztani látszik Frank már idézett véleményét (10. lábjegyzet).

⁶⁰ Wilkins: i. m. 354.

a konkrét aktív határozószó a *calefacienter* (melegítvén). Természetesen mindegyiknek megvan az absztrakt változata is, azaz $3 \times 3 \times 2 = 18$ szó képezhető egyedül a *calor*-ból.⁶¹ Ige azért nincs, mert Wilkins igazodik a Campanella⁶²-Dalgarno-féle hagyományhoz, amennyiben bármely igét kifejezhetőnek tart egy névszó és a kopula révén.⁶³ Az igeidőt Wilkins a főnévben tárolja a *Tense*, a módot (állító/felszólító) pedig értelemszerűen a *Mode* partikula révén. Az ige 17. századi elméletével van azonban egy komoly probléma: nem lehet megmondani, hogy bizonyos főnevekből miért nem lehet igét képezni, például kő→kövesedik, de tisztás→#tisztásodik, #tisztásít vagy nadrág→#nadrágkodik stb. Wilkins azt mondja, bizonyos főnevek „ob defectum materiae” képtelenek az igévé alakításra; de honnan származik ez a hiányosságuk?⁶⁴

A partikulák közül a már említett transzcendentális partikulák a legérdekesebbek. Ezekből negyvennyolc van; Wilkins ezekkel próbálja kódolni a táblázataiban jelzett ellentétes viszonyokat a dolgok között. Ugyanakkor megpróbálja kiterjeszteni nyelvének alkalmazási lehetőségeit azért, hogy a partikulák metaforizálhatják, metonimizálhatják a szavakat, vagy tételezhetnek hasonlósági, okozati stb. viszonyokat közöttük. A transzcendentális partikulák célja a nyelv *nyitottabbá* és retorikusabbá tétele,⁶⁵ ami meglehetősen furcsa a nyelv felvezetésében kifejtettek fényében.⁶⁶ Dalgarno is szigorúan kritizálja Wilkinst, mivel önkényesnek és redundánsnak találja a transzcendentális partikulák használatát: „Ezért a feladat az volt, hogy a fenti elveket alkalmazzuk, azaz a nyelvtani egységek számát a lehető legkevesebbre csökkentsük.”⁶⁷ Ettől a céltől Wilkins a transzcendentális partikulák bevezetésével igencsak eltávolodik.

A tulajdonképpeni nyelvi jelek megalkotása a IV. könyvben történik meg. Itt Wilkins az Univerzális Filozófia táblázatait alkalmazza a következő elvek szerint: 1) a betűknek nem a szavakra, hanem a dolgokra vagy a fogalmakra kell utalniuk; 2) a nyelvnek rendszeresen kell fölépülnie, hasonló jeleknek/hangoknak hasonló különbséget kell jelenteniük a dolgokban; 3) a betűknek egysze-

⁶¹ I. m. 303. sk.

⁶² Az ige redukciója arisztotelianus alapokon nyugszik: „Omne nomen secundum naturam per metaphysicum format de se verbum, quoniam omnis essentia habet proprium actum [...] ut ab »homine« oritur »homofico« et a »calore« »caleo« et »calefacio«”. Az, hogy a természetes nyelv ezt nem tükrözi, nem kell hogy zavarjon bennünket: „ubi non extat verbum, oportet illud fingere in grammatica philosophica”. Idézi Salmon: i. m. 226.

⁶³ Az ige elméletéről – elsősorban a Port-Royal-i grammatikusok írásaira támaszkodva – lásd Foucault: i. m. 115–119. Foucault szerint a kor újítása, hogy az igét azonosítják a benne rejlő állító erővel, ezért választanak le róla minden tartalmat, időnként (mint Wilkinsnél) még az időt és a módot is.

⁶⁴ Vö. Frank: i. m. Frank egyébként felrója Wilkinsnek, hogy nem tesz különbséget a létige kopulatív és ekvatív funkciói között („John is in the room” és „John is a friend of mine”). Úgy tűnik, ez Wilkins elméletén belül nem probléma, lévén, hogy a relációk és a tulajdonságok között nem tételez lényeges különbséget.

⁶⁵ Wilkins: i. m. 318.

⁶⁶ Vö. Wilkins: i. m. vii.

⁶⁷ Idézi Cram: i. m. 196.

rűeknek, de elegánsaknak kell lenniük; 4) egyértelműen megkülönböztethető jeleket/hangokat kell alkalmazni; 5) az írott jeleknek könnyen olvashatóknak és egy dukussal leírhatóknak kell lenniük.⁶⁸ A Wilkins által kialakított írott jelrendszer alapvető része a 3. ábrán látható, míg a kiejtett jelek rendszere a 4-en. Az ötlet lényege: minden genusnak megfelel egy írott jel, illetve egy szótag (mássalhangzó + magánhangzó); minden differentiának egy, a genus jelére balról illeszkedő vonás, illetve egy mássalhangzó (amelyik a genus szótagja után ejtendő ki), annak megfelelően, hogy az adott differentia a genuson belül hányadikként szerepel a II. könyv táblázataiban; minden speciesnek (a differentiákon belül) egy, a genus jelére jobbról illeszkedő vonás, illetve egy magánhangzó (amelyik a genus szótagja + a differentia mássalhangzója után ejtendő), annak megfelelően, hogy az adott species hányadikként szerepel a differentián belül. A főnevek deriválási szabályai és a különféle partikulák is jelezhetőek mind írásban, mind kiejtésben. Egy teljes mondatot egy olyan jel-, illetve hangsorozat alkot, amelyik állít vagy tagad valamit.⁶⁹ E két rendszer itt nem részletezett egyéb jelei és szabályai révén Wilkins megmutatja, hogy az általa javasolt szemantika (II. könyv) és grammatika (III. könyv) együttesen alkalmazható. Wilkins megadja az apostoli hitvallás írott, illetve a Miatyánk írott és kiejtett átiratát.⁷⁰

A mű utolsó része voltaképpen egy háromszáz oldalas szótár („*Alphabetical Dictionary*”), amely megadja a legtöbb angol természetes nyelvi terminus fordítását Wilkins filozófiai nyelvére.

Az *Essay*-t persze Wilkins sem látja tökéletesnek és befejezettnek, amiért elnézést is kér a Bevezetőben.⁷¹ Ezért kéri ugyanitt a Royal Society segítségét, miszerint „Önök megbízhatnák néhány tagunkat, hogy alaposan vizsgálják meg és fontolják meg az egészet, és osszák meg gondolataikat azt illetően, amit javítandónak ítélnék belőle”. Mivel az egyetemes karakterisztika a II. könyv Egyetemes Filozófiájától függ, ezért a Társaságtól elsősorban ezek korrigálását várja. A Royal Society teljesíti Wilkins kérését, és kinevez egy bizottságot; ez a bizottság azonban sohasem számol be eredményeiről a Royal Society ülésein (legalábbis a jegyzőkönyvekben nincs ennek nyoma). Wilkins 1669-ben elkezdi dolgozni az *Essay* latin nyelvű fordításán, de ez halála előtt nem készül el. A mű felhasználhatóságának vonatkozásában a Royal Society-ban erősen megoszlanak a vélemények. A mű egyik leglelkesebb támogatója Robert Hooke fizikus. Egyik 1676-os tanulmányát azzal zárja, hogy két találmányát Wilkins jeleivel kódolja, ezzel is motiválni szándékozván az angol tudományos közösséget arra, tanulják meg Wilkins univerzális nyelvét, mondván: „[az *Essay*] valóban egy olyannyira Filozófiai Karakterisztikát és Nyelvet nyújt, hogy úgy tűnik, semmi sem gátolhatja meg abban, hogy elérje a legteljesebb tökéletességet és a legmagasabb Ideálját bármely elképzelhető Karakterisztikának és Nyelvnek mind Filozófiái, mind

⁶⁸ Wilkins: i. m. 385. sk.

⁶⁹ Amennyire tudjuk, Wilkins az első, aki a mondatot mint szintaktikai kategóriát azonosítja az „igazságértékkel rendelkező” szemantikai kategóriájával.

⁷⁰ Wilkins: i. m. 404. és 421. sk.

⁷¹ I. m. iv.

köznapi és állandó használatra”.⁷² Az *Essay* másik rajongója Andrew Paschall, aki folytatja a mű latin fordítását, illetve megpróbál javításokat eszközölni rajta. 1676-77 körül a Royal Society továbbra is lelkes tagjai (a már említett Robert Hooke és Andrew Paschall, Francis Lodwick és John Ray mellett Robert Boyle kémikus, John Wallis matematikus, John Aubrey antikvárius) között intenzív levelezés alakul ki az *Essay* lehetséges korrigálási módjait illetően; képtelenek azonban bármennyit is előrelépni, és a csoport lassacskán feloszlik.⁷³ A tervezet tudományos céljai összeegyeztethetetlennek bizonyulnak azzal, hogy a nyelvet mindennapi kommunikációra is alkalmassá kellene tenni.

Leibniz – anélkül, hogy Wilkins munkáját olvasta volna (nem tudott angolul) – kritizálta a művet, mondván: „csak kényelmes kommunikációt tesz lehetővé azok között, akiket elválaszt a nyelv, de az igazi valós karakterisztika [*the true Real Character*], ahogyan azt én gondolom el, az emberi elme legmegfelelőbb eszköze volna, legyőzhetetlen erővel a megfigyelés, az emlékezés és az ítéelés számára”.⁷⁴ Leibniz kritikája annyiban jogos, hogy Wilkins nyelve csak akkor tenné lehetővé, hogy általa közvetlenül a természetet ismerjük, ha megtanulható volna az Egyetemes Filozófiától függetlenül, ami természetesen lehetetlen.

A mű a későbbiekben (természetesen Roget és Webster lexikográfusokon kívül) leginkább Linnaeus biológiai taxonómiájára, Linné és Lavoisier mesteres (szaktudomány-specifikus) nyelveinek megalkotására van kimutatható hatással. Megemlíthető még egy kései irodalmi hatás is: Bohun Lynch *Menace from the Moon* című regényében Lancelot Downey, egy zseniális tudós feladata egy olyan szöveg megfejtése, amely Wilkins-féle karakterisztikában íródott.⁷⁵

„The Order of Things”

A korábbiakban hiányosan idéztük Descartes 1629-es Mersenne-levelét (21. lábjegyzet). Térjünk vissza ehhez a szöveghez egy pillanatra! „Ennek a nyelvnek a feltalálása az igaz filozófia létén múlik; mert különben lehetetlen felsorolni az emberek összes gondolatát, vagy akár csak megkülönböztetni őket, hogy tisztán és egyszerűen jelenjenek meg. Úgy gondolom, hogy ez a nyelv lehetséges, és bárki megszerezheti azt a belátást, amitől függ. Segítségével még a parasztok is jobban tudnak majd dönteni a dolgok igazságáról, mint most a filozófusok. De nem reménykedhetsz abban, hogy valaha is látni fogod a gyakorlatban [...]”. A szöveg így folytatódik: „[...] mert ez nagy változásokat feltételezne elő a dolgok rendszerében, és megkövetelné, hogy az egész világ egy földi paradicsom legyen, s ilyesmi csak a regények világában tervezhető”⁷⁶ [kiemelések tőlem]. Wilkins

⁷² Ironikus módon Hooke-hoz heteken keresztül érkeznek a *különböző* fordítások.

⁷³ Lásd Salmon, Vivian: John Wilkins’ *Essay. Critics and Continuers*. In Subbiondo (ed.): *John Wilkins and 17th-century British linguistics*. Id. kiad. 349-364.

⁷⁴ Idézi Cohen: i. m. 248.

⁷⁵ Az információ Andrade-től származik. Lásd Andrade, Edward Neville da Costa: *The Real Character of Bishop Wilkins*. In Subbiondo (ed.): i. m. 253-261.

⁷⁶ „The invention of this language depends on the existence of the true philosophy; because otherwise it is impossible to enumerate all the thoughts of humans and

abban bízhatott, hogy rendelkezésére áll az „igaz filozófia”. Ebben feltehetőleg kevesen bízunk manapság. De (Descartes szerint) még nyitva állhat előttünk egy út: *a dolgok rendjének megváltoztatása*. Mit kell ehhez tennünk, egyáltalán milyen rendről van itt szó? Egy hipermarketben bóklászva reménykedhetünk-e még abban, hogy sikerül rendet vinni a dolgokba, hogy sikerül osztályozni őket, megtalálni esszenciájukat; vagy ha nem is hajhászunk már az esszenciát (ahogy igazából Wilkins sem tette), legalább abban bízhatunk-e, hogy tulajdonságaik és lehetséges használatuk körülményei szerint tudjuk rendezni⁷⁷ a miniket körülvevő megszámlálhatatlan gadgetet? Úgy tűnhet, le kell mondanunk arról, hogy a természeti dolgokat tekintsük paradigmaticusnak, és pontosan a Wilkins által fölöslegesnek minősített listát kell elővinnünk.⁷⁸ Baudrillard például így ír: „Amit ma a modern lakásbelsőben láthatunk, az a Természet e rendjének megszűnése, az – a formával való szakítás, a belső-külső közötti formális korlát megszűnése, az ember és a hozzá kötődő látszat egész bonyolult dialektikájának felbomlása által – a kapcsolat és a tárgyi felelősség újfajta minősége. A technikai társadalom megélt szándéka magának a Genezis-gondolatnak a megkérdőjelezése, a kezdetek, az adott jelentés és az »esszenciák« [...] eltörlése; egy teljes elvontságra épülő gyakorlati időszámítás és átfogalmazás ez, immár nem egy megalkotott világ eszméje, hanem egy meghódított, manipulált, leltárba vett és ellenőrzött világé; egy megszerzett világé.”⁷⁹ A világ technikai megszerzése mögött a gazdaság áll; a látszat dialektikáját a termelés és fogyasztás dialektikája váltja fel. Ami valóban azt jelenti, hogy a klasszikus taxonómikus modell már nem használható – de ezzel még korántsem mondtunk le *mindenfajta* rendszerezés lehetőségéről. A termelés és fogyasztás dialektikája a gazdaság *formális* érdekei szerint manipulálja a tárgyakat; a csereviszonyokban a szubjektum hasznosságérzete nem igazán játszik szerepet⁸⁰ – a vásárló rögzített árakkal szembeül a piacon. A cserearányok kifejeződése a pénz. Amennyiben a cserearányok interszubjektív és formális szintjén maradunk (azaz pontosan úgy kezeljük a dolgokat, ahogy a természettudomány igyekszik), a dolog értékének egyetlen kifejeződése a pénz; a dolog formája, funkciója, minden egyéb tulajdonsága mellékes. A gazdaság számára az egyetlen releváns predikátum a tárgyakat illetően az ár. Az ár illetéknépp lehetővé tesz – nem egy taxonómiát, hanem egy sorrendet, az olcsóbbtól a drágáig, az értéktelentől az értékesig. Ez a nyelv tel-

to order them, or even to distinguish them from another so that they appear clearly and simply. Now I hold it that this language is possible and that one can gain the insight on which it depends. With its aid even peasants can decide better on the truth of things than now can do the philosophers. But you shouldn't hope to ever see it in use [...] for that presupposes *great changes in the order of things*, and it would require the entire world to be an *earthly paradise*, something not to be proposed except in the world of romance.”

⁷⁷ Lásd Wilkins: i. m. 289.

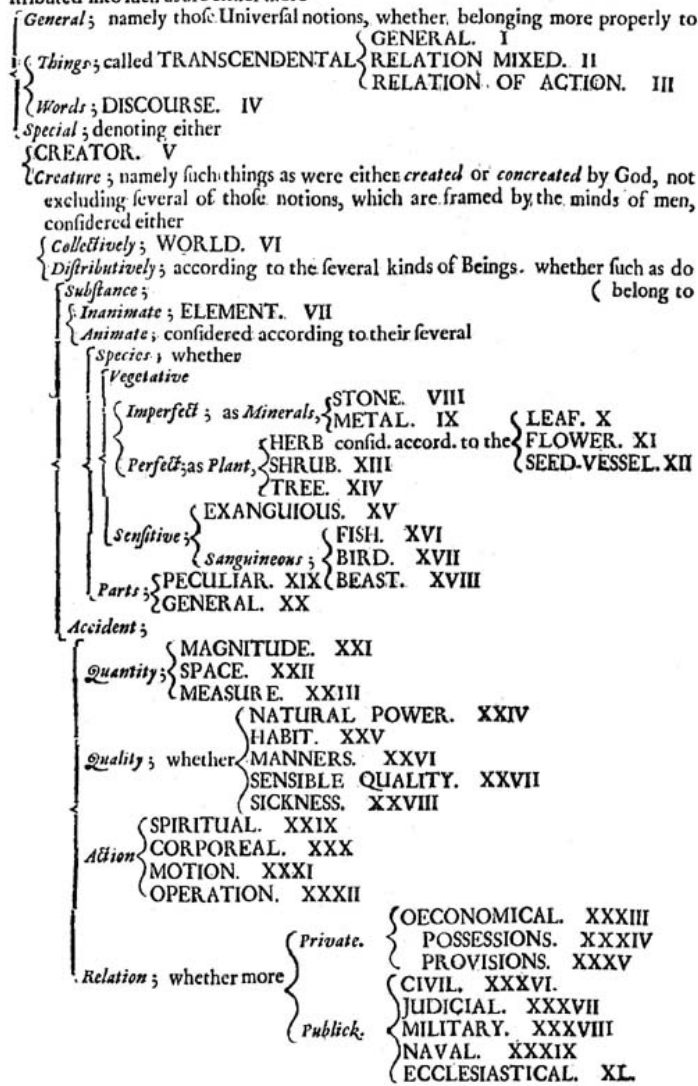
⁷⁸ I. m. 295. sk.

⁷⁹ Baudrillard, Jean: *A tárgyak rendszere*. Ford. Albert Sándor. Gondolat, Budapest, 1987, 33.

⁸⁰ Vö. Georg Simmel: *A pénz filozófiája*. Analitikus rész, I. fejezet. Ford. Berényi Gábor. Osiris, Budapest, 2005.

jesen kompakt, ráadásul reflexív is: mert el tudja helyezni saját nyelvét ezen az értékskálán (megmutatja például e konkrét, betűkkel teletűzdelt papírlap értékét). És kifejezhető egy tizenegy karakterből álló írással, mely magában foglalja a tíz számjegyet +1 jelet a pénz mértékegysége számára (mondjuk „\$”, „¥”, „£” vagy „€”). Ha a tudomány egyetemes nyelvét nem zavarja, hogy képtelen megragadni a *qualiákat*, akkor miért zavarná a gazdaság egyetemes nyelvét, hogy nem írja le az egyéni értékpreferenciákat? Q. E. D. A piacgazdaság világa az *earthly paradise*, a mi *romantikus* világunk.

All kinds of things and notions, to which names are to be assigned, may be distributed into such as are either more



In

VI. WEATHER.

VI. By WEATHER is meant the state and condition of the Air; the several kinds of which, not sufficiently exprestible by any words in the precedent Table, are considered either as to

The Air's || Transparency, or Opacity.

- 1. { CLEARNESS, Open, serene.
- { HAZINESS.

serenitas.
*

The various Meteors wherewith it may be affected; whether

Rain,

Simply and by it self; either
Drops, || little, or great.

- 2. { MIZZLING, Drizzle.
- { SHOWR.

seras
illu.

Stream.

- 3. SPOUT.

*

Mixed, || with violent Winds, or with Snow.

- 4. { STORM.
- { SLEET.

*

Winds, considered according to its

Quality; whether excessively cold, or mixed with noxious vapours.

- 5. ELASTING.

* siderari.

Quantity; being either

Little, or not sufficient to ruffle the waters.

- 6. { GENTLE GALE, Breez.
- { CALM, Still, Halcyon.

Much; whether equal, or unequal.

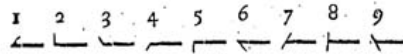
- 7. { STIFF GALE, High wind.
- { TEMPEST, Storm, Flaw, blustering, boisterous.

flatus.

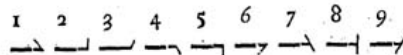
OF

Transcend.	{ General	—	Animals	{ Exanguious	—	Action	{ Spiritual	—
	{ Rel. mixed	—		{ Fish	—		{ Corporeal	—
	{ Rel. of Action	—		{ Bird	—		{ Motion	—
	Discourse	—		{ Beast	—		{ Operation	—
	God	—	Parts	{ Peculiar	—	Relation	{ Oecon.	—
	World	—		{ General	—		{ Posses.	—
	Element	—	Quantity	{ Magnitude	—		{ Provif.	—
	Stone	—		{ Space	—		{ Civil	—
	Metal	—		{ Measure	—		{ Judicial	—
Herb confid. accord. to the	{ Leaf	—	Quality	{ Power Nat.	—		{ Military	—
	{ Flower	—		{ Habit	—		{ Naval	—
	{ Seed-vessel	—		{ Manners	—		{ Ecclef.	—
	{ Shrub	—		{ Quality sensible	—			
	Tree	—		{ Disease	—			

The Differences are to be affixed unto that end which is on the left side of the Character, according to this order;



The Species should be affixed at the other end of the Character according to the like order.



And whereas several of the Species of Vegetables and Animals, do according to this present constitution, amount to more than Nine, in such cases the number of them is to be distributed into two or three Nines, which may be distinguished from one another by doubling the stroke in some one or more parts of the Character; as suppose after this manner, — — —. If the first and most simple Character be made use of, the Species that are affixed to it, will belong to the first combination of Nine; if the other, they will belong according to the order of them, unto the second Combination.

Those Radicals which are paired to others upon account of *Opposition*, may be expressed by a Loop, or (o) at the left end of the Character, after this manner, o—

Those that are paired upon the account of *Affinity*, are to be expressed by the like Mark at the other end of the Character, thus, —o

The double Opposites of *Excess* or *Defect*, are to be described by the Transcendental points, denoting *Excess* or *Defect*, to be placed over the Character, as shall be shewed after.

Ddd 2 Adje-

Chap. III. Concerning a Real Character.

That which at present seems most convenient to me, is this ;

Transcend.	{ General	Bα	Animals	{ Exanguious	Zα	Action	{ Spiritual	Cα
	{ Rel. mixed	Ba		{ Fish	Za		{ Corporeal	Ca
	{ Rel. of Action	Be		{ Bird	Ze		{ Motion	Ce
	{ Discourse	Bi		{ Beast	Zi		{ Operation	Ci
Herb confid. accord. to the	God	Dα	Plants	{ Peculiar	Pa	Relation	{ Oecon.	Co
	World	Da		{ General	Pa		{ Possess.	Cy
	Element	De	Quantity	{ Magnitude	Pe		{ Provis.	Sc
	Stone	Di		{ Space	Pi		{ Civil	Sa
	Metal	Do		{ Measure	Po		{ Judicial	Se
	{ Leaf	Gα	Quality	{ Power Nat.	Tα		{ Military	Sj
	{ Flower	Ga		{ Habit	Ta		{ Naval	So
	{ Seed-vessel	Ge		{ Manners	Te		{ Ecclesi.	Sy
	{ Shrub	Gi		{ Quality sensible	Ti			
	Tree	Go		{ Disease	To			

The Differences under each of these Genus's, may be expressed by these Consonants B, D, G, P, T, C, Z, S, N. in this order ; 1 2 3 4 5 6 7 8 9.

The Species may be expressed by putting one of the seven Vowels after the Consonant, for the Difference ; to which may be added (to make up the number) two of the Diphthongs, according to this order
 1 a, 2 e, 3 i, 4 o, 5 u, 6 y, 7 y, 8 y, 9.

For instance, If (De) signifie *Element*, then (Deb) must signifie the first difference ; which (according to the Tables) is *Fire* ; and (Debα) will denote the first Species, which is *Flame*. (Det) will be the fifth difference under that Genus, which is, *Appearing Meteor* ; (Detα) the first Species, viz. *Rainbow* ; (Detα) the second, viz. *Halo*.

Thus, if (Ti) signifie the Genus of *Sensible Quality*, then (Tid) must denote the second difference, which comprehends *Colours* ; and (Tida) must signifie the second Species under that difference, viz. *Redness* ; (Tide) the third Species, which is *Greenness*, &c.

Thus likewise, if (Be) be put for the Genus of *Transcendental Relation of Action*, then (Bec) must denote the sixth difference, which is *Ition* ; and (Becy) will signifie the sixth Species, which is *Following*.

As for those Species under Plants and Animals, which do exceed the number of Nine, they may be expressed by adding the Letters L, or R, after the first Consonant, to denote the second or third of such Combinations. Thus, if Gαde be *Tulip*, viz. the third Species in the first Nine, then Gαde must signifie *Ramson*, viz. the third in the second Nine ; or the twelfth Species under that Difference. So if Zana be *Salmon*, viz. the second species in the first Nine, then Zana must signifie *Gudgeon*, viz. the second in the second Nine ; or the eleventh Species under that Difference.

It

Végh László

Frege és a Julius Caesar-probléma

„Héteztizenhárom helyett például azt mondta, hogy *Máximo Pérez*, héteztizennégy helyett azt, hogy *A vasút*; más számok helyett, hogy *Luis Melián Lafinur*, *Olimar*, *kén*, *treff*, *a bálna*, *a gáz*, *a kávéskanna*, *Napóleon*, *Augustín de Veida*. Ötszáz helyett azt mondta: *kilenc*.”¹

1. Bevezetés

„Tudományos szerzővel aligha történhet kellemetlenebb dolog, mint az, hogy éppen befejezett munkája egyik alapját megrendítik.”² E szavakkal kezdi Frege a *Grundgesetze* II. kötetének előszavát, melyet a már nyomdában lévő műhöz fűzött hozzá utólag, miután megkapta Russell levelét. A *Grundgesetze* célkitűzése az aritmetika teljes logikai megalapozása. Az első kötet előszavában szílrádnak látszanak a logikai alapok, az egyetlen szépséghiba – melyet Frege ki is emel – az V. axióma. Ennek legfontosabb következménye: ha adott egy fogalmunk, akkor azt tárgyasíthatjuk: e fogalom terjedelme objektumként kezelhető – tulajdonságokkal rendelkezhet, és változók kvantifikációs tartományába eshet.³

Russell levele egy ebből fakadó ellentmondásra világít rá. Tekintsük a következő fogalmat: „olyan tulajdonság, melyet nem állíthatunk a saját terjedelméről”, s legyen e fogalom terjedelme K – ez az V. axióma szerint létezik. Ha K a saját terjedelmébe tartozna, akkor ellentmondáshoz jutnánk, hiszen épp azok tartoznak ide, amelyek nem tartoznak önmagukhoz. Megfordítva, az is ellentmondásra vezetne, ha nem tartozna önmaga terjedelmébe.

Nem lehet tehát büntetlenül tárgyasítani a fogalmak terjedelmét. *Solacium miseris, socios habuisse malorum*⁴ – a matematika addigi megalapozására tett összes kísérlet implicit vagy explicit formában tartalmazta ezt az axiómát. Ezen ellentmondás Frege rendszerében kijavíthatatlannak bizonyul, s így végül le is mond fő céljáról: az aritmetika tisztán logikai alapokra való helyezéséről. A legfontosabb eszköz helytelennek bizonyult: miért vonta azonban maga után az eredeti cél lehetetlenségét?

¹ Borges, Jorge Luis: Funes, az emlékező. In uó: *A titokban végbement csoda*. Kriterion, Bukarest, 1978, 47–54. 52.

² Frege, Gottlob: *Logikai vizsgálódások*. Osiris, Budapest, 2000, 179.

³ Az V. axióma valójában függvények értékmenetének azonosságáról szól. Ez a fogalom terjedelménél általánosabb kategória: a terjedelem a fogalom karakterisztikus függvényének értékmenetével lesz azonosítva. A dolgozatban lényegében csak a terjedelmek speciális esetét fogjuk vizsgálni: már ezek is magukban hordozzák az általános eset összes problémáját.

⁴ I. m. 180.

Az aritmetika logikai megalapozásának alapvető gondolatait Frege a *Grundlagen*ben fejt ki, ezeket most nagyon vázlatosan összefoglaljuk. Világosan elhatárolódik a pszichologizmustól és minden olyan megközelítéstől, mely a számokat valamilyen szubjektív léttel ruházza fel. A számformulák kapcsán elveti, hogy azok valamilyen induktív, empirikus állítások lennének, ahogyan azt is, hogy nem igényelnek bizonyítást, hanem közvetlen szemléleti evidenciával rendelkeznek. A számosság nem az egyes tárgyak tulajdonsága, hanem fogalmakról állítható. „Hogyan lehet hát adott számunkra egy szám, ha se képzetünk, se szemléletünk nem lehet róla?”⁵ Meg kell határozni azon mondatok értelmét, melyekben a szám előfordul. Ehhez először is meg kell adni az újrafelismerést kifejező mondatokat: hogyan tudjuk eldönteni, hogy két leírás ugyanazt a számot adja-e meg? Frege ehhez az általa Hume-elvnek nevezett kritériumot használja fel: az *F* fogalomhoz tartozó szám akkor ugyanaz, mint a *G* fogalomhoz tartozó szám, ha e két fogalom terjedelme között kölcsönösen egyértelmű megfeleltetés tehető.

Elégséges-e ez a meghatározás? A *Grundlagen* szerint nem: ennek alapján nem kapunk választ arra a kérdésre, hogy valamely *F* fogalomhoz tartozó szám azonos-e Julius Caesarral. A példa első látásra képtelenségnek tűnik, és szándékosan az is: tudjuk, hogy Julius Caesarnak nincsen rákövetkezője, ahogy egyetlen szám sem lépte át a Rubicont. Miben áll azonban ez a tudásunk? Frege célja éppen az, hogy a matematikát egy minden tapasztalatot megelőző, teljesen logikai alakra építse. Feltételezhetjük tehát, hogy valamilyen módon ismert számunkra a *Julius Caesar* szó jelentése, nem élhetünk azonban ilyen feltevessel a számokról: a logikai megalapozás egy világos és körülhatárolt definíciót kíván. Felróható hát egy definíciónak minden olyan kérdés, amit nem tisztáz – s a Hume-elv alapján nem tudjuk eldönteni a fenti kérdést. A meghatározás nem rossz, hanem hiányos: van egy olyan többlet, amit ezen felül tudunk a számokról, amely azonban a Hume-elvből nem vezethető le. Ez készíti Fregét a számok explicit meghatározására, melyben az *F* fogalomhoz tartozó szám az „*F* fogalommal azonos számosságúnak lenni” fogalom terjedelmével lesz azonosítva. Ez alapján az egyes számok tisztán logikai alapon definiálhatók: a 0 az „önmagával nem azonos” fogalom terjedelmével azonos szám, az 1 az „ $x = 0$ ” fogalomhoz tartozó szám, az 1 tehát az összes egyelemű halmaz összessége. „Feltételezem annak ismeretét, hogy mi egy fogalom terjedelme” – írja lábjegyzetben Frege. A *Grundgesetze* V. axiómája pontosan megadja nekünk, amire itt Frege csupán utal. Ennek alapján már szilárd alakra helyezte a számok fogalmát – e szilárdság azonban csak látszólagos, a Russell-paradoxon hatására összeomlik.

Ki lehetett volna kerülni valahogyan a túl erős és következményei miatt tartahatlan V. axiómát? Egy számfogalomtól azt várjuk el, hogy alkalmas legyen a számlálásra, és az aritmetika alapvető törvényei levezethetőek legyenek róla. Amint Boolos kimutatta,⁶ a *Grundlagen*ben szereplő levezetésekből a terjedel-

⁵ Frege, Gottlob: *Az aritmetika alapjai*. Áron Kiadó, Budapest, 1999, 85.

⁶ Boolos, George: The Consistency of Frege's Foundations of Arithmetic. In J. J. Thomson (ed.): *On Being and Saying: Essays for Richard Cartwright*. MIT Press, Cambridge, Mass., 1987, 3–20.

mek használata kiküszöbölhető, és helyettesíthető a Hume-elvre való hivatkozással. Frege egy Russellhez írt levelében meg is fogalmazódik a gondolat, hogy az V. axióma helyett a Hume-elvet fogadja el, azonban, mint írja, ekkor ugyanolyan nehézségek merülnének fel, mint az V. axiómával kapcsolatban.⁷

E nehézségek megértéséhez először azt kell áttekintenünk, hogy Frege számára mit jelentett a definíció, és mi a viszonya az axiómákhoz – szembeállítva Hilbert és a formalizmus elképzeléseivel. A Julius Caesar-probléma bizonyos definíciófajták általános problémájaként jelenik meg.⁸ Látni fogjuk, hogy ez a probléma valójában az V. axióma kapcsán is felmerül, és ezt a *Grundgesetze*-ben sem sikerül kielégítően megoldani. Továbbmenve, áttekintjük a szakirodalomban felmerült megoldási kísérleteket a Julius Caesar-problémára, és látni fogjuk, hogy a fregei elvárásoknak megfelelően valójában nem oldható meg. Nem egy technikai nehézséggel állunk szemben: úgy tűnik, hogy valójában a Hume-elv minden, amit a számokról tudhatunk, s ezt a határt nem lehet átlépni.

2. Definíciók

Mint a *Grundgesetze* I. kötetének előszava írja, a definíciónak semmiképpen sem szabad teremtetni erőit tulajdonítani. Amikor definiálunk, nem egy új dolgot hozunk ezáltal létre, hanem nevet adunk valaminek. A definiálás, meghatározás szavak eredeti értelmében: határokat húzunk. Frege a definiálási tevékenységet a geográfuséhoz hasonlítja, aki a térképen határokat rajzol, és ezzel kijelöli azt, amit ezentúl Sárga-tengernek fog nevezni. A matematikai tevékenység eszerint a felfedezéshez hasonlatos – kérdés csupán az, hol van az a tenger, amelyen belül a matematikus részeket határolhat el. Miért nem inkább a feltalálóhoz hasonlíthatjuk a tevékenységét, mint Bolyai János írja édesapjának nem-euklidészi geometriája megalkotásáról: „a semmiből egy ujj más világot teremtettem” (*sic!*).

Frege igen határozottan érvel az utóbbi hozzáállással szemben. A *Grundlagen* befejezése szerint a természetes számok logikai definiálásával még csak elkezdődött egy folyamat, amelynek majd az egész matematikára ki kell terjednie. Vegyük most adottnak és tisztázottnak a természetes számok fogalmát – mit mondhatunk például a negatív, illetve a komplex számokról? A természetes számokon a kivonás művelete nem mindenütt értelmezhető, mint $2 - 3$ esetén, ezért számfogalmunkat kiterjesztjük az egész számokra. Ugyanígy, a valós számokon nem lehet négyzetgyököt vonni a negatív számokból, ezért bevezetjük a komplex számokat. Milyen alapon vezetjük be ezeket az új számokat, milyen garancia adható arra, hogy ez lehetséges?

Nem megoldás arra hivatkozni, hogy valamilyen új szimbólumokat vezetünk be, és azokkal végzünk formális műveleteket úgy, hogy megfeleljünk a

⁷ Idézi Heck, Richard G. Jr.: *Julius Caesar and Basic Law V*. <http://emerson.fas.harvard.edu/heck/pdf/JuliusCaesarAndHP.pdf>, 2.

⁸ A szakirodalomban valójában mást hívnak Julius Caesar-problémának, mint ahogyan ezt Frege eredetileg használja a *Grundlagen*-ben. Julius Caesarról az 56. §-ban esik szó, a számosság-predikátumok definiálásakor; mégis, a problémát a kontextuális definíciók kapcsán szokták tárgyalni.

követelményeknek. Ennyi erővel azt is mondhatnánk: a valós számokon nem oldhatóak meg egyszerre az $x + 1 = 2$ és $x + 2 = 1$ egyenletek, de semmi akadálya annak, hogy kiterjesszük úgy a számfogalmat, hogy legyen egy közös megoldásuk. Persze ha ezt tennénk, nagyon rövid úton ellentmondáshoz jutnánk – ez a követelmény tehát kielégíthetelen. Honnan tudjuk azonban, hogy az egész, illetve komplex számok bevezetése nem fog végül szintén ellentmondáshoz vezetni?

Frege szerint a definíciók egy egyenlethez hasonlíthatók: akkor jó a definíció, ha egyértelmű megoldása van. Tekintsük most az alábbi három egyenletet: $x + 1 = 4$, $x + 4 = 1$ és $x^2 = 4$. Ha ismertek a természetes számok, az első egyenlet egyértelműen meghatározza a 3-at. A másodikkal már nehezebb helyzetben vagyunk: az egész számok körében ez jó meghatározás a -3 -ra, de amíg nincsenek valami módon adva az egész számok, addig nem tudjuk, hogy ennek létezik-e megoldása, illetve egyértelmű-e. A -3 -ról tehát kell valami előzetes tudásunk legyen, hogy ezzel az egyenlettel be tudjuk azonosítani. Ha csupán a természetes számok körében mozgunk, a harmadik egyenlet egyetlen megoldása a 2, de az egész számok körében már a -2 -vel is számolnunk kell. Egy egyenlet megoldhatóságáról és egyértelműségéről tehát akkor beszélhetünk, ha már ismert az a tartomány, ahonnan a megoldást választani szeretnénk. Ugyanezt az elvárást állítja Frege a definíciók iránt is: valamilyen már adott tartomány egy elemét lehet velük kijelölni. A negatív és a komplex számok bevezetésével ez a baj – s mint látni fogjuk, a természetes számok formalista meghatározásával is.

2.1. Konzisztencia versus egzisztencia

A geometria hagyományos euklidészi felépítésében a definíciók lényegében olyan szerepet töltenek be, mint Fregénél: adottak a geometria alapfogalmai és axiómái. Ezek felhasználásával tudjuk definiálni a háromszög fogalmát vagy a szögfelezőt, a definíció ténylegesen egy névadási aktus. Mindez azon alapul, hogy már adott számunkra a tér, amelynek bizonyos alapvető tulajdonságait fejezik ki az axiómák. A geometria tárgya, a tér Kantnál szemléletünk egyik tiszta formája. A geometria tehát *a priori* szintetikus ismeret: minden tapasztalattól függetlenül létezik, igazságainak belátásához azonban a logika mellett még a tiszta térszemléletet is igénybe kell venni. Az euklidészi axiómákat nem tetszőlegesen választjuk, hanem legegyszerűbb, tovább már nem elemezhető szemléleti ismereteinket fogalmazzák meg.

A 19. században a nem-euklidészi geometriák megjelenése igen komoly következményekkel járt erre a koncepcióra nézve. A párhuzamossági axióma kicserélésével meg tudtak adni ugyanis olyan más rendszereket, amelyek szintén joggal tarthattak igényt a geometria elnevezésre, noha nem voltak az euklidészihez hasonlóan a szemléletre alapozva.

Ennek hatására az axiómák fogalma is megváltozott: kezdtek úgy tekinteni rájuk, mint amelyek nem alapvető igazságokat fogalmazznak meg, hanem egy struktúra leírását adják. Sokkal inkább definícióként foghatók fel, de nem a hagyományos értelemben: nem a már meglévő létezőkhöz való viszonylatban rögzítjük egy új fogalom jelentését, hanem egyszerre sok új objektumot vezetünk be, amelyeknek az egymáshoz való kapcsolatait rögzítjük. Egy hasonlattal élve: a hagyományos definíció olyan, mint amikor meg akarunk jelölni egy beszélgetés

során egy személyt, és úgy hivatkozunk rá, mint egy bizonyos barátunkra. A másíkfajta definíció egy regényhez hasonlítható, ami által egy, a mienktől független világba nyerünk betekintést. Ismerjük a szereplők egymáshoz való viszonyait, leírásokat kapunk a személyekről és történésekről. Többet tudhatunk meg ezáltal valakiről, mint beszélgetőpartnerünk ismeretlen barátjáról. Mégis, a regény alapján gyakran nem tudjuk eldönteni, hogy fikcióval van-e dolgunk, vagy pedig tényleges személyek és történések leírásával.

A hasonlat félrevezető: míg az emberek kapcsán feltehető a kérdés, hogy ténylegesen léteznek-e a világban vagy a képzelet szüleményei, matematikai objektumok esetében ez a kérdésfeltevés igen problémás. Van azonban egy formai kritérium, amelyet regényeken vizsgálhatunk: mennyire valószínű, vagyis elképzelhető lenne egy olyan világ, ahol mindez megtörténhet? Axiómarendszerek kapcsán ez a kérdés úgy fogalmazódik meg, hogy logikailag konzisztens-e a rendszer: levezethető-e benne ellentmondás.

Hilbert számára a matematikai létezés éppen ezt jelenti: ha adott egy axiómarendszer, annak konzisztenciája elégséges alap arra, hogy az általa leírt létezőket legitimnek fogadjuk el. A geometriai axiómarendszerek konzisztenciáját Hilbert úgy bizonyítja, hogy visszavezeti őket a valós számok elméletére: a pontokat descartes-i koordinátáikkal, az egyeneseket és síkokat egyenletekkel adja meg, és bebizonyítja, hogy ez a rendszer konzisztens. Feltéve persze, hogy tudjuk a valós számok elméletének konzisztenciáját.

Frege szerint a geometria konzisztenciáját bizonyítani teljesen fölösleges. Ennek kapcsán egyértelműen Kant követője: a geometria szintetikus a priori tudomány, forrása a tér szemlélete. Kitüntetett szerepe van tehát a nem-euklidészi geometriákhoz képest: ez utóbbiak konzisztenciájára rákérdezhetünk, s az bizonyítható is, méghozzá úgy, hogy a hagyományos euklidészi geometriában modellezhető.

Shapiro kifejezésével élve, Frege számára az igazi axiómarendszerek aszertorikusak, létezők egy adott tartományát írják le, Hilbert axiómarendszereit pedig algebraiaknak nevezi.⁹ Elnevezésének motiválására tartsuk szem előtt az olyan algebrai struktúrákat, mint a csoportok. A csoportaxiómák egy bizonyos típusú művelettel ellátott struktúrák. Ezeket számos, lényegesen különböző szerkezetű struktúra is kielégíti, mint az egész számok az összeadásra vagy a véges csoportok. Az axiómák tehát nem bizonyos létezők alapvető tulajdonságait gyűjtik össze, hanem egy olyan feltételrendszert képeznek, melynek kielégíthetősége és egyértelműsége kérdéses lehet.

Az aritmetika ilyen értelemben vett algebrai leírását a Peano-axiómák adják, amelyek Dedekind *Was sind und was sollen die Zahlen?* című írására vezethetők vissza.¹⁰ Természetes számok alatt egy N halmazt kell értenünk, melynek van egy kitüntetett eleme, a 0, és definiálva van a rákövetkezés művelete, melynek jele $'$. Ezekre az alábbi Peano-axiómáknak kell teljesülniük, mai megfogalmazásban:

⁹ Shapiro, Stewart: Categories, Structures, and the Frege-Hilbert Controversy: The Status of Meta-Mathematics. *Philosophia Mathematica*, 2005/13, 51-77.

¹⁰ Dedekind, R.: *Was sind und was sollen die Zahlen?* VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1967.

$0 \in N$
 minden $x \in N$ -re $x' \in N$
 nincsen olyan $x \in N$, melyre $x' = 0$
 ha $x' = y'$, akkor $x = y$
 (teljes indukció) minden jól formált φ formulára ha $\varphi(0)$ és $\forall x(\varphi(x) \rightarrow \varphi(x+1))$, akkor $\forall x\varphi(x)$ ¹¹

2.2. A priori szintetikus tudomány-e az aritmetika?

Frege számára egy ilyen meghatározás elfogadhatatlan, mivel megalapozatlan. Honnan tudjuk, hogy létezik valami, ami kielégíti ezt az axiómarendszert? Kant nyomdokain haladva kézenfekvő lehetőség, hogy az algebrát a geometriához hasonlóan mentsük meg. Kant számára mindkettő az *a priori* szemléletek tiszta tudománya: a geometria a téré, az aritmetika pedig az időé. Frege itt lényegesen mást gondol: számára az aritmetika analitikus ismeretekből áll, a logika része.

Kant szerinte két dologban téved, melyeket most csak a felszínén érintünk. Egyrészt, az ítélet analitikussága nem a magától értetődőség szinonimája, mint abban az esetben, hogy „Minden test kiterjedt”.¹² A következtetés logikai szükségszerűsége nem a triviális következményekre korlátozódik, sőt, az érdekes esetekben nem is az: „ilyenkor egyszerűen nem azt húzzuk elő a dobozból, amit beledugtunk”.¹³ Másrészt, az aritmetika nem származtatható az idő szemléletéből, ami ellen Frege legfontosabb érve, hogy magasabb szükségszerűséggel bír. Még ha egészen más szemléleti feltételek között élnénk, például időn kívül, pusztán a teret szemlélve, akkor is értelmes és szükségszerűen igaz lenne az az állítás, hogy a háromszög oldalainak száma három.

Frege gondolkodásában a nem-euklidészi geometriák arra mutatnak rá, hogy a geometria valóban szintetikus ismereteket tartalmaz, amelyekről logikailag elképzelhető, hogy máshogy is lehetnének – csak éppen a mi tapasztalatunk lehetőségfeltételei között ezek igazak. Számára ez a lényegi különbség a geometria és az aritmetika között.

2.3. A konzisztencia bizonyíthatósága

Egy axiómarendszer konzisztenciáját természetesen bizonyítja, ha meg tudunk adni egy őt kielégítő modellt. Ez a modell azonban ismét valamilyen matematikai struktúrába lesz ágyazva,¹⁴ s így ezzel csupán relatív konzisten-

¹¹ Az utolsó axióma csak másodrendű nyelven fogalmazható meg, mivel formulák fölött kvantifikálunk. A szokásos algebrai műveleteket, az összeadást, szorzást a másodrendű nyelvben definiálni tudjuk. Elsőrendű nyelv használata esetén ezt egy végtelen sok axiómát megadó axiómaséma helyettesíti, és további axiómákkal kell az összeadást és a szorzást bevezetni.

¹² Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2004, 59.

¹³ Frege: *Az aritmetika alapjai*. Id. kiad. 111.

¹⁴ Nem mindig. A számok mint „végtelen progresszió” definíciójához Dedekind egy nem matematikai, hanem pszichológiai példát hoz fel, rámutatva arra, hogy létezik

ciát tudunk igazolni: feltéve, hogy az egyik rendszer konzisztens, belátjuk, hogy a másik is az.

A formalizmus szigorúbb megalapozásához viszont abszolút konzisztencia bizonyítására volna szükségünk: valami olyan módon igazolni egy rendszer ellentmondásmentességét, ami már önmagában nem szorul további megalapozásra. Ehhez a bizonyíthatóság fogalmának a matematizálhatóságára van szükség. Egy olyan, tisztán logikai rendszert kellene adni, amelyben formálisan megfogalmazható, mit jelent adott axiómák következményének lenni, s amelyben e fogalmat elemezve bizonyítható, hogy a rendszer ellentmondásmentes. Ez tehát olyan arkhimédészi pontja lenne a matematikának, melyre az egész szilárdan felépíthető. Hilbert kései gondolkodásában ez mint finit bizonyításelmélet jelenik meg,¹⁵ kivételezett meta-matematikai területként: nem egy algebrai értelemben vett axiómarendszer a sok között, hanem asszertorikus, valódi tartalommal rendelkezik. A meta-matematika tételei nem olyan szerkezetűek, mint „minden háromszög szögeinek összege 2π ”, hanem „ha ezeket az axiómákat tesszük fel, akkor ez a tétel következik belőlük”; egy ilyen állítás valamilyen abszolút értelemben vett igazságra tart igényt.¹⁶

A 20. század legfontosabb logikai eredménye éppen ennek az elvárásnak az ellenkezője: nem egy ilyen vonatkoztatási pontot sikerült megadni, hanem éppen fordítva: az bizonyítható, hogy ilyen vonatkoztatási pont nem is létezhet. Vegyünk ugyanis egy olyan rendszert, amelyben a következtetés formalizálható. Lényegében a természetes számok fogalmára van szükség ahhoz, hogy a rendszerben levezethetők legyenek a Peano-axiómák. Tegyük fel, hogy van egy ilyen „abszolút értelemben vett” matematikai tudásunk. Gödel II. nemteljességi tétele éppen azt mondja ki, hogy ez nem írható le axiomatikusan: „Lehetetlen, hogy valaki axiómák és tételek egy jól definiált rendszerére rámutatva a következőt állítsa: mindezen axiómákat és szabályokat (matematikai bizonyossággal) helyesnek tartom, s meggyőződéseim szerint az egész matematikát magukban foglalják. Ha valaki ezt állítja, saját magának mond ellent.”¹⁷ Ugyanis a rendszer konzisztenciáját kimondó állítás a rendszeren belül nem bizonyítható. Ha tehát valaki az összes axiómát igaznak tartja, akkor valamilyen módon meg kell legyen győződve a konzisztenciájukról – ekkor azonban a megadott rendszer nem meríti ki teljes matematikai tudását.

Pusztán formális alapokon tehát soha nem leszünk képesek abszolút értelemben igazolni a természetes számok rendszerének konzisztenciáját, ami a for-

az axiómákat kielégítő rendszer. Induljunk ki önmagunkból („*mein eigenes Ich*”), és x rákövetkezője legyen az a gondolat hogy x a gondolkodásom tárgya lehet. Frege számára egy ilyen pszichológiai közelítés elfogadhatatlan.

¹⁵ Ezekről bővebben lásd Csaba Ferenc bevezetőjét *A matematika filozófiája a 21. század küszöbén* című kötethez (Osiris, Budapest, 2003), illetve Shapiro már idézett tanulmányát.

¹⁶ Gödel *Néhány tétel a matematika megalapozásáról és ezek következményei* című tanulmányában ugyanezt fogalmazza meg. Lásd Gödel, Kurt: *Néhány tétel a matematika megalapozásáról és ezek következményei*. Ford. Csaba Ferenc. In Csaba Ferenc (szerk.): *A matematika filozófiája a 21. század küszöbén*. Id. kiad. 61–88.

¹⁷ Gödel: i. m. 67.

malista értelemben a létezésükkel ekvivalens. Mindez Frege definíciós elvárásaira nézve is súlyos következményekkel jár. Ő a Peano-axiómák kielégíthetőségét nem konzisztencia-bizonyítás által, hanem a számok konkrét logikai objektumokként való megadásával akarta bizonyítani. Ezek a tisztán logikai objektumok azonban szükségszerűen a matematika területén belül maradnak – Fregénél ráadásul az V. axiómára épülő naiv, inkonzisztens halmazelméletben. Választhatnánk azt, hogy a halmazelmélet mai felépítését fogadjuk el megalapozásként. Milyen alapunk lehetne erre? Frege számára saját axiómái logikai evidenciáknak tűntek – amint bebizonyosodott, nem voltak azok. A naiv halmazelmélet kudarca után adott felépítések közös vonása, hogy nem lehet egyszerre az összes halmazt megadni: bizonyos konstrukciós lépésekkel nyerhetünk meglevő halmazokból továbbiakat. Egyes axiómák – mint a kiválasztási axióma – erősen megosztották a matematikus-közösséget, és voltak, akik számára nem is volt elfogadható. Egy ilyen halmazelméletet alapvető logikai rendszerként elismerni tehát sokkal problematikusabbnak tűnik, mint ha az aritmetika megalapozását célként kitűzve már a Peano-axiómáknál megállnánk.

3. Kontextuális definíciók

Az előző részben láttuk, miért nem fogadható el Frege számára egy olyan megközelítés, ahol a természetes számokat mint az aritmetika axiómáit kielégítő struktúrát határozzák meg. A definíciók iránt állított igen szigorú fregei követelményekkel erősen szembenállni látszik a *Grundlagen*-ben szereplő kontextuális definíció típus. A motiváció az absztrakt objektumok meghatározása. Ezeket nem tudjuk a mondatokból kiragadva önmagukban meghatározni, ezért azon újrafelismerési tételeket adjuk meg, amelyek alapján ugyanazt a tárgyat más módon megadva azonosíthatjuk. Absztrakt objektumaink bizonyos tárgyakhoz vagy fogalmakhoz lesznek rendelve, a -hoz $D(a)$. A kontextuális definícióhoz adott egy $R(a,b)$ reláció, amelynek fennállását közvetlenül ellenőrizni tudjuk. A definíció általános formája:

$$D(a) = D(b) \leftrightarrow R(a,b)$$

Azt állítom, hogy a kontextuális definíciókkal kapcsolatban ugyanazok a problémák fogalmazhatók meg, mint amelyeket Frege a kreatív definíciók ellen felhoz.¹⁸

Nézzünk először példákat! A bevezetésben láttuk, hogy a Hume-elv a számosságokat milyen módon rendeli a fogalmakhoz, ahol az R reláció akkor áll fenn, ha kölcsönösen egyértelmű megfeleltetés adható a két fogalom alá tartozó tárgyak között. A 64. §-ban rögtön látunk egy másik példát is: az irány definícióját. Azt mondjuk, hogy az a egyenes iránya azonos a b egyenes irányával, ha a és b párhuzamosak. A geometria tárgyai szemléletileg megjeleníthetők – mint

¹⁸ Ingadozunk a „kreatív definíció”, „implicit definíció” és „algebrai axiómarendszert” elnevezések között; ezek lényegében mind ugyanazt fejezik ki.

láttuk, Frege számára a geometria szintetikus *a priori* tudomány. Adott számunkra, hogy mi egy egyenes, arról azonban nincsen szemléletünk, hogy önmagában mi egy irány.

A kreatív definíciókkal kapcsolatban az egyik fontos probléma az volt, hogy nem feltétlenül van valami, ami kielégítené őket. Ugyanez egy tetszőleges kontextuális definícióval is megeshetne. Ha például az egyenesek irányának definiálásakor $R(a,b)$ a párhuzamosság helyett a merőlegességet jelentené, akkor azt kapnánk, hogy egy egyenes iránya nem azonos önmagával, hiszen egy egyenes nem merőleges önmagára. Legalábbis annak teljesülnie kell, hogy $R(a,b)$ egy ekvivalencia-reláció. Ez a párhuzamosságra igaz is, az egyenesek egyes ekvivalencia-osztályaihoz rendelünk valamit, és ezt hívjuk iránynak. A feltétel eléggé természetesen elégségesnek is tűnik – ám látni fogjuk, valójában nem az.

Egyenesek esetén ilyen hozzárendelés megadható, problémát jelent viszont, hogy a hozzárendelés nem egyértelmű. Jó reprezentánsok lennének az origón áthaladó egyenesek, csakúgy, mint az egységgömb pontjai, vagy esetleg valami egészen más jellegű objektumok. Ezen a ponton lép elő a Julius Caesar-probléma: nem tudjuk eldönteni, hogy a Föld tengelyének iránya ugyanaz-e, mint Anglia.

Az egyik lehetőségünk az, amit Frege a 67. §-ban elvet: az irányt csak abban az értelemben használjuk, amire ebben a definícióban bevezettük. Vagyis irányról csak olyan értelemben beszélhetünk, ha az „*a* egyenes iránya azonos a *b* egyenes irányával” mondatban szerepel, ezt helyettesítjük azzal, hogy „*a* párhuzamos *b*-vel”.

Túlzó lenne ilyen korlátozást szabni a definíciók használatának. Ekkor az egyenlőség annyit jelenthetne, hogy ami ugyanúgy van adva, arról felismerjük, hogy ugyanaz. A 4-et definiálhatnánk úgy is, hogy „ $1 + 1 + 1 + 1$ ”, illetve úgy, hogy „ $2 + 2$ ”. Amennyiben a definiálás módja a 4-nek tulajdonsága lenne, e két módon két különböző számhoz jutnánk. Ezáltal éppen azt ragadnánk meg, amit Kant ért analitikus ítélet alatt: olyan valamit állítunk az alanyról, ami a fogalmában eleve bennefoglaltatik. A definíció azonban nem lehet tulajdonsága a tárgynak: csupán egy jel jelentését rögzíti; egy olyan ítélet a tárgyról, amely egyértelműen kiválasztja azt a többi tárgy közül.¹⁹

Elvileg tehát jogosultnak kell lennie annak a kérdésnek, hogy az *a* egyenes iránya azonos-e valamely *q* tárggyal. Feltéve persze, hogy az irányokra tárgyként gondolunk. Elképzelhető lenne ugyanis, hogy az összes olyan mondatot, amelyben az „irány” szó szerepel, át tudjuk alakítani olyan mondatokká, amelyekben csupán párhuzamosságokról szóló állítások szerepelnek. Az irányokat pusztán nyelvi látszat tüntetné fel tárgyként. Problémát jelentené ekkor például az égtájak nevei: az Észak saját tulajdonnévvel rendelkező irány. Számosságok esetén pedig sokkal komolyabb nehézségekbe ütköznénk, mint majd látni fogjuk.

Ha tárgyként akarjuk meghatározni az irányokat, meg kell mondani, pontosan mely tárgyra gondolunk. Az egyik lehetőség, hogy kiválasztunk egy-egy tetszőleges reprezentánst a párhuzamosság minden ekvivalencia-osztályának: például egy bizonyos ponton átmenő egyenesek. Néhány egyenesre tehát igaz volna, hogy azonosak saját irányukkal, néhányra pedig nem. Felvetődhet viszont a kér-

¹⁹ Frege: *Az aritmetika alapjai*. Id. kiad. 90.

dés, miért éppen azokat a reprezentánsokat választottuk ki, és nem valami mást. A strukturalista válasz²⁰ szerint ez mindegy, mivel releváns tulajdonságaik ugyanazok – értelmetlen az irányokról mint teljesen meghatározott tárgyakról beszélni, csupán bizonyos tulajdonságok hordozóiként hivatkozhatunk rájuk. A Frege által javasolt megoldás ezt az önkényt küszöböli ki: az a egyenes iránya legyen a „párhuzamos az a egyenessel” fogalom terjedelmével azonosítva, vagyis az ekvivalencia-osztály egészével. Ekkor az irányok egymással párhuzamos egyenesek halmazai lesznek. E megoldás a geometriában alkalmazható, a számokra azonban nem – az összes 3 elemű halmaz halmaza nem értelmezhető.

A Julius Caesar-probléma tehát azt fejezi ki, hogy a kontextuális definícióval még nem rögzítettük elégségesen a definiált tárgyak jelölését. Mégis, a számosságok esetében a kontextuális definíció központi jelentőségű: mint a bevezetésben írtuk, az algebra alaptételei a Hume-elvből levezethetőek; lényegében mindazt, amit a számokról tudunk, a Hume-elvből tudjuk. Amikor tehát további definíciót keresünk, akkor azt nem a kontextuális helyett, hanem annak alátámasztása érdekében tesszük. A terjedelmeken alapuló számdefiníció megadásakor azonban Frege egy másik kontextuális definícióra hivatkozik, s ily módon csak görgeti maga előtt a problémát.

3.1. A Julius Caesar-probléma az V. axióma kapcsán

Az V. axióma formailag szintén egy kontextuális definíció. Nem fogalmak terjedelmét, hanem általánosabban, függvények értékmenetét határozza meg, ami a függvény tárgyiasítása. A fogalmak olyan speciális függvényként vannak értelmezve, melyek egy individuumból egy igazságértéket rendelnek, s ennek értékmenete a fogalom terjedelmének felel meg. Általánosabban, többváltozós függvények esetén az értékmenet a hozzárendelési szabályt testesíti meg. Egy F függvény értékmenetét $x \wedge Fx$ jelöli, s két függvény értékmenete akkor azonos az V. axióma szerint, ha minden behelyettesítésre azonos értéket adnak:

$$x \wedge Fx = x \wedge Gx \leftrightarrow \forall x F(x) = G(x)$$

Láttuk, hogy a kontextuális definícióban szereplő relációnak szükségképpen ekvivalencia-relációnak kell lennie. Ez a követelmény már elégségesnek tűnhet: minden ekvivalencia-osztályra válasszunk ki egy tetszőleges elemet, és legyen az osztály minden a elemére $D(a)$ ezzel a kitüntetett elemmel azonos. Eszerint tehát az értékmenetek is definiálhatók lennének, a gond csak abból fakadhatna, hogy a definíció nem egyértelmű. A gondolatmenet hibás volta abból következik, hogy nem tiltottuk meg, hogy a definícióban szereplő a definiálása során felhasználjuk $D(a)$ -t. Emiatt a hozzárendelés még úgy sem létezik feltétlenül, ha ekvivalencia-relációnk volt, mivel $D(a)$ -t önmaga felhasználásával definiáltuk.

Esetünkben $D(A)$ az A fogalom terjedelmét jelöli. A Russell-paradoxonban az a K szerepel, amely azon $D(A)$ tárgyak tulajdonsága, melyekre A nem igaz $D(A)$ -ra. A definícióban azonban A helyére K -t is helyettesíthetnénk. Russellnél

²⁰ Részletesebben lásd az 5. részben.

a „*vicious circle principle*” éppen az ebből fakadó ellentmondásokat hivatott kiküszöbölni. Impredikatívnak nevez egy olyan definíciót, amely egy őt magát is elemként tartalmazó tartomány fölött definiál. Russell típuselméletének fő célja az ilyen definíciók kiküszöbölése, amiről a 2. alrészben ejtünk néhány szót.

Visszatérve Fregéhez, a Julius Caesar-probléma az V. axióma kapcsán is felvethető. Frege ezt a *Grundgesetze* I. kötetének 10. §-ában vizsgálja is, valódi megoldást azonban nem sikerül adnia.²¹ Kérdés, hogy miként tudjuk megkülönböztetni az értékmeneteket más tárgyaktól. A Frege által vizsgált konkrét kérdés: a két igazságérték, az „igaz” és a „hamis” kitüntetett objektumokként szerepelnek a rendszerben – hogyan tudjuk eldönteni, hogy ők értékmenetek vagy sem?

Frege megoldási stratégiájának lényege: a különbségtételt kerüljük ki azáltal, hogy mindent értékmenetként kezelünk. Az V. axiómával összhangban megengedhető, hogy az „igaz” és a „hamis” tetszőleges függvény értékmenetével azonosítva legyenek. A legtermészetesebb megoldás, ha az igazat azon függvény értékmenetével azonosítjuk, mely egy állításhoz az igazságértékét rendeli hozzá; a hamisat pedig azzal, mely a tagadását.

Ezzel a konkrét esetet megoldottuk. Mit mondhatunk általában? Célszerű lenne minden objektumot értékmenetként kezelni: minden tárgy legyen azon fogalom terjedelmével azonosítva, amely alá ő és csak ő esik. Ez egyedi tárgyaknál gond nélkül megtehető – fogalmak esetén azonban nem végezhető el. Eszerint az „ember” fogalom terjedelmét azonosítani kellene „az ember fogalom terjedelmével azonosnak lenni” fogalom terjedelmével – ez azonban képtelenség. Hiszen az „ember” fogalom terjedelmébe rengetegen tartoznak, míg az utóbbi terjedelem egyetlen objektumot foglal magába.

Azt kellene tehát gondolnunk, hogy azon objektumokat, amelyek nem eleve értékmenetként adóttak, azonosítsuk az őket leíró fogalom értékmenetével. Ez azonban Frege rendszerében nem kivitelezhető: ekkor a definiálás módját a dolog egy tulajdonságának tekintenénk. Mint fentebb említettük, ez lehetetlen: a definíció pusztán egy jel jelölését rögzítheti.

Felmerül természetesen a kérdés, hogy amennyiben az V. axióma éppen olyan fogyatékoságokkal rendelkező definíció, mint a Hume-elv – ráadásul rossz definíció –, akkor mégis mi szükség volt rá? Miért nem maradt meg Frege a Hume-elvnel? Ennek oka az, hogy Frege az V. axiómát nem kontextuális definíciónak tekintette – hanem alapvető logikai igazságnak. Valódi axiómának, olyan értelemben, mint a geometria euklidészi axiómái. A fogalmak és értékmenetek adóttak számunkra: az axióma ezeknek rögzíti egy egyszerű tulajdonságát. Ahogy a *Grundgesetze* I. kötetének bevezetőjében fogalmaz: „[...] mivel ezt így talán még nem fogalmazták meg a logikusok, noha mikor pl. a fogalmak terjedelméről beszélnek, eszerint gondolkodnak. Én ezt tiszta logikai törvénynek tartom. Mindenesetre ez az a hely, ahol dönteni kell.”²²

²¹ Az itt következő elemzés Heck idézett tanulmányának nyomdokain halad.

²² Frege: *Logikai vizsgálódások*. Id. kiad. 149.

3.2. Az V. axióma után

Az ellentmondások kikerülésének érdekében Russell és Whitehead a *Principia Mathematica*-ban a „*vicious circle principle*” szellemében eljárva megtiltják a korlátlan hatókörű kvantifikációt. Ennek eszköze egy típuselmélet bevezetése, ahol az objektumok hierarchikus struktúrába vannak rendezve. Az alapvető objektumokból kiindulva, a soron következő típus fogalmai az alatta levők segítségével definiálhatók, és csak az alacsonyabb szintek felett tudunk kvantifikálni. Ily módon kikerülhető, hogy fogalmak önmagukra hivatkozva legyenek meghatározva. Ez a megközelítés sem tudta kielégíteni a logizmus eredeti elvárásait, olyan, logikán kívüli előfeltevései miatt, mint a végtelenségi és a reducibilitási axióma.

A Zermelo- és Fraenkel-féle halmazelmélet a Russell-paradoxon okozta ellentmondást azzal küszöböli ki, hogy nem lehet minden terjedelmet individualizálni. Az individualizált terjedelmek lesznek a halmazok. Az axiómák bizonyos konstrukciós lépések és műveletek, melyek segítségével meglévő halmazokból állíthatunk elő újakat. Lesznek azonban olyan fogalmak, melyeknek nem feleltethető meg halmaz, az ilyeneket valódi osztályoknak hívjuk, ilyen például az összes halmaz osztálya. Halmazok lehetnek más halmazok és osztályok elemei, a valódi osztályok esetében azonban ez nem lehetséges.

Fontos kiemelni, hogy a számosságok a halmazelméletben is a Hume-elvvel vannak jellemezve. Valójában nem is használunk fel belőlük többet, mint amit a Hume-elv mond: további definícióra – Frege gondolkodásához hasonlóan – csupán a kontextuális definíció megalapozása miatt van szükség. Egyesek irányának definiálásához lehetséges volt egy kitüntetett ponton áthaladó egyeneseket választani. Neumann János nyomdokain haladva a halmazelmélet számosság-definíciója is ilyen: minden ekvivalencia-osztályból kiválasztunk egy konkrét halmazt, és az lesz az osztály elemeinek számosságával azonosítva. Ekkor a természetes számok a

$$\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}, \dots$$

halmazok lesznek. Az ezzel kapcsolatban felmerülő problémákat az 5. részben tárgyaljuk.

4. Megoldási kísérletek a Julius Caesar-problémára

A következőkben azokat a megoldási kísérleteket vesszük sorra, amelyek szerint Frege-nek meg kellett és lehetett volna állnia a Hume-elvnél, még hozzá úgy, hogy a Julius Caesar-probléma sem okozott volna neki gondot. Pusztán a Hume-elv felhasználásával próbálják tehát a számokat világosan elhatárolni az összes többi objektumtól. Ez alatt azt értjük, hogy valamilyen megfogható és ellenőrizhető kritériumunk van arra, mi számít számnak, és mi nem.

A hétköznapi nyelvhasználatban többféle értelemben találkozhatunk a számokkal. Vannak egyrészt olyan állításaink, hogy „ $2 + 2 = 4$ ”, másrészt olyanok, hogy „Az asztalon két kavics van”. Az előbbi az aritmetikai állításokat jelenti,

az utóbbi pedig a számok számlálásra való alkalmazhatóságát. Mint láttuk, számosságot nem egyes tárgyakhoz, hanem fogalmak terjedelméhez rendeltünk, a második példamondatot tehát így kellene precízen mondani: „az asztalon lévő kavics» predikátum két tárgyra igaz”, vagy „az asztalon lévő kavics» predikátumhoz hozzátartozik a 2 szám”.

Lényeges különbség áll fenn az aritmetikai állítások és a számosságokra vonatkozó állítások nyelvtani szerkezete között. A második példamondatban valamiről azt állítjuk, hogy „a 2 szám tartozik hozzá”, az elsőben pedig a 2 mint tárgy jelenik meg. Melyiket kell mármost az elsődleges használatnak tartanunk?

Gondolhatjuk egyrészt azt, hogy a 2 egy tárgy, és a második mondat egy fogalom és e tárgy közötti relációt fejez ki. Másrészt elképzelhető, hogy a 2 valójában „a 2 szám tartozik hozzá” másodrendű predikátum rövidítése, és „ $2 + 2 = 4$ ” az alábbi, igen körülményes mondat helyett áll: „ha az F fogalomhoz és a G fogalomhoz is a 2 szám tartozik, és semmilyen x -re nem teljesülhet egyszerre F és G , akkor az $F \vee G$ fogalomhoz a 4 szám tartozik”. Ez esetben a számok csak látszólag lennének tárgyak, de minden ilyen előfordulásuk kiküszöbölhető.

4.1. A számok, ha predikátumok

Vizsgáljuk meg először azt a kérdést, értelmezhető-e a számok egyszerűen másodrendű predikátumokként. A *Grundlagen* 55. §-ában, a számok első definiálási kísérletében Frege a számokat látszólag ilyen értelemben próbálja bevezetni.

Egy F fogalomhoz akkor tartozik a 0 szám, ha semmilyen a -ra nem igaz Fa . Az 1 akkor tartozik F -hez, ha létezik olyan a , melyre Fa , és amennyiben az a és b tárgyakra mind Fa , mind Fb teljesül; így a és b azonosak. Ezután kézenfekvőnek tűnik az alábbi definíció: F -hez az $n + 1$ szám tartozik, ha van olyan a , melyre Fa , és az „ F alá esik, de nem a ” fogalomhoz az n szám tartozik.

Mégis, noha „ezek a megoldások olyan magától értődőnek tűnnek eddigi eredményeink alapján”,²³ az 56. §-ban számos, első látásra homályos probléma merül fel.

„[...] szigorúan véve az »az F fogalomhoz az n szám tartozik« kifejezés értelme éppúgy ismeretlen számunkra, mint azé, hogy »az F fogalomhoz az $n + 1$ szám tartozik«. Azt ugyan ennek és az utolsó definíciónak segítségével meg tudjuk mondani, mint jelent

»az F fogalomhoz az $1 + 1$ szám tartozik«,

azután, ezt felhasználva, meg tudjuk adni annak a kifejezésnek az értelmét, hogy

»az F fogalomhoz az $1 + 1 + 1$ szám tartozik«

stb.; de – hogy kirívó példát adjunk – azt definíciók alapján soha nem fogjuk tudni eldönteni, hogy egy fogalomhoz a *Julius Caesar* szám tartozik-e, hogy Gallianak ez az ismert hódítója szám-e, avagy nem. Meghatározási kísérletünk alapján azt sem tudjuk bizonyítani, hogy ha az F fogalomhoz az a szám tartozik, és ugyancsak hozzá tartozik a b szám, akkor fenn kell álljon $a = b$. Ezért nem volna igazolható az a kifejezés, hogy »azon szám, mely az F fogalomhoz

²³ Frege: *Az aritmetika alapjai*. Id. kiad. 81.

tartozik», következtetésképp általában lehetetlen volna igazolni a számok közötti egyenlőséget, mivel egyáltalán nem tudnánk megragadni egy meghatározott számot. Csupán látszat, hogy amit meghatároztunk, az a 0 és az 1; valójában csak a
 »hozzá tartozik a 0 szám«
 »hozzá tartozik az 1 szám«
 szöfordulatok értelmét adtuk meg; de az nem megengedett, hogy ezeken belül a 0-t és az 1-et mint önálló, újra felismerhető tárgyat különböztessük meg.»²⁴

Dummett értelmezése²⁵ szerint itt egy bűvészmutatvánnyal állunk szemben. Frege a számokat mint másodrendű predikátumokat definiálja, majd arra a konklúzióra jut, hogy ez kivitelezhetetlen: a számoknak objektumoknak kell lenniük. E következtetés azonban teljességgel megalapozatlan: a Frege által felhozott érvek könnyen kiküszöbölhetőek, illetve értelmetlenek. A legtöbb, ami szerinte az 55-61. §-ban történik, hogy megcáfolja a leggyakoribb ellenérveket a számok objektum-voltát illetően: nem hordoz ellentmondást az, hogy a számokról nincsen semmilyen (képszerű) képzetünk vagy szemléletünk, illetve hogy nincsenek sehol.

Ezzel szemben Dummett kimutatja, hogy harmadrendű nyelvet használva igenis adható egy konzisztens értelmezése a szám-predikátumoknak. Az $n + 1$ definiálását tehát a következő módon kell értenünk: a harmadrendű nyelven megfogalmazható, hogy egy másodrendű P predikátum rákövetkezője P^+ , ami akkor igaz egy F fogalomra, ha van olyan a , melyre Fa , és P igaz az „ F alá esik, de nem a ” fogalomra. A Hume-elvet szintén érthetjük úgy, hogy csak számosság-predikátumok azonossági kritériumát rögzíti. Ezt használva már azt is el tudjuk dönteni, hogy egy másodrendű P predikátum mikor számosság. Akkor, ha van olyan F fogalom, amelyre P azonos terjedelmű az „ F -fel azonos számosságú” predikátummal.

A problémát Dummett abban látja, hogy ha Frege ezt az utat választotta volna, akkor az aritmetika megalapozásához empirikus tudást kellett volna vegyítenie. Mi a helyzet ugyanis akkor, ha összesen 100 tárgy van a világon? A „hozzátartozik a 100 szám” másodrendű predikátum arra a predikátumra lesz igaz, melynek terjedelme a teljes univerzum. Ennek azonban nem volna rákövetkezője, mivel a „hozzátartozik a 101 szám” terjedelme üres. Itt Dummett téved, noha tévedése nem lényeges: attól még, hogy a terjedelme üres, ez egy jól definiált predikátum marad. A probléma abban áll – amint Heck rámutat –, hogy mind a „hozzátartozik a 101 szám”, mind a „hozzátartozik a 102 szám” üres, tehát azonos terjedelmű predikátum.²⁶ Így a 100-nak és a 101-nek ugyanaz a rákövetkezője, ami ellentmondás. Nem tudjuk tehát tisztán logikai úton bizonyítani, hogy végtelen sok különböző számosság-predikátum lenne, ehhez egy végtelenségi axiómára lenne szükségünk, amely Russel-nél is található.

²⁴ Uo.

²⁵ Dummett, Michael: *Frege: Philosophy of Mathematics*. Duckworth, London, 1992. Lásd a 9. fejezetet.

²⁶ Itt hallgatólagosan kihasználjuk az V. axiómát: két predikátum terjedelme azonos, ha ugyanazokban az esetekben igazak.

Dummett felépít tehát egy szép konstrukciót, amit rekonstrukcióként állít be, és utána rögvest le is rombolja azt. Fregénél azonban valójában fel sem merül, hogy a számoknak másodrendű predikátumoknak kellene lenniük. Frege nem bővészkedik, hanem eleve azzal az előfeltevéssel fog a számok meghatározásába, hogy objektumok. Objektum alatt Fregénél elsősorban nyelvtani szerepre kell gondolni: amikor úgy beszélünk róla, hogy „az 1”, máris objektumként tételezzük. Még ha a „ $2 + 2 = 4$ ” állítást fel is tudtuk írni predikátumokkal, nehéz ugyanezt elképzelni arra, hogy „ $2 \times 2 = 4$ ”, vagy hogy „ $2 : 2 = 1$ ”. A legkomolyabb problémát azonban az olyan mondatok jelentik, mint „a 4-nél kisebb számok száma 4”. Ha ugyanis a számosság másodrendű predikátum, akkor „a 4-nél kisebb számok” egy fogalom, amely alá objektumok tartoznak. Magukat a számokat is számláljuk, és enélkül nemcsak hogy nem tudnánk a számsor végtelenségét biztosítani, de a matematika mellett hétköznapi beszédünk is ellehetetlenedne. Amikor ugyanis úgy számoljuk meg az előttünk lévő tárgyakat, hogy „egy, kettő, három, négy”, akkor egy kölcsönösen egyértelmű hozzárendelést teremtünk a tárgyak és az $\{1, 2, 3, 4\}$ halmaz között.

Ha az „ F -hez az n szám tartozik” mint másodrendű predikátum megbont-hatatlan egységet alkotna, akkor a Julius Caesar-probléma nem merülhet fel, és joggal intézhetné el Dummett azzal, hogy „*notoriously inept words*”²⁷ az előtte szereplő érv ismétlésére, emellett a számegeyenlőségre vonatkozó kérdés is értelmetlen volna.

Azonban „abban a mondatban, hogy »az F fogalomhoz a 0 szám tartozik«, a 0 csak egy része az állítmánynak”.²⁸ Vagyis az „ F -hez az n szám tartozik” egy relációt fejez ki az F fogalom és az n tárgy között, jelöljük $\rho(F, n)$ -nel. Megtudjuk, hogy mely fogalmak állnak ρ relációban a 0, 1, $1 + 1$, $1 + 1 + 1$, ... nevű tárgyakkal. Ezáltal azonban nem adtuk meg ρ teljes leírását: nem tudtuk meg, hogy mely tárgyak állhatnak egyáltalán ilyen relációban, továbbá azt sem, hogy mi a helyzet Julius Caesarral. Nem zártuk ki azt, hogy Gallíanak ez az ismert hódítója azonos legyen például az „ $1 + 1 + 1$ ” számmal. De még ha nem azonos is, akkor is lehet, hogy valamely F fogalomra $\rho(F, 1 + 1 + 1)$ és $\rho(F, \text{Julius Caesar})$ egyaránt teljesül.

4.2. Azonosság-kritériumok

Ha a számokat objektumokként is értelmezzük, kézenfekvő feltevés, hogy az objektumok különböző, egymástól elhatárolható osztályokba tartoznak. Amennyiben a 0 szám és Julius Caesar különböző típusú objektum, értelmetlen az azonosságukra rákérdezni, s ezáltal a probléma megoldottnak tekinthető. A metafizikai kijelentések értelmetlenségét alátámasztandó Carnap ismert példáját idézzük: „Caesar egy prímszám”.²⁹ Elemzése szerint ez a kijelentés ugyan

²⁷ Dummett: i. m. 101.

²⁸ Frege: *Az aritmetika alapjai*. Id. kiad. 82.

²⁹ Lásd Carnap, Rudolf: A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül. In Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.): *Tudományfilozófia szöveggyűjtemény*. Áron Kiadó, Budapest, 1999, 9–25.

nyelvtani formáját tekintve helyes, mégis értelmetlen látszatállítás: a prímszámosság olyan tulajdonság, amelyet nem állíthatunk emberekről. Carnap szerint egy helyesen felépített nyelvnek a látszatállításokat már a nyelvtan szintjén ki kellene küszöbölnie: külön szintaktikai kategóriában volnának a „tárgyak, a tárgyak tulajdonságai, a tárgyak viszonyai, számok, számok tulajdonságai, a számok viszonyai, és hasonlók”.

Benacerraf szerint³⁰ $x = y$ megkérdésének csak akkor van értelme, ha van valamilyen közös kontextusa e két objektumnak: létezik egy olyan C típus vagy kategória, amelybe mindketten beletartoznak, s így mint ugyanazokat a C -ket azonosíthatjuk őket. Így ha x és y mindketten emberek, megkérdézhetjük, hogy ugyanazok az emberek-e; ha x és y mindketten számok, akkor felvethető, hogy azonos számok-e. Egy osztály esetén rendelkezünk az azonosság felismerése által igényelt megfelelő kritériumokkal, emberek esetében ezek bizonyos tulajdonságok, számok esetében pedig a számelméleti jellemzők. Ha azonban arra kérdezzük rá, hogy x és y ugyanazok az entitások-e, nem tudunk olyan kritériumokat megadni, amelyek az azonosság kérdésében döntenének. Tudjuk, hogy $0 \neq 3$, mivel vannak kritériumaink annak eldöntésére, hogy ezek különböző számok. Tudjuk, hogy *Augustus* \neq *Julius Caesar*, mivel meg tudjuk indokolni, miért különböző emberek. De mit érthetünk az alatt a kérdés alatt, hogy $0 =$ *Julius Caesar*? Nem tudunk olyan feltételeket meghatározni, amelyek kielégítése mellett ezt igaznak, illetve hamisnak fogadhatnánk el. Sőt, ha meg is tudnánk válaszolni a kérdést, nem jutnánk általa új ismeretek birtokába, sem a számokat, sem a római történelemet illetően.

Természetesen ezzel az állásponttal szemben ugyanúgy felvethető a Julius Caesar-probléma. A kérdés ekkor nem az, hogy a $0 =$ *Julius Caesar* állítás igaz-e, hanem az, hogy értelmes-e. Ha tehát az azonosság kérdése csak bizonyos kategóriákon belül fogalmazható meg, miként tudjuk eldönteni, hogy két dolog azonos kategóriába³¹ tartozik-e? Az univerzálisan értelmezhető azonosság-relációt tehát elvetettük, helyébe azonban egy másik, hasonlóan általános reláció lépett. Egy adott x objektum és C kategória esetén el kell tudnunk dönteni, hogy x a C kategóriába tartozik-e, illetve azt, hogy tetszőleges x és y esetén van-e olyan kategória, mely mindkettőjüket tartalmazza. A Hume-elv akkor lenne jó definíciója a számoknak, ha le tudnánk vezetni belőle a $0 =$ *Julius Caesar* kérdés értelmetlenségét.

Egy ilyen levezetésre tett kísérletet Wright és Hale,³² akik a számokat a Hume-elv alapján vezetik be, és a fenti gondolatmenet olyan rekonstrukcióját próbálják adni, amelyben a Julius Caesar-probléma megoldható. Ezt követően Stirton³³ nyomán a rekonstrukció tarthatatlanságára mutatunk rá.

³⁰ Lásd Benacerraf, Paul: Amik a számok nem lehetnek. Ford. Farkas György. In Csaba Ferenc (szerk.): *A matematika filozófiája a 21. század küszöbén*. Id. kiad. 165–197.

³¹ A kategóriát itt természetesen a szó „hétköznapi”, nem pedig kategóriaelméleti értelmében használjuk.

³² Hale, R. L. V. – Wright, C. J. G.: Implicit definition and the a priori. In Borghosian, P. – Peacocke, C. (eds.): *New Essays On the A Priori*. Clarendon, Oxford, 2000, 286–319.

³³ Stirton, William: Caesar Invictus. *Philosophia Mathematica*, 2003/11, 285–303.

Vannak a létezők bizonyos osztályai, s mindegyik osztályhoz tartozik egy azonosság-kritérium. Ha x és y a C osztályba tartoznak, akkor

$$x = y \leftrightarrow x \text{ eq}_C y$$

ahol eq_C a C osztályhoz tartozó azonosság-kritérium. Két ember esetén eq_{Pers} valamilyen, csak az emberekre jellemző kritérium, például ujjlenyomat vagy bármi más.

Számok esetén a Hume-elv segítségével határozzuk meg az azonosság-kritériumot: $Fx \approx Gx$ jelölje azt, hogy az Fx és Gx fogalmak terjedelme kölcsönösen egyértelmű megfeleltetésbe állítható. Legyen $Nx:Fx$ az Fx fogalomhoz tartozó számosság. Ekkor, ha a és b mindketten számok, úgy $a \text{ eq}_{\text{Num}} b$ legyen a következő:

$$(1) \quad \forall F \forall G ((a = Nx:Fx \wedge b = Nx:Gx) \rightarrow Fx \approx Gx)$$

vagyis tetszőleges F és G fogalmakra, ha a az F -hez tartozó és b a G -hez tartozó számosság, akkor F -hez és G -hez ugyanaz a számosság tartozik.

Ezen azonosság-kritérium alapján szeretnék a számok N kategóriáját definiálni. A számok azon objektumok, amelyek közül bármely kettő pontosan akkor egyenlő, ha eq_{Num} szerint egyenlők, vagyis:

$$(2) \quad \forall a \forall b ((a \in N \wedge b \in N) \leftrightarrow (a = b \leftrightarrow a \text{ eq}_{\text{Num}} b))$$

Ugyanez igaz a többi kategóriára is: azon objektumokból állnak, amelyek azonossága ekvivalens azzal, hogy teljesül rájuk az illető kategóriához tartozó azonosság-kritérium.

$0 = \text{Julius Caesar}$ akkor lehetséges, ha van olyan közös kategória, amelybe a számok és az emberek is beletartoznak.³⁴ Ekkor levezethető lenne az, hogy

$$(a \text{ eq}_{\text{Pers}} b) \leftrightarrow (a \text{ eq}_{\text{Num}} b)$$

ami ellentmondást jelent: nem gondolható, hogy az emberek azonosságának és a számosságok azonosságának éppen ugyanaz lehetne a kritériuma.

Stirton azonban megmutatja, hogy a levezetés hibás. A hiba forrása a (2)-ben szereplő \leftrightarrow . Milyen ekvivalenciát fejezhet ez ki? Nem lehet egyszerű materiális bikondicionális: tekintsünk olyan a -t, ami biztosan nem egy szám. Ekkor (2)-ben $a = a$ teljesül. Teljesül viszont $a \text{ eq}_{\text{Num}} a$ is az (1) definíció alapján. Minthogy a nem számosság, ezért minden F és G fogalom esetén $a = Nx:Fx \wedge a = Nx:Gx$ hamis, és hamis feltétel esetén igaz a kondicionális. Tehát (2)-ben a bal oldal igaz a -ra, s így a jobb oldalnak is igaznak kell lennie: $a \in N$, ami ellentmond a feltevésünknek.

\leftrightarrow tehát nem értelmezhető pusztán a változók jelölete alapján: figyelembe kell venni a jelentéseket is. A modális logikai értelemben vett szigorú kondicionális sem elég azonban: $a = a$ szükségszerűen igaz, és ha a nem szám, akkor $a \text{ eq}_{\text{Num}} a$ is szükségszerű igazságnak tekinthető. Ehhez hasonló módon kellene

³⁴ Wright és Hale itt egy olyan feltevést használ, mely szerint a kategóriák nem metszhetik egymást: vagy diszjunktak, vagy az egyik tartalmazza a másikat. Feltevésük valójában kicsit bonyolultabb: vannak a dolgoknak fajtái (*Sort*), s léteznek egyértelmű maximális kategóriák, amelyeknek a fajták alá vannak rendelve. Fogadjuk el ezt az előfeltevést - látni fogjuk, hogy nem ezen fordul meg az érvelés.

próbálkozni: „ $P \leftrightarrow Q$ jelentse azt, hogy P -nek és Q -nak szükségszerűen azonos az igazságértéke, és ha P igaz, akkor közvetlenül Q igazsága révén igaz”. Azon túl, hogy az itt szereplő fogalmak alapos tisztázásra szorulnak, Stirton kimutatja, hogy az ilyen jellegű meghatározások nem működhetnek: lehet olyan példákat konstruálni, amelyekben a változók jelölete azonos, jelentésük azonban különböző, s ennek következtében az egyik változópair helyettesítésekor $a \in N$ jönne, míg az azonos jelölétű c esetén $c \notin N$ adódna.

Stirton ennek kikerülésére azt javasolja, hogy módosítsuk a számosság-azonosság (1) definícióját úgy, hogy csak olyan a -kra és b -kre legyen azonos a számosság, amelyek valamely fogalom számosságaként állnak elő:

$$\begin{aligned} & \exists F (a=Nx:Fx) \wedge \exists G (b=Nx:Gx) \\ & \wedge \forall F \forall G ((a=Nx:Fx \wedge b=Nx:Gx) \rightarrow Fx \approx Gx) \end{aligned}$$

Ha most (2)-ben (1) helyett ezt a definíciót használjuk, a fenti ellenvetések kikerülhetők. Szembe kell nézni azonban egy sokkal komolyabb problémával: ez a definíció, mely kiindulópontul szolgálna a Julius Caesar-probléma megoldásához, már eleve feltételezi a probléma megoldását! Hiszen számok alatt éppen azokat az a -kat értettük, amelyekre $\exists F (a = Nx:Fx)$. Ahhoz tehát, hogy meg tudjuk határozni $a \text{ eq}_{\text{Num}} b$ igazságát, már eleve feltéteznünk kell, hogy tudjuk, a és b számok-e.

Ezek és a hasonló gondolatmenetek mind körben forognak: voltaképpen mindig feltételeznek egy előzetes tudást arról, hogy mik a számok, és ezt a tudást próbálják elleplezni valamilyen más fogalmak mögé.

4.3. A számok önálló kategóriája

A Hume-elv alapján nem sikerült elhatárolni a számok kategóriáját a többi-től. Az sem nyilvánvaló azonban, hogy egyáltalán megtehető-e egy ilyen elhatárolás. A számok ugyanis átlépnek a kategóriák határain: ugyanúgy tudunk dolgokat, tulajdonságokat, számokat, viszonyokat és hasonlókat számolni. A nehézségek itt is – csakúgy, mint a számok predikátumként való értelmezésekor – abból származnak, hogy magukat a számokat is meg akarjuk számolni. Az alábbiakban megvizsgálunk egy megoldási kísérletet erre a problémára, majd emellett érvelünk, hogy Frege számára egy ilyen típusú megoldás elfogadhatatlan.

Heck³⁵ nyomán induljunk ki az „egyszerű” objektumokból, mint az emberek, fák, kövek és folyók. Vegyük a Hume-elv alapján hozzájuk tartozó számokat. Kérdés, hogy mit teszünk, amikor ezeket megszámloljuk. Heck első javaslata szerint ezekre is értelmezve kell hogy legyen a Hume-elv egy változata (két számokon értelmezett predikátum azonos számosságú, ha kölcsönösen egyértelmű megfeleltetés tehető az alájuk tartozó számok között). A számok számára azonban már második szintű számokat kell bevezetnünk, amelyekre ismét érvényes kell hogy legyen egy Hume-elv, és így tovább, végtelen sok különböző szinten

³⁵ Heck, Richard G. Jr.: The Julius Caesar Objection. In R. Heck (ed.): *Language, Thought, and Logic: Essays in Honour of Michael Dummett*. Oxford UP, New York – Oxford, 1997, 273–308.

lesznek a számaink. Ekkor persze nem írhatjuk egyszerűen azt, hogy 9, hanem jelölnünk kell, melyik szinten áll számunk: 9_n , és ugyanígy a számosság és a számosság-egyenlőség fogalmait is indexekkel kell ellátnunk.

Ekkor ez a mondat: „Az 5-nél nagyobb, de 15-nél kisebb számok száma 9” helyesen így írható fel: „Az 5_n -nél nagyobb, de 15_n -nél kisebb számok száma 9_{n+1} ” valamilyen n esetén. Az aritmetikai állításoknak tehát egy jó része átírható ilyen formába, még ha ez elég körülményes is. Nem tudjuk azonban leírni, mi a kapcsolat 9_n és 9_{n+1} között. Ebből következően lesznek olyan esetek, ahol az átírás nem végezhető el: „A {3, 4, 5} halmaz számossága a halmaz egyik elemével egyenlő”. Ez egy értelmes és igaz állítás, ezen a nyelven mégsem formalizálható: a halmaz számosságaként fellépő 3 egygel magasabb szinten szerepel, mint a halmaz elemeként szereplő 3.

Lehetetlen továbbá a tárgyak megszámlálása is a hétköznapi értelemben, mivel nem jól formált az a mondat, hogy „Neróig a római császárok száma ugyanannyi, mint a 6-nál kisebb számok száma”. E problémák megoldására vezet be Heck új rendszerét, amit *két osztályú fregei aritmetikának* (2FA) nevez el. Ebben csupán két osztály van: az egyszerű objektumoké és a számoké. A számok számai ugyanabba az osztályba tartoznak, mint maguk a számok. Ebben a nyelvben három változata van a Hume-elvnek: először is a szokásos, amely két, egyszerű objektumokon értelmezett predikátum számosságának azonosságát rögzíti. Van továbbá az, amely két, számosságokon értelmezett predikátum számosságának azonosságáról szól, s végül amely egy számosságokon és egy egyszerű objektumokon értelmezett predikátum számosságának egyenlőségét rögzíti. Értelemszerűen mindegyik a kölcsönösen egyértelmű megfeleltetést használja. Ebben a rendszerben megoldódnak a fenti problémák, és az aritmetika szokásos axiómái levezethetők lesznek.

E gondolatmenetet továbbvivendő, Heck kiterjeszti azt tetszőleges dolgok számlálására. Javaslatára szerint semmi akadálya annak, hogy fogalmakat vagy relációkat is számolni tudjunk. A Hume-elv további változatait kell felhasználnunk, amelyekkel bármely két különböző típusú dolog fölötti predikátum számosságának azonossága leírható (pl. függvények és számok számának azonossága). A Hume-elv egy általános séma lenne, melynek alapján ilyen szabályokat képezhetünk.

Carnap számára egy ilyen meghatározás valószínűleg kielégítő lett volna: megoldja azt a problémát, hogy a számolás kategóriákon átívelő módon alkalmazható. Frege szempontjából azonban Heck utóbbi kitétele feleslegesnek tűnik, s ez egy lényeges pontra mutat rá. Az V. axióma ugyanis éppen arról szól, hogy a fogalmak és a relációk is tárgyként kezelhetők, és ekkor a leírt 2FA rendszerben már meg tudjuk számolni őket. Félrevezető tehát az a kép, amelyet Heck próbál adni az egyszerű objektumokról, miszerint ezek valamilyen konkrét, tapasztalatban adott tárgyak lennének. Nemcsak egyes emberek szerepelnek ugyanis közöttük, hanem az „x ember” fogalomterjedelme is, az igaz és hamis igazságértékek, és még megszámlálhatatlan sok minden.

A Russell-paradoxon miatt természetesen nem tartható konzisztensen az az álláspont, hogy minden fogalom tárgyasítható. Így nem is számolhatunk meg minden fogalmat tárgyként; de ha Frege naiv halmazelmélete helyett pl. a

Zermelo–Fraenkel-féle halmazelméletet fogadjuk el, akkor mondhatjuk azt, hogy minden „értelmes” fogalom tárgyasítható, csak az olyanok nem, mint hogy „ $x \notin x$ ”. Tehát ha megmaradunk az egyszerű tárgyak és számok számlálásánál, akkor nem veszíthetünk semmi lényegeset, ezért elegendő az „egyszerű” objektumok és a számok két osztályát megtartani.

Következésképpen, ha olyan szűk értelemben gondolunk az „egyszerű” objektumokra, ahogyan Heck, mint térben és időben megjelenő individuális dolgokra, akkor talán nem jelent nagy gondot a számok és a dolgok egymástól való elhatárolása. Ekkor azonban adósok maradunk egy teljes típuselmélet kidolgozásával, amely megmagyarázza, mik azok az első-, másod-, sokadrendű fogalmak, relációk, mi ezek viszonya egymáshoz, és amely mindegyiken külön értelmezi a számolás fogalmát. Ez leginkább a Russell- és Whitehead-féle típuselméletnek lenne egy olyan módosítása, ahol a számok egy önálló típust alkotnak. Egy ilyen megközelítés előnye lenne, hogy nem kell feltennünk a tárgyak végtelen számáról szóló axiómát, mint Russelléknek kellett, ugyanis maguk a számok is számlálhatóak lesznek.

Akár alkalmazható ez a szemlélet a típuselméletre, akár nem, semmiképpen sem tekinthető Fregeánus megoldásnak. Frege számára az objektumok között *minden* szerepel, a szó lehető legtágabb értelmében – sőt, kifejezetten tág értelmében. Nevezhetjük mindezeket „egyszerű” objektumoknak – ekkor azonban a számok valahogyan az egész világon kívül álló dolgok lesznek: nem definiálhatók valamilyen fogalom terjedelmeként.

Heck azért, hogy a létezők egy új osztályát definiálja, Fregei értelemben kreatív definíciót ad. Mint megjegyzi, ha a 2FA rendszerből egyszerűen kihagyunk az egyszerű objektumokra való hivatkozásokat, akkor a számok osztályát kapnánk, a hozzá tartozó, számokon értelmezett fogalmak terjedelmének azonos számosságát leíró Hume-elvvel. Ebből le tudjuk vezetni az aritmetika összes axiómáját. Mégis, Fregei értelemben egy ilyen feltevés éppen olyan megalapozott, mint ha magukat a Peano-axiómákat tételeznénk fel. Nem a megengedett, névadásos értelemben vett definíció ez, hanem bizonyos követelmények felállítása, melyek kielégíthetőségére éppúgy nincs garanciánk, mint a Peano-axiómák esetén.

Végül, ha valaki Heck nyomdokain mégis egy típuselméleti felépítés mellett döntene, marad legalább egy olyan kérdés, amely valószínűleg igen komoly nehézséget okozna rendszere kidolgozása során. Mit jelent pontosan a 2 szám a 2FA-ban, abban az állításban, hogy „az alapvető objektumok és a számok két különböző osztályba tartoznak”? Ezt nem tudjuk megmagyarázni sem mint egyszerű objektumok számát, sem mint számok számát, sem mint valamilyen egyszerű fogalom terjedelmét.

5. Strukturalista válasz

Amint a 2. részben láttuk, a számok matematikai meghatározása az, hogy bizonyos halmazokkal azonosítjuk őket. Úgy tűnhet azonban, hogy ezzel a meghatározással túllőttünk a célon: olyan speciális tulajdonságokat aggatunk a számokra, amelyek számfogalmunkból nem következnek.

Benacerraf ennek illusztrálására az alábbi mesét hozza.³⁶ Képzjük el, hogy két kisgyerek, Ernie és Johnny felvilágosult szellemű apjuktól halmazelméleti alapokra építve sajátítják el a természetes számok fogalmát. Ernie úgy, ahogyan a neumann definícióban, Johnny viszont³⁷ az alábbi halmzsorozatot azonosítja a 0, 1, 2, 3, ... számokkal:

$\emptyset, \{\emptyset\}, \{\{\emptyset\}\}, \dots$

Mindkét rendszer kielégíti a Peano-axiómákat, s a Hume-elv segítségével alkalmasak a számlálásra. Teljes egyetértésben tudják hát művelni az aritmetikát, mígnem összevesznek azon a kérdésen, hogy a 3 eleme-e a 17-nek. Ernie rendszerében ez igaz, hiszen minden szám a nála kisebbek halmaza, Johnny rendszerében azonban minden szám a nála eggyel kisebből álló egyelemű halmaz, tehát a 17 egyetlen eleme a 16.

Azért érezzük ezt problémásnak, mert nem „bizonyos axiómákat kielégítő objektumokról”, hanem kifejezetten *a számokról* szeretnénk beszélni. A hibát Benacerraf szerint ott követjük el, hogy többet várunk el a számoktól, mint amennyi elvárható. Olyan kérdéseket tehetünk fel velük kapcsolatban, amelyek rákövetkezéssel, összeadással és szorzással kapcsolatosak, mert egy olyan struktúrában értelmeztük őket, ahol ezek a műveletek értelmesek. Durva hasonlattal élve, azt megkérdezni, hogy „ $3 \in 17?$ ”, ahhoz hasonló, mint ha arra lennénk kíváncsiak, hogy az egyenes kék-e vagy fekete, mivel láttunk már kék, illetve fekete tollal húzott egyenest is. Az, hogy a számok valamilyen objektumok, nem jelenti azt, hogy bizonyos konkrét halmazoknak kellene lenniük, hanem csupán annyit, hogy bizonyos tulajdonságokat várunk el tőlük – és számfogalomnak azt nevezük, ami mindezekben közös. Ha csupán olyan kérdéseket teszünk fel, amelyek az aritmetika nyelvén vannak megfogalmazva, úgy mindkét kisgyerek ugyanazokat a válaszokat fogja adni. A két modell ugyanis izomorf: elemeik között tudunk olyan kölcsönösen egyértelmű megfeleltetést teremteni, melyben x rákövetkezőjének képe az x képének rákövetkezője. A két modellben emiatt ugyanazok az állítások lesznek igazak.

McLarty³⁸ arra mutat rá, hogy a számok struktúráként való értelmezéséhez van a halmazelméletnél szerencsésebb keret is: a kategóriaelmélet. A kategóriaelmélet nyelvén úgy adható meg a számfogalom, hogy még csak nem is eshetünk abba a kísértésbe, hogy feltegyük a „ $3 \in 17?$ ” kérdést. Ezt még csak megfogalmazni sem lehet: a kategóriaelméletben két, azonos tulajdonságokkal rendelkező struktúrát elvileg sem tudunk megkülönböztetni. Egyértelműen létezik tehát egy struktúra, amit természetes számoknak nevezhetünk.

Míndez a Julius Caesar-problémára a következő választ adja: a 0 azonos is lehet Caesarral, de nem is, illetve vehetjük úgy is, hogy a kérdés értelmetlen. Bármilyen objektumokat nevezhetünk számoknak, amennyiben kielégítik az aritmetika axiómáit. Dönthetünk úgy, hogy van valamilyen kitüntetett interp-

³⁶ Lásd Benacerraf: i. m.

³⁷ Ernst Zermelo nyomán.

³⁸ Lásd McLarty, Colin: Miért ne lehetnének a számok azok, amiknek lenniük kell? In Csaba Ferenc (szerk.): *A matematika filozófiája a 21. század küszöbén*. Id. kiad. 197-218.

retációnk, s úgy is, hogy nincsen. Összesen annyit kell szem előtt tartanunk, hogy csak olyan tulajdonságairól beszéljünk a számoknak, amelyek aritmetikailag relevánsak – és ne tulajdonítsunk jelentőséget annak a kérdésnek, hogy 0 és Julius Caesar különböznek-e.

Dummett erős ellenérzéssel viseltetik a strukturalizmussal szemben. Mint írja, hamis elképzelés, hogy a számoknak csak a strukturális tulajdonságai számíthatnak.³⁹ A 3 számra nézve szerinte nem az a meghatározó, hogy miként viszonyul a többi számhoz, hanem valami ennél sokkal alapvetőbb: méghozzá az, hogy számosságként gondolunk rá – a három elemű halmazoknak éppen 3 eleme van. Dummett ezzel amellet érvel, hogy a számokat számosságként, a Hume-elvből kiindulva kellene bevezetni.

Dummett ellenvetése Benacerraf nézőpontjából irreleváns. Ernie és Johnny ugyanis megtanulták azt is, hogy a számok miként alkalmazhatók a számlálásra, méghozzá a Hume-elv alapján: úgy állapítjuk meg, hogy egy halmaz k elemű, hogy kölcsönösen egyértelmű megfeleltetésbe állítható a 0, 1, 2, ..., $k-1$ számokkal. Mindez a konkrét definíciótól függetlenül, már a strukturális tulajdonságokból következik.

A Hume-elvnek ugyanakkor valóban prioritása van az aritmetikai axiómákkal szemben. Ez utóbbiak levezethetők belőle; ugyanakkor segítségével a számosságok azonosságát közvetlenül, a számok ismerete nélkül is megragadhatjuk. Ernie és Johnny azt, hogy ugyanannyi ló és lovas van egy felvonuláson, úgy tudja megállapítani, hogy egyenként megszámlolja a lovakat, majd a lovasokat, és megállapítja, hogy e két szám egyenlő. A Hume-elv alapján ezt már onnan is megállapíthatják, hogy minden lovon egy lovas ül.

Ez azonban nem érinti a strukturalizmus gondolatmenetének lényegét. Ha az aritmetika axiómái helyett a Hume-elvet tekintjük kiindulópontnak, akkor is érvényes marad ugyanaz a gondolatmenet: eszerint olyan tetszőleges struktúrát vehetünk számoknak, amely kielégíti a Hume-elvet; és minden olyan kérdést értelmetlennek tekintünk, amely a számoknak a Hume-elvből nem levezethető tulajdonságaira kérdez rá. Frege számára természetesen ez a megoldás elfogadhatatlan lett volna: mégiscsak zavaró, hogy „az 1” helyébe egy meghatározatlan, lerögzítetlen struktúraelem kerül, ami lehet akár Augustín de Veida vagy a kén.

6. Néhány szó a szemléletről

Logicista programjának kudarca után, élete utolsó éveiben Frege visszatér ahhoz az elképzeléshez, amelyet a *Grundlagen*-ben elvetett: az aritmetikának valamilyen módon a szemléletre kell alapozódnia.⁴⁰ Kant és Husserl nyomdokain a matematika szemléletre való alapozását rengeteg irányból közelítették; az ehhez kapcsolódó alapgondolatok, fogalmak, problémák bemutatását és elemzését

³⁹ Dummett: i. m. 53.

⁴⁰ Kicsit bővebben tárgyalva lásd Frege: *Logikai vizsgálódások*. Id. kiad. 189. Frege itt a geometriai szemléletre gondol, elképzeléseit nem fejti ki részletesen, és ebben

ebben a dolgozatban még csak vázlatosan sem kíséreljük meg. Egyetlen gondolat erejéig, az aritmetikára való vonatkozásában szeretnénk érinteni ezt a kérdéskört.

Kant transzcendentális idealizmusának alapgondolata, hogy a fizikai tárgyak nem közvetlenül, hanem az érzéki szemléletben adottak számunkra. Nem lehet tudásunk arról, milyenek ők valójában, sőt, létezésükről sincs kielégítő bizonyítékunk.⁴¹ Amikor az ész a lehetséges tapasztalat határait átlépve a magukban való dolgokról próbál tudást nyerni, óhatatlanul ellentmondásba kerül önmagával. Az ész használatát éppen ezért a lehetséges tapasztalat határai közé kell szorítani, ezen túllépő fogalmai üresek.

Hogyan lehetnek számunkra adottak olyan absztrakt objektumok, mint a számok? Frege azt a választ szeretné adni, hogy a lehetséges tapasztalattól függetlenül: azonban nem túllépve rajta, hanem megelőzve azt – tisztán logikai objektumokként. Frege kudarca arra mutat rá, hogy ez nem tehető meg. A legvégső pont, ameddig a számok elemzése során jutottunk, a Hume-elv volt. A Julius Caesar-probléma arra sarkallt minket, hogy közelebbi tudást szerezzünk a számokról. Az ilyen kísérletek azonban rendre kudarcba fulladtak – nem arra utal-e ez vajon, hogy a kérdés teljesen értelmetlen?

Ha nem tudjuk a számokat valamilyen közvetlen módon megragadni, akkor valamilyen szemléletben kell hogy adottak legyenek. Nem kívánunk állást foglalni abban a kérdésben, hogy ez a szemlélet valamelyik kanti tiszta érzéki szemlélet lenne-e, vagy pedig absztrakt természetű. Csupán egy fontos vonását szeretnénk kiemelni: e szemléletnek a Hume-elv alapvető tulajdonsága kell hogy legyen.⁴² Csak azt és annyiban tudhatjuk a számokról, ami a Hume-elvből adódik – úgy áll tehát köztünk és a számok között a Hume-elv, ahogy a magánvaló dolog között és köztünk az érzéki szemlélet. Ezen túlmenően nem lehet róluk semmi tudásunk – Gödel nemteljességi tétele szerint még a létezésük sem bizonyítható logikai alapon. A számok strukturalista értelmezésének ilyen transzcendentális idealista felfogásában a Julius Caesar-probléma a legfőbb antinómia szerepét töltené be.⁴³

nincsenek is követői. Minket azonban most általában fog érdekelni a számok és a szemlélet viszonya.

⁴¹ *A tiszta ész kritikája* hoz ilyen bizonyítékot „Az idealizmus cáfolata” című részben; e bizonyítás azonban legalábbis problematikus.

⁴² Miért éppen a Hume-elv, s miért nem inkább a Peano-axiómák? Erre az előző rész végén próbáltunk választ adni: a Peano-axiómák levezethetők a Hume-elvre támaszkodva, ugyanakkor, ha a Peano-axiómákkal bevezetett számokkal számlálni szeretnénk, szükség van a Hume-elvre is.

⁴³ Szeretnék köszönetet mondani Csaba Ferencnek, aki ötleteivel és észrevételeivel segítette e dolgozat elkészülését.

Ambrus Gergely - a Miskolci Egyetem Filozófia Tanszékének docense. Tanulmányait az ELTE filozófia, esztétika és fizika szakain végezte, PhD fokozatát az ELTE filozófia doktori iskolájában szerezte 2001-ben. Fő érdeklődési köre a kortárs analitikus elmefilozófia: az intencionalitás, a tudatosság, az észlelés, illetve az „én” fogalma körüli mai viták, valamint ezek filozófiatörténeti előzményei. Foglalkozik továbbá nyelvfilozófiával és metafizikával, valamint az analitikus filozófia történetével, elsősorban a korai analitikus filozófiával és a Bécsi Körrel.

Bács Gábor (1970) - tanársegéd a Pécsi Tudományegyetem Illyés Gyula Főiskolai Karán. Fontosabb tanulmányai: *Natural Kinds, Identity and Composition - A Reply to Arthur Collins* (2001); *Az azonosság filozófiai problémái - általános áttekintés* (2002); *Jó-e a nyitott kérdés érv?* (2003); *Theories of Possible Worlds* (2003).

Bárány Tibor (1979) - 2004-ben végzett az ELTE Bölcsészettudományi Karán filozófia, valamint magyar nyelv és irodalom szakon. Jelenleg állami ösztöndíjas PhD-hallgató az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktoriskolájában az Analitikus filozófia alprogramon. 2003 és 2004 között az Erasmus Kollégium hallgatója. A *Szabad Vátozók* (www.szv.hu) internetes folyóirat szerkesztője. Rendszeresen jelennek meg rövidkritikái az *Élet és Irodalomban*, a *Népszabadságban* és a *Kritikában*, hosszabb recenziói, tanulmányai a *Jelenkorban*, a *BUKSZban* és az *Irodalomtörténetben*. Kutatási területei: nyelvfilozófia (jelentésemleletek, fikcióelméletek), analitikus művészetfilozófia.

Boda Mihály - az ELTE BTK-n végzett filozófiát, PhD. Az ELTE Filozófia szakán doktoranduszként metafizika szemináriumot tart (az érzéki tapasztalat metafizikája, a tárgyak azonossága) és az ELTE Jogi karán általános filozófiát (érzékelés, jelentés, test-lélek probléma) tanít.

Chalmers, David J. - az Australian National University filozófia-professzora és a Centre for Consciousness igazgatója. Főbb kutatási területei: elmefilozófia, illetve a filozófia és a kognitív tudományok ehhez kapcsolódó területei. Főbb publikációi: *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (1996); *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* (2002).

Clark, Andy - 2004-től a University of Edinburgh logika- és metafizika-professzora. Ezt megelőzően a Glasgow-i, Sussex-i, Washingtoni Egyetemeken tanított, illetve az ez utóbbi intézmény keretén belül működő Filozófia - Idegtudomány - Pszichológia program igazgatója volt. Kutatási területei: elmefilozófia, mesterséges intelligencia. Főbb publikációi: *Microcognition: Philosophy, Cognitive Science and Parallel Distributed Processing* (1989); *Associative Engines: Connectionism, Concepts and Representational Change* (1993); *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again* (1997); *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies and the Future of Human Intelligence* (2003); *Mindware: An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science* (2001).

Demeter Tamás (1975) – az MTA Filozófiai Kutatóintézetének tudományos főmunkatársa, a Miskolci Egyetem adjunktusa. Kutatási területei az elmefilozófia és a brit empirizmus története. Főbb publikációi: *Az eszmék tipográfiája* (2002); *Essays on Wittgenstein and Austrian Philosophy* (2004).

Eszes Boldizsár (1973) – bölcsésztanulmányait 1992-ben kezdte a Miskolci Egyetem filozófia szakán. 1993 és 1999 között elvégezte az ELTE BTK filozófia szakát, 1994 és 2001 között pedig az elméleti nyelvészet szakot. Filozófia szakos szakdolgozatának címe: *Jelentélméletek az analitikus filozófiában*. Jelenleg az ELTE Nyelvtudományi Doktori Iskola hallgatója, kutatási területe az eseményszemantika és a modalitás.

Forrai Gábor (1962) – 1985-ben végzett az ELTE filozófia-angol szakán, 1993-ban szerzett doktori fokozatot a University of Notre Dame-en, 2003 óta az MTA doktora. Jelenleg tanszékvezető egyetemi tanár a Miskolci Egyetem filozófiatörténet tanszékén. Számos tanulmánya jelent meg itthon és külföldön a kortárs tudományfilozófia, nyelvfilozófia és ismeretelmélet kérdéseiről. Legfontosabb könyvei: *Rudolf Carnap* (1984); *Tudományfilozófia* (szerk.; társszerkesztő: Szegedi Péter; 1998); *Reference, Truth and Conceptual Schemes* (2001); *Mikor igazolt egy hit?* (szerk.; 2002); *Intentionality: Past and Future* (szerk.; társszerkesztő: Kampis György; megjelenés alatt).

Hurley, Susan L. (1954) – 1994-től a University of Warwick filozófia-professzora. Kutatási területei: a pszichológia filozófiája, idegtudomány, kognitív tudomány és elmefilozófia, a kognitív és a társadalomtudományok közötti kapcsolatok, a döntésemélet alapjai, a tudatosság kérdése. Fontosabb publikációi: *Natural Reasons: Personality and Polity* (1989); *Consciousness in Action* (1998); *Justice, Luck and Knowledge* (2003); valamint a Nick Chatterrel közösen szerkesztett *Perspectives on Imitation: from Neuroscience to Social Science* (2005).

Kelemen János (1943) – filozófus és italianista, az ELTE BTK Filozófia Intézetének igazgatója, a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagja. Fontosabb művei: *A nyelvfilozófia kérdései Descartes-tól Rousseau-ig* (1977); *George Edward Moore* (1984); *Nyelv és történetiség a német klasszikus filozófiában* (1990); *Profili ungheresi e altri saggi* (1994); *Idealismo e storicismo nell'opera di Benedetto Croce* (1995); *Olasz hermeneutika Crocétól Ecóig* (1998); *Az ész képe és tette. A történeti megismerés idealista elméletei* (2000); (Farkas Katalinnal) *Nyelvfilozófia* (2002); *A filozófus Dante. Művészet- és nyelvelméleti expedíciók* (2002).

Márton Miklós (1973) – 1997-ben végzett az ELTE Állam- és Jogtudományi Karán, majd 2001-ben filozófiai diplomát szerzett az ELTE Bölcsészettudományi Karán. 1998 és 2001 között az ELTE ÁJK Jogtudományi Doktori Iskola hallgatója, 2003-tól pedig az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola analitikus filozófia alprogramjának ösztöndíjasa. 2001-től tanársegéd az ELTE ÁJK Filozófiai Tanszékén.

Méder Zsombor (1984) – az ELTE harmadéves filozófia szakos, ill. a Budapesti Corvinus Egyetem elsőéves gazdaságmatematika szakos hallgatója. Analitikus filozófiával és gazdaságfilozófiával foglalkozik.

Miklósi Zoltán – az ELTE Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa, politikaelméletet tanít az ELTE filozófia tanszékén és a Közép-Európai Egyetem (CEU) Nationalism Studies Programján. Doktori értekezését 2005-ben védte meg, a disszertáció témája az erényetika kritikája, a gyakorlati értelem és a felelősség egy koncepciójának vázolója volt. Szakterülete a politikai filozófia és az etika, jelenlegi kutatási területébe tartoznak a politikai kötelezettség, az igazságosság elmélete, a speciális kötelezettségek problémái, illetve ezek összefüggései. Eddigi publikációi az említett területeken kívül a politikai cselekvés elmélete, a magyar alkotmányozás sajátosságai, az emberi jogok és a terrorizmus elleni védekezés témáiban születtek.

Pöntör Jenő (1975) – 2003-ban végzett az ELTE Bölcsészettudományi Karán. 2004-től az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktoriskola hallgatója. Kutatási területe: ismeretelméleti, metafizikai és elmefilozófiai problémák a kortárs analitikus filozófia körében.

Simonyi András (1971) – 1998-ban végzett az ELTE filozófia szakán, 2001-től a Közép-Európai Egyetem filozófia doktori iskolájának hallgatója. A 2003–2004-es akadémiai évet ösztöndíjasként az Oxfordi Egyetemen töltötte. 1999 óta megbízott előadóként rendszeresen oktat az Eötvös Loránd Tudományegyetemen.

Sz. Imre László (1971) – 1991-től az ELTE BTK filozófia, majd később elméleti nyelvészet szakos hallgatója. Filozófiából 1999-ben szerzett egyetemi diplomát. 2000-től 2003-ig az ELTE BTK Filozófia Intézet analitikus filozófiai doktori programjának ösztöndíjas hallgatója volt. E program keretében folytatta tovább Ludwig Wittgenstein filozófiájához kapcsolódó tanulmányait.

Tózsér János (1970) – PhD, tudományos munkatárs az ELTE MTA-TKI Nyelvfilozófiai Kutatócsoportjában. Fő érdeklődési területei: metafizika, elmefilozófia, észlelés- és ismeretelmélet.

Végh László (1981) – 2004-ben végzett az ELTE matematika szakán; ugyanott végzi doktori tanulmányait kombinatorikus optimalizálásból, illetve ugyanott negyedéves filozófia szakos hallgató.

Zvolenszky Zsófia (1974) – az MTA–ELTE Nyelvfilozófiai Kutatócsoportjának tudományos segédmunkatársa. A New York University filozófia tanszékének doktorandusa. A határozott leírások mellett ír még Kripkéről és a tulajdonnevek jelentéséről, valamint a modalitás fogalmával kapcsolatos filozófiai, logikai és formális szemantikai kérdésekről.

Abstracts

kellék 27-28

David J. Chalmers: The Puzzle of Conscious Experience

See *Scientific American*, Dec. 1995, 62-68.

Susan L. Hurley: The Reappearing Self

See Hurley: Introduction: The Reappearing Self. In Susan L. Hurley: *Consciousness in Action*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1998, 1-24.

Andy Clark: I am John's Brain

See *Journal of Consciousness Studies*, 2/1995, 144-148.

Boldizsár Eszes – János Tőzsér:
What is Analytic Philosophy?

In their introductory essay, the authors first survey the history of analytic philosophy from the beginnings to the present, dividing it into three phases. The first phase includes the early Russell, the early Wittgenstein and Logical Positivism, the second one the ordinary language philosophy, while the third one, the period from the 50's to present-day developments includes naturalism in the philosophy of mind, Quine's rejection of the analytic-synthetic distinction and his naturalized epistemology and the revival of analytic metaphysics through Kripke.

In the second part of the essay, the authors consider some proposals to define analytic philosophy, and argue that although one cannot give an exact, comprehensive definition, its most distinctive characteristic is its problem-oriented approach to the big questions of philosophy, in contrast to the so-called continental tradition.

Gergely Ambrus: *Weltanschauung* and Theories of Perception in the History of Analytic Philosophy

The paper provides a large-scale typology of some major theories of perception in 20th century analytic philosophy and a description of how these theories are connected with a general metaphysical issue, the mind-world relation. It divides into two parts. In the first, "given-based" theories of perceptions, which hold that phenomenal experience plays a fundamental role in perception and is

ontologically basic, and adjoining views of the mind-world relation are considered, which were dominant in the first half of the century. In the second, some alternatives to the given-based approaches are presented, namely naturalist and therapeutic approaches, which were prominent in the second half of the century. They comprise, on the one hand, some materialist theories of perception, which take physical entities to be basic (identity, supervenience and eliminativist views), and naturalist dualism, which holds that physical entities and experience are ontologically on a par; on the other, some important “therapeutic” approaches (i.e. semantic, pragmatic, and conceptualist therapies for the problem of mind-world nexus), with a focus on McDowell’s conceptualist views.

Gábor Forrai: A Dialogue on Belief and Intentionality

The paper is a dialogue between Dan (standing for Daniel Dennett) and Jed (standing for a mixture of Jerry Fodor, Ned Block and Fred Dretske), which explores the relation between two very different approaches to the naturalistic treatment of intentionality and mental content. It begins with Jed’s argument for a reductionist and strongly realist view, which is then challenged by Dan on various points. It emerges from the discussion what reasons Dennett has for disagreeing with the mainstream approach and also why his own position is difficult to pin down.

Tamás Demeter: Philosophical Debates on Folk Psychology

In this survey article I introduce some theories of folk psychology and point out some of their problems. I group them into two main camps, i.e. into classical Humean and non-Humean versions, depending on their attitude towards the nature and function of mental states ascribed by our folk psychological practice. The main questions discussed here are mainly about the account they give of the meaning of folk psychological terms and of the function and practice of mental ascription.

András Simonyi: Conceivability Arguments for Dualism

One of the characteristic features of Descartes’s philosophical system is its ontologically dualist picture of human beings: the human mind and body are totally distinct substances, whose connection is limited to a rather mysterious causal interaction taking place in the pineal gland of the brain. Descartes’ most famous argument for his thesis about the “real distinction” between mind and body, the so called “epistemological” or “conceivability” argument, shows a remarkable similarity to those arguments which were recently advanced by the modern supporters of dualism. Both Descartes and some leading neo-dualists, most notably D. Chalmers claim that the conceivability of certain situations

guarantees its (metaphysical) possibility, and on the basis of this metaphysical thesis they try to draw dualist ontological conclusions which are supposedly valid in our *actual* world. In spite of the obvious resemblance, Chalmers suggests that while the formulation given by Descartes is not sound, his line avoids the problems of the original version, partly because it is based on a more penetrating, “two-dimensional” analysis of the semantics of modal statements. The aim of this paper is to examine shortly this claim on the basis of a reconstruction and comparison of the original and the new “Cartesian” arguments.

Mihály Boda: Challenges against Intentional Theory of Perception

One of the most important theories of perception is intentionalism. According to intentionalism to explain perception we need not to ask what ontological status the *object* of perception has, as naive realism and idea theory do, but we have to give account of the *structure* of perception. Thus, a state of perception is a kind of mental state having two essential properties. The first property is that perception is conceptual, which means that we always can give description of perception. The second property is that perception is representational, which means that perception always has object (whether physical or mental or something else) or in other words: perception is always *about* something. In recent years intentionalism was attacked regarding these two properties. On one hand qualia realism claims that perception is partly non-representational, on the other, non-conceptual theory claims that perception is not wholly conceptual. In my paper I first introduce intentionalism, then I examine arguments against intentionalism. Finally I draw the conclusion that intentionalism - in its original version - is not maintainable, and I offer a theory, phenomenal constitutionalism, on the basis of which we can re-think intentionalism.

András Bács: Possible Worlds

Reasons are given why the metaphysical concept of a possible world due to Leibniz was side-lined for a long time, and why there is renewed interest in it in current analytic philosophy. The paper then offers a brief overview of the current debate in analytic philosophy about the existence and nature of possible worlds, with some of the major positions and arguments backing them presented.

Miklós Márton: Problems of Reference

In this paper I make a survey of the main accounts of reference in the 20th century. During this I concentrated mainly on the two syntactically simple linguistic devices, namely names and indexical terms, by which we can refer to individual objects in the world. According to my interpretation, the difference

amongst the treated accounts can be grasped in the terms of two intuitively equally plausible criteria of the relation between a linguistic utterance and the thought manifested in it. The first one, which Gareth Evans called “Russell’s Principle”, holds that we must know what we say, so the thought expressed by a sentence have intrinsic relation to the object it is about. The second one, which is called externalism, conversely holds that to answer the question what our linguistically expressed thoughts are about, we must consider the world and the other speakers around us, and consequently it is possible to err in the content of our thoughts. I am arguing in the paper that the more an account match one of the two demand, the less plausibility it have from the point of view of the other.

Zsófia Zvolenszky: Russell’s Firm Theory of Definite Descriptions

According to Russell, definite descriptions are quantified expressions. Following Strawson’s lead, others think that at least some definite descriptions are referential. The primary suspects are incomplete descriptions like “the pug”, which do not pick out a unique entity but can nevertheless be part of true utterances as in “the pug is asleep”, uttered with a single sleeping pug in view. This is easily captured if we treat “the pug” as referring to the conversationally salient pug. By contrast, Russell’s theory (in its basic form at least) equates such utterances to “exactly one pug exists and it is asleep”, which is false because the world contains several pugs. This paper argues that incomplete descriptions in fact strengthen the case for Russell’s theory for two reasons. First, the referential alternative is far too limited to provide a genuine remedy for the problems posed by incomplete descriptions. Second, there is an overwhelmingly plausible way to deflect a popular argument that the similarity between incomplete descriptions and complex demonstratives like “that pug” calls for a referential treatment for both.

János Kelemen: A Short Outline of the History of Analytical Philosophy of History

The essay gives a short outline of analytical philosophy of history from Hempel’s classical essay (*The Function of General Laws in History*, 1942) to Danto’s *The Decline and Fall of the Analytical Philosophy of History* of 1995, and draws the conclusion that, in spite of the fact that in the last years there is little novelty in this field, the problems raised by the analytical philosophy of history are still worthy of being explored.

Jenő Pöntör: Skepticism and Externalism

Skepticism is the central problem for epistemology. The skeptic’s view is that we can’t know anything, or we can’t know anything about some specific topic. In this paper first I sketch the problem, then present epistemic externalism a popular way in contemporary analytic philosophy intended to solve it.

Tibor Bárány: Works of Art and Mere Real Things
Arthur C. Danto and the Analytical Philosophy of Art

My paper is devoted to an exposition of Arthur C. Danto's philosophy of art. In *The Transfiguration of the Commonplace* Danto is seeking for and trying to capture the essential nature of art. Danto's well-known thought-experiment based on indiscernible works of art and mere real things proves: the distinguishing characteristics of art are not something that can be detected perceptually, so the correct definition of artwork cannot contain perceptual properties. In my paper I examine both Danto's theory of art focusing on non-manifest, non-perceptual properties of artworks and the most important rivals of Danto's theory: the wittgensteinian view of art (the essence of art is not definable, art is an open concept), the institutional theory of art, the theory of aesthetic distance, the affective theory of art, and last but not least the theory which has the most famous intellectual career in the history of philosophy, the mimetic theory of art.

Zoltán Miklósi: Political Obligations:
the Problem of Particularity

The paper proposes a specific account of political obligation. It starts with discussing the criteria that any successful theory of political obligation must satisfy. Then it proceeds to present the three most important contemporary theories of political obligation, and discusses their respective strengths and weaknesses in terms of the criteria stated in the introduction. It singles out the so-called natural duty account, which the author considers to be superior to its rivals, and examines how this theory may deal with the difficulty – the so-called particularity requirement – that is generally assumed to be the major weakness of theories of this sort. Finally, it proposes an argumentative strategy with which the natural duty theory of political obligation can successfully deflect the particularity difficulty.

László Sz. Imre: Ferenc Huoranszki's
Analytical Metaphysics

In my essay I review Ferenc Huoranszki's book *Modern metafizika* (Osiris Kiadó, Budapest, 2001). I list here shortly the points of the book I criticize in detail in my essay.

1. According to Huoranszki the logical empiricists hold that metaphysical statements are meaningless because they are not verifiable empirically. I think that it is not what they really meant. 2. He suggests that the modern metaphysics originated with the criticism of logical empiricism. I think that it did with the modal logic. 3. His presentation of the realist's criteria to differentiate between laws of nature and accidental generalizations has a gap. 4. I argue that Reichenbach's example does not work against the logical empiricists' concep-

tion of laws. 5. Huoranszki uses ambiguously the words “law” and “support”. 6. His account of the realist theory of the laws of nature is circular. 7. It is not clear what he means by “causal connection” in his argument against Hume’s theory of causal connection. 8. His analysis of historical contrafactual statements is unconvincing. 9. He accepts some theses of Lewis’s theory of causality he rejected in his criticism of Hume’s theory. 10. I criticize his proof of the existence of possible worlds on the basis of the existence of the laws of nature. 11. His argument against set nominalism is incompatible with his points about vague identity of objects. 12. I criticize his reconstruction of Gibbard’s arguments of contingent identity.

Zsombor Méder: Adequate Words and the Things
– the Analytical Language of John Wilkins

This paper focuses on John Wilkins’ *Essay Toward a Real Character and a Philosophical Language*. Following Foucault’s *The Order of Things*, I attempt to outline the mid-seventeenth century milieu from which Wilkins’ plan to construct a universal language emerged. I try to show that the principal achievements of the *Essay* are contained in the Tables, “containing a regular enumeration and description of all [...] things and notions”. The paper concludes that the philosophical intuition according to which such a systematization is possible and desirable should probably be abandoned.

László Végh: Frege and the Julius Caesar-problem

The aim of Frege’s logicism was to define the natural numbers by giving a purely logical foundation – the main ideas were described in *Die Grundlagen der Arithmetik* in 1884, the precise and formal logical elaboration was given in *Die Grundgesetze der Arithmetik*. This magnificent work unfortunately proved to be inconsistent, as shown by Russell’s paradox. In this paper we consider a weaker definition proposed in the *Grundlagen*, which provides a consistent foundation of the arithmetic. However, this definition was not satisfactory for Frege, leaving open the following question: are number 0 and Julius Caesar the same? We analyze this problem and show why it really makes sense. The question turns out to be a cardinal difficulty concerning the concept of the numbers, showing the borders of definibility: logic is insufficient to ensure 0 and Julius Caesar to be different.

David J. Chalmers: Misterul experienței conștiente

Vezi David J. Chalmers: The Puzzle of Conscious Experience. *Scientific American*, Dec. 1995, 62-68.

Susan L. Hurley: Reaparitia Sinelui

Vezi Susan L. Hurley: Introduction: The Reappearing Self. In Susan L. Hurley: *Consciousness in Action*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1998, 1-24.

Andy Clark: Sunt creierul lui John

Vezi Andy Clark: I am John's Brain. *Journal of Consciousness Studies*, 2/1995, 144-148.

Boldizsár Eszes – János Tózsér:
Ce este filosofia analitică?

În studiul introductiv autorii trec în revistă istoria filosofiei analitice de la începuturi până în prezent, divizând-o în trei etape. Prima etapă include perioada timpurie a lui Russell, Wittgenstein și pozitivismul logic, a doua, filosofia limbajului obișnuit, în timp ce a treia - perioada din anii '50 până la progresele atinse în zilele noastre - naturalismul în filosofia minții, respingerea distincției analitic-sintetic de către Quine și epistemologia sa naturalizată precum și renașterea metafizicii analitice prin Kripke. În a doua parte a eseului autorii au în vedere unele propuneri pentru definirea filosofiei analitice și argumentează că, deși nu se poate defini exact și cuprinzător, caracteristica distinctivă a acesteia este abordarea orientată spre problematica marilor întrebări din filosofie în contrast cu așa-numita tradiție continentală.

Gergely Ambrus: *Weltanschauung* și teoriile percepției
în istoria filosofiei analitice

Lucrarea prezintă o vastă tipologie a unor teorii majore despre percepție în filosofia analitică din secolul 20 precum și o descriere a felului în care aceste teorii sunt conectate cu o temă metafizică generală, relația dintre intelect și lume. Cuprinde două părți. Prima parte ia în considerare teoriile percepției

propriu-zise, care susțin că experiența perceptivă joacă un rol de bază în percepție și este fundamentală din punct de vedere ontologic, precum și teoriile adiacente ale relației intelect-lume, care au fost dominante în prima jumătate a secolului. A doua parte prezintă alternative ale aspectelor propriu-zise, și anume aspecte naturaliste și terapeutice, care au fost proeminente în a doua jumătate a secolului. Ele cuprind, pe de o parte, unele teorii materialiste despre percepție, care consideră entitățile fizice fundamentale (identitatea, dependența și perspectiva eliminativistă) și dualismul naturalist, care susține că entitățile fizice și experiența sunt ontologic la fel de importante; pe de altă parte unele abordări „terapeutice” importante (de exemplu terapii semantice, pragmatice și conceptualiste privind problema relației complexe intelect-lume), cu accent pe cercetările conceptualiste ale lui McDowell.

Gábor Forrai: Dialog despre credință și intenționalitate

Studiul este un dialog între Dan (care îl reprezintă pe Daniel Dennett) și Jed (o combinație între Jerry Fodor, Ned Block și Fred Dretske), explorând relația dintre două abordări foarte diferite ale tratării naturaliste a intenționalității și conținutului mental. Debutează cu argumentul lui Jed pentru o viziune reducționistă și puternic realistă, ce este apoi contestată de Dan din diverse aspecte. Reiese din discuție care sunt motivele pentru care Dennett nu este de acord cu abordarea principală și de asemenea, din ce cauză poziția lui este greu de definit.

Tamás Demeter: Dezbateri filosofice despre psihologia populară

În acest studiu de cercetare prezentăm unele teorii ale psihologiei populare și punctăm câteva dintre problemele sale. Acestea sunt grupate în două secțiuni: în versiunile clasice ale lui Hume și în cele care nu aparțin lui Hume, depinzând în atitudinea lor de natura și funcția stărilor mentale atribuite de către practica noastră în psihologia populară. Principalele aspecte discutate aici se referă mai ales la descrierea pe care o oferă sensului termenilor psihologiei populare și la funcția și practica atribuirii mentale.

András Simonyi: Argumente dualiste bazate pe ceea ce poate fi gândit

Una dintre trăsăturile caracteristice ale sistemului filosofic al lui Descartes este înfățișarea ontologic dualistă a ființelor umane: mintea și trupul sunt două substanțe în totalitate distincte, legătura dintre ele fiind limitată la o interacțiune cauzală mai degrabă misterioasă, care are loc în glanda pineală a creierului. Argumentul cel mai cunoscut al lui Descartes referitor la această teză, așa numitul argument „epistemologic”, demonstrează o asemănare remarcabilă cu acele argumente recent avansate de către suporterii moderni ai dualismului.

Descartes, la fel ca alți însemnați neodualiști, în special D. Chalmers, pretinde că imaginabilitatea unor anumite situații garantează posibilitatea metafizică, iar pe baza acestei teze metafizice, ei încearcă să extragă concluzii ontologice dualiste care prin supoziție sunt valide în lumea actuală. În ciuda evidentei asemănări, Chalmers sugerează că, în timp ce formularea dată de Descartes nu este solidă, subiectul său evită problema versiunii originale, parțial pentru că se bazează pe o analiză bidimensională și mai profundă a semanticii declarațiilor modale. Scopul acestei lucrări este examinarea pe scurt a acestei pretenții pe baza reconstrucției și comparației noilor argumente carteziene cu cele originale.

Mihály Boda: Provocări contra teoriei intenționale a percepției

Una dintre cele mai importante teorii ale percepției este intenționalismul. Potrivit acestuia, pentru a explica percepția nu este nevoie să întrebăm ce statut ontologic are obiectul percepției, ca în cazul realismului naiv și al teoriei ideatice, dar trebuie să luăm în considerare structura percepției. Astfel, starea de percepție este un fel de stare mentală având două proprietăți esențiale. Prima: percepția este conceptuală, ceea ce înseamnă că o putem descrie întotdeauna. A doua: percepția este reprezentatională, adică are de fiecare dată obiect (mental, fizic sau altceva), cu alte cuvinte este mereu despre ceva. În ultimii ani, intenționalismul a fost atacat în privința acestor două proprietăți. Pe de o parte realismul universal pretinde că percepția este în parte non-reprezentatională, pe de altă parte, teoria non-conceptuală susține că percepția nu este în întregime conceptuală. În lucrarea de față prezentăm intenționalismul, apoi examinăm argumentele contra intenționalismului. În final concluzionăm că intenționalismul în versiunea sa originală, nu se poate susține și oferim o teorie, constituționalismul perceptiv, pe baza căreia putem regândi intenționalismul.

Gábor Bács: Lumi posibile

Motivăm în această lucrare de ce conceptul metafizic al unei lumi posibile, datorat lui Leibniz, a fost exclus timp îndelungat și de ce a stârnit din nou interesul în filosofia analitică actuală. Lucrarea oferă apoi o privire de ansamblu asupra dezbaterii actuale din filosofia analitică despre existența și natura lumilor posibile, susținută fiind de principalele atitudini și argumente.

Miklós Márton: Problemele referinței

În această lucrare cercetăm principalele relații ale referinței în secolul 20, cu precădere două procedee lingvistice sintactice simple: nume și termeni lexicali cu ajutorul cărora putem face referire la obiecte individuale din lume. Potrivit interpretării personale, diferența dintre relațiile tratate poate fi înțeleasă în termenii a două criterii în mod egal plauzibile intuitiv, a relației dintre un enunț lingvistic și gândul manifestat prin el.

Primul, pe care Gareth Evans l-a numit „principiul Russell”, susține că trebuie să știm ce spunem, astfel încât gândul exprimat de propoziție să aibă o relație intrinsecă cu obiectul la care se referă. Al doilea, numit externalism, susține în mod invers că, pentru a răspunde la întrebarea „despre ce sunt gândurile noastre exprimate lingvistic”, trebuie să luăm în considerare lumea și vorbitorii din jur și ca rezultat este posibil să greșim în conținutul gândurilor noastre. Astfel, afirmăm în lucrare că, cu cât o relație se potrivește uneia dintre cele două cerințe, cu atât mai puțin este plauzibilă din punctul de vedere al celeilalte.

Zsófia Zvolenszky: Teoria fermă a lui Russell privind descrierile definite

Conform lui Russell descrierile definite sunt expresii cuantificabile. Urmând exemplul lui Strawson, alții cred că cel puțin unele descrieri categorice sunt referențiale. Primele suspiciuni se referă la descrieri incomplete ca: „mopsul”, ce nu aleg o entitate unică ci pot fi în același timp parte din enunțuri adevărate precum: „mopsul doarme”, rostit având în vedere un singur mops. Este mai ușor de înțeles dacă tratăm mopsul ca referindu-se conversațional la cel mai important mops. În opoziție, teoria lui Russell (cel puțin în forma sa inițială) egalează astfel de enunțuri precum „există un singur mops și doarme”, ceea ce este fals pentru că în lume există mai mulți mopși. Această lucrare susține că descrierile incomplete întăresc de fapt cazul teoriei lui Russell din două motive. Primul, alternativa referențială, este de departe mult prea limitată să asigure un remediu autentic pentru problemele ridicate de descrierile incomplete. Al doilea, există o modalitate plauzibilă copleșitoare pentru a schimba direcția unui argument cunoscut, și anume că asemănările între descrieri incomplete și complex demonstrative precum „acel mops” cer deopotrivă un tratament referențial.

János Kelemen: Scurt istoric despre filosofia analitică a istoriei

Eseul redă o schiță a filosofiei analitice a istoriei, începând cu eseul clasic al lui Hempel: „Funcția legilor generale în istorie” (1942) până la „Declinul și căderea filosofiei analitice a istoriei” de Danto (1955) și conduce la concluzia că, în ciuda neînsemnatelor noutăți din acest domeniu în ultimii ani, problemele ridicate de filosofia analitică a istoriei merită încă explorate.

Jenő Pöntör: Scepticism și externalism

Scepticismul este o problemă centrală a epistemologiei. Viziunea sceptică susține că nu putem ști nimic sau nu putem cunoaște nimic despre o anumită temă. Lucrarea noastră schițează în primul rând problema, după care prezintă externalismul epistemic – o metodă cunoscută în filosofia analitică contemporană, ce are rolul de a rezolva problema.

Tibor Bárány: Opere de artă și lucruri obișnuite
Arthur C. Danto și filosofia analitică a artei

Studiul este devotat interpretării filosofiei artei de către A. C. Danto. În *The Transfiguration of the Commonplace* Danto caută și încearcă să capteze natura esențială a artei. Experimentul de gândire binecunoscut, bazat pe opere de artă de nedeslușit și pe lucruri obișnuite, demonstrează următoarele: caracteristicile distinctive ale artei nu pot fi detectate perceptual, deci definiția corectă a operei de artă nu poate conține proprietăți perceptuale. În lucrare examinăm deopotrivă teoria despre artă a lui Danto concentrată pe proprietățile non-manifeste, non-perceptuale ale operelor de artă precum și cei mai importanți rivali ai teoriei: concepția wittgensteiniană despre artă (esența artei nu e definibilă, arta este un concept deschis), teoria instituțională a artei, teoria distanței estetice, teoria afectivă a artei și în cele din urmă dar nu în ultimul rând, teoria care a făcut cea mai faimoasă carieră intelectuală în istoria filosofiei, teoria mimetică a artei.

Zoltán Miklósi: Obligații politice:
problema particularității

Lucrarea propune o descriere specifică a obligației politice. Începe cu discutarea criteriilor pe care trebuie să le îndeplinească orice teorie de succes a obligației politice. Continuă cu prezentarea a trei dintre cele mai importante teorii contemporane ale obligației politice, discutând punctele forte și punctele slabe în termenii criteriilor enunțați în introducere. Evidențiază așa-numita explicație a datoriei naturale, pe care autorul o consideră superioară rivalilor sale și examinează modul în care această teorie se relaționează cu dificultatea – așa-numita cerință a particularității – care se presupune în general a fi principala slăbiciune a teoriilor de această natură. În final propune o strategie argumentativă prin care teoria datoriei naturale a obligației politice poate devia dificultatea particularității.

László Sz. Imre: Metafizica analitică
a lui Ferenc Huoranszki

În acest eseu analizăm cartea lui Ferenc Huoranszki *Modern metafizika* (Ed. Osiris, Budapesta, 2001). Iată pe scurt aspectele criticate în detaliu: 1. Potrivit lui Huoranszki empiriștii logici susțin că formulările metafizice sunt lipsite de sens pentru că nu pot fi verificate empiric. Noi credem că aceștia nu intenționau să spună acest lucru. 2. El sugerează că metafizica modernă își are originea în critica empirismului logic. Noi suntem de părere că este vorba despre logica modală. 3. Prezentarea criteriilor realistului pentru a diferenția între legile naturii și generalizări accidentale este incompletă. 4. Discutăm faptul că exemplul lui Reichenbach nu funcționează împotriva concepțiilor despre legi a empiriștilor logici. 5. Huoranszki folosește ambiguu noțiunile de „lege” și

„suport”. 6. Descrierea sa despre teoria realistă a legilor naturii este circulară. 7. Nu este clar ce înțelege prin „legătură cauzală” în argumentul său contra teoriei lui Hume despre legătura cauzală. 8. Analiza sa despre formulările istorice contra-factuale este neconvingătoare. 9. El acceptă unele teze ale teoriei cauzalității a lui Lewis, pe care le respinge în critica teoriei lui Hume. 10. Criticăm dovada pe care o face despre existența unor lumi posibile pe baza existenței legilor naturii. 11. Argumentul său contra tendinței nominalismului este incompatibil cu viziunea despre identitatea vagă a obiectelor. 12. Criticăm reconstrucția în versiunea sa a argumentelor lui Gibbard despre identitatea contingentă.

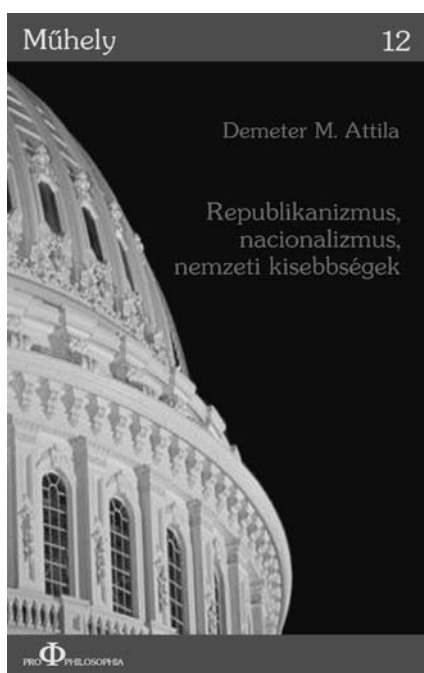
Zsombor Méder: Cuvintele adecvate și lucrurile
– limbajul analitic al lui John Wilkins

Lucrarea se concentrează asupra *Essay Toward a Real Character and a Philosophical Language* de John Wilkins. Urmând *The Order of Things* de Foucault, încercăm să schițăm atmosfera de la mijlocul secolului al 18-lea, când s-a născut planul lui Wilkins de a construi un limbaj universal. Încercăm să arătăm că principalele realizări ale *Eseului* sunt cuprinse în tabelele ce conțin „o enumerație riguroasă și o descriere a tuturor lucrurilor și noțiunilor”. Lucrarea se sfârșește cu ideea că intuiția filosofică potrivit căreia o astfel de sistematizare este posibilă și dorită ar trebui probabil abandonată.

László Végh: Frege și problema Iulius Caesar

Scopul logicismului lui Frege a fost să definească numerele naturale oferind un fundament strict logic – principalele idei au fost descrise în *Die Grundlagen der Arithmetik* în 1884, iar prelucrarea formală și precisă în *Die Grundgesetze der Arithmetik*. Această lucrare magnifică s-a dovedit din nefericire inconsistentă, precum arată paradoxul lui Russell. În lucrarea de față ne oprim asupra unei definiții mai puțin rezistente, propusă în *Grundlagen*, care demonstrează un fundament consistent al aritmeticii. În orice caz, definiția nu a fost mulțumitoare pentru Frege, lăsând fără răspuns întrebarea: sunt numărul 0 și Iulius Caesar identici? Noi analizăm această problemă și arătăm de ce este coerentă. Ea se dovedește a fi o dificultate de bază privitoare la conceptul numerelor, arătând limitele definibilității: logica este insuficientă pentru a ne asigura că 0 și Iulius Caesar sunt diferiți.

A PRO PHILOSOPHIA KIADÓ LEGÚJABB KÖTETEI



Demeter M. Attila:
*Republikanizmus, nacionalizmus,
nemzeti kisebbségek*



Horváth Gizella:
Maine de Biran. Egy filozófus életútja

