

# KALLIGRAM



TŐZSÉR JÁNOS  
Az igazság pillanatai



Tőzsér János

AZ IGAZSÁG  
PILLANATAI

Esszé a filozófiai megismerés  
sikertelenségéről

KALLIGRAM

2018

A kötet megjelenését az OTKA/NKFI K 109638 azonosító számú  
„A fenomenológia és az analitikus filozófia lehetséges kapcsolódási pontjai  
az elmefilozófiai területén” című pályázata támogatta.

Szerkesztette: Bárány Tibor

Copyright © Tőzsér János, 2018

ISBN 978-963-468-082-6

# TARTALOM

## BEVEZETÉS

1. Felütés .....	13
2. <i>Zeitgeist</i> .....	17
3. Hogy épül fel a könyvem? .....	19
4. Hogyan szól a könyvem arról, amiről szól? .....	22
5. Kik a megcélzott olvasók? .....	25
6. Köszönetnyilvánítás különböző típusú entitásoknak .....	27

## ELSŐ FEJEZET

### A filozófia mint *episztemikus* vállalkozás

1. Miről szól ez a fejezet? .....	33
2. Mit jelent az, hogy a filozófia episztemikus vállalkozás? .....	34
2.1. Válasz .....	34
2.1.1. Igazságelméletek és truizmusok .....	38
2.1.2. Metafizikai realizmus vs. antirealizmus .....	43
2.2. Négy filozófiai attitűd .....	45
2.2.1. Tudományos filozófia .....	45
2.2.2. A filozófia mint (részben) a priori elméletalkotás .....	47
2.2.3. A filozófia mint megértés .....	49
2.2.4. Fenomenológia .....	51
3. Analitikus és kontinentális filozófia .....	56
3.1. Sztenderd megkülönböztetések .....	58
3.2. Talán a legjobb javaslat .....	64
3.3. Ellenvetések és válaszok .....	69
3.3.1. Történetietlenség vs. történetiség .....	70
3.3.2. Filozófiai problémák vs. átfogó perspektívák .....	75
3.4. Záró megjegyzés .....	78

4. A filozófia mint terápia .....	79
4.1. A kései Wittgenstein terapeutikus filozófiája .....	81
4.1.1. Önmagukért beszélő passzusok .....	81
4.1.2. A nyelv félreértése és a filozófiai problémák keletkezése .....	84
4.1.3. A grammatikai vizsgálatok szerepe .....	87
4.1.4. A pszichológiai komponens .....	89
4.2. Wittgenstein kudarca .....	92
4.3. Búcsú a témától .....	98

## MÁSODIK FEJEZET

### A filozófia mint *sikertelen* episztemikus vállalkozás

1. Miről szól ez a fejezet? .....	103
2. Filozófiai nézetkülönbségek .....	105
2.1. Problémakatalógus .....	107
2.2. Egy empirikus felmérés tanulságai .....	117
3. Jobb az óvatosság! .....	120
3.1. Konszenzus és truizmusok .....	120
3.2. Konszenzuálisan elutasított filozófiai elméletek és tézisek ...	124
3.3. Filozófiai fejlődés .....	130
3.4. A filozófusok ígéretei .....	135
4. Szofi összbenyomása .....	144
4.1. Szofi joga, hogy ítéljen a filozófiáról .....	144
4.2. Szofi ítélete .....	147
4.3. Szofi tanácsa .....	154

## HARMADIK FEJEZET

### Szkepticizmus és elhanyagolt episztemikus erények

1. Miről szól ez a fejezet? .....	161
2. Szkeptikus érvelési stratégia .....	164
2.1. Az érv premisszái .....	169
2.2. Az érv konklúziói .....	180
2.2.1. Mít jelent, hogy a filozófusok normatív értelemben nem hihetnek a filozófiai álláspontjuk igazságában? ..	180



2.2.2. Mit jelent, hogy a filozófusoknak fel kell függeszteniük a filozófiai vélekedéseiket?.....	188
2.2.2.1. „Zsigeri” és „nem zsigeri” vélekedések.....	188
2.2.2.2. Vallási tapasztalaton alapuló vélekedések.....	192
2.2.2.3. Morális vélekedések.....	193
2.3. Csúnya vég.....	196
3. Episztemikus vakság és episztemikus skizofrénia.....	198
3.1. Episztemikus vakság.....	200
3.1.1. Párbeszéd a filozófussal, aki az álláspontját episztemikusan kitüntetettnek tartja.....	200
3.1.2. A párbeszéd tanulsága.....	204
3.2. Episztemikus skizofrénia.....	212
3.2.1. Őszinte szembenézés.....	212
3.2.2. Vergődés.....	217
4. Telivér szkepticizmus.....	219
4.1. Az önreflexió hétköznapisága.....	221
4.2. A filozófiai önreflexió.....	226
4.3. A szkepticizmus ajándéka.....	231

## NEGYEDIK FEJEZET

### Miért reménytelen a filozófiai megismerés?

1. Miről szól ez a fejezet?.....	239
2. A filozófiai problémák természete.....	244
2.1. <i>Big picture</i> .....	244
2.2. Episztemikus vonzalmak és inkonzisztens propozícióhalmazok.....	250
2.2.1. Episztemikus vonzalmaink.....	251
2.2.2. Inkonzisztens propozícióhalmazok.....	261
2.3. Hogyan kerülnek a helyükre a dolgok?.....	264
2.3.1. Mi egy filozófiai elmélet, és hogyan érdemes a filozófiai elméleteket taxonomizálni?.....	264
2.3.2. Hogyan alakulnak ki rendkívül implauzibilis filozófiai elméletek?.....	268
2.3.3. Miért nincsen konszenzus a filozófusok között?.....	273
3. Állatorvosi lovak.....	277
3.1. Az észlelés problémája.....	277

3.1.1. Az érzéki tapasztalatok fenomenológiája .....	277
3.1.2. A hallucinációból vett érv .....	283
3.1.3. A nehézségek kimagyarázása .....	286
3.1.4. Tanulságok .....	293
3.2. A fizikai tárgyak időbeli létezésének problémája .....	295
3.2.1. Három filozófus vitája .....	295
3.2.2. Egy negyedik szereplő is megjelenik a színen .....	301
4. Episztemikus felszereltségünk .....	305
4.1. Episztemikus felszereltségünk fogyatékosága .....	306
4.2. Hozzáférés episztemikus felszereltségünkhöz .....	313
4.3. Misztikus megismerés .....	318
4.3.1. Hogy jön a képbe a misztikus megismerés? .....	318
4.3.2. Hogyan fest a misztikus megismerés? .....	324
4.3.3. A megvilágosodott elme .....	329
4.3.4. Utolsó bekezdés .....	333

## EXKURZUS

1. Minek a filozófia? .....	337
2. A filozófia szolgálata .....	340
3. Az igazság pillanatai .....	343
4. Tisztelgés a filozófia valódi hősei előtt .....	345

IRODALOM .....	351
----------------	-----

NÉVMUTATÓ .....	367
-----------------	-----

TÁRGYMUTATÓ .....	373
-------------------	-----

# BEVEZETÉS



## 1. Felütés

A filozófia sikertelen episztemikus vállalkozás. *Episztemikus* vállalkozás, mert filozófiai problémák megoldását tűzte ki célul, filozófiai igazságokat és magyarázatokat ígért, és *sikertelen* vállalkozás, mert a filozófiai problémák közül egyetlenegy sem oldott meg, egyetlenegy filozófiai igazságot sem prezentált, egyetlenegy jelenséget sem magyarázott meg. A filozófusok körében egyetlen filozófiai probléma megoldása kapcsán sincs egyetértés, és nem létezik olyan filozófiai elmélet, melyet valamennyien elfogadnának.

E sikertelenség legszomorúbb aspektusa, hogy a filozófusok képtelenek voltak megoldani a mindannyiunkat egzisztenciálisan mélyen érintő filozófiai problémákat. Azokat, melyeknek valamennyi teoretikus probléma közül a legnagyobb a tétje. Olyanokra gondolok, mint hogy létezik-e Isten, milyen viszony van a test és az elme között, van-e szabad akarat és morális felelősség. De a filozófusok azokat a filozófiai problémákat sem voltak képesek megoldani, melyek egzisztenciális súlya nem összemérhető ezekével, ám elméleti jelentősége megkérdőjelezhetetlen. Ilyen például az, hogy miben áll az oksági viszony természete, a veridikus észlelés során hozzáférünk-e közvetlenül a tapasztalatfüggetlen valósághoz, vannak-e spaciotemporális részei a fizikai tárgyoknak. És a filozófusok azokat a filozófiai problémákat sem voltak képesek megoldani, melyeknek nincs egzisztenciális súlya, de még kü-

lönösebb elméleti jelentősége sem. Az olyanokat, mint hogy milyen természetű entitások a lukak és az árnyékok, hogyan határozható meg a modernitás fogalma, miben különbözik a pornográfia az érzéki művészettől.

Nyilván egyesek szemében a filozófiai problémák e hármas csoportosítása önkényes. Hiszen vannak olyan filozófusok, akik számára a „létezik-e Isten?” kérdés irreleváns, és vannak olyan filozófusok, akik számára a „vannak-e spaciotemporális részei a fizikai tárgyknak?” vagy a „milyen természetű entitások a lukak és az árnyékok?” kérdés hűsbavágó. Szerintem a csoportosításom nem önkényes (még ha nem is mindig könnyű eldönteni egy filozófiai problémáról, hogy melyik osztályba tartozik), és hajlok arra: akik így vélekednek, összekeverik a filozófiai problémák valódi tétjét azzal, amikor valaki megszállottan foglalkozik egy filozófiai problémával.

De most nem ez a fontos. Mondandóm lényege a következő: a filozófusok egy hosszú, 2500 éves kudarctörténet szereplői. A több száz filozófia probléma közül egyetlenegy sem sikerült megoldaniuk, ennél fogva fogalmuk sincs arról, hogyan fest egyáltalán egy filozófiai igazság. Ahogy a születésétől fogva fekete-fehér szobában élő Mary nem tudja, milyen a piros szín tapasztalata, úgy a filozófusok sem tudják, milyen élmény megoldani egy filozófiai problémát, milyen lehet filozófiai magyarázatát nyújtani egy jelenségnek, milyen érzés „találkozni” egy filozófiai igazsággal.

A kép lesújtó. Egy hasonlattal élve: a filozófia *minden területére kiterjedő, permanens* nézetkülönbség folytán a filozófia olyan helyzetben van, mint amilyenben az orvostudomány lenne, ha az orvosok mindezidáig még egyetlenegy hús-vér beteget sem lettek volna képesek meggyógyítani – jóllehet konszenzus uralkodna a körükben a tekintetben, hogy léteznek betegek és különféle betegségek (persze egy-két renegát orvos vitatná, hogy a betegségek saját jogukon léteznek), valamint

rendelkezésükre állna egy sor jól kidolgozott elmélet a betegségek kialakulásáról és gyógyításuk mikéntjéről.

Ha tehát a filozófia *szakma* (és hát szakma, legalábbis *részen* biztosan az), és a filozófusok az orvosokhoz hasonlóan *szakemberek* (és hát szakemberek, legalábbis *részen* biztosan azok), akik arra vállalkoztak, hogy különböző *igazságokat* fogalmazzanak meg a valóság, a valóság megismerésének, a helyes cselekvések stb. természetéről, és közvetítsék ezeket az igazságokat egymás, illetve a művelt nagyközönség felé (még ha nem feltétlenül ez szerepel is a munkaköri leírásukban), akkor a filozófusok *sikertelen szakemberek*. A sikertelen szakemberek munkája pedig fabatkát sem ér.

Sokak szerint a filozófia episztemikus sikertelensége a természettudományok fejlődésével összevetve a legsokkolóbb. Röviden idézem az egyik legismertebb és egyben legkomiszabb kritikát, amelyet természettudósok valaha is megfogalmaztak a filozófiával szemben:

[A] filozófia halott. Nem tartott lépést a tudományok (különösen a fizika) legújabb fejleményeivel. A tudósok lettek mára a felfedezés fáklyájának hordozói a világ megismerésében. (Hawking–Mladinov 2010, 5.)

Nehéz vitatkozni ezzel az ítélettel. A természettudományokat (különösen a fizikát) nem minden ok nélkül tekintik sokan a legsikeresebb episztemikus vállalkozásnak az emberiség történelmében. E siker felől nézve pedig a filozófia legfeljebb *prototudományként* ér valamit. Egyetlen haszna, hogy a 17. században kiválhatott belőle a fizika, a 18. században a biológia, a 19. században a pszichológia, a 20. század közepén pedig a kognitív tudomány. Csakhogy e szaktudományok eredményeit a filozófia episztemikus hőstetteiként vagy érdemeiként elkönnyvelni súlyos melléfogás és aránytévesztés volna.

Stephen Hawking és Leonard Mladinov álláspontját Schiller szállóigévé vált szavaival foglalhatom össze a legtömörebben: „a mór megtette a kötelességét, a mór mehet”. Még ha a filozófia a szó szoros értelmében nem szenderült is jobblétre (elvégre élnek filozófusok, és működnek filozófiai tanszékek), a legjobb esetben is „a filozófia és az aktuális világ [tudományos] tanulmányozása úgy viszonyul egymáshoz, mint a maszturbáció az érzéki szerelemhez” (Marx–Engels 1845-46/1972, 103). Vagyis ha egy filozófusnak kisebbségi érzése van a természet-tudományok művelőivel szemben (és ez nem ritkaság), akkor erre csak azt tudom mondani: van rá oka. Mindezek fényében megmosolyogtató Karl Popper magabiztossága:

[Ú]gy gondolom, egy tudósnak vagy egy filozófusnak az a feladata, hogy megoldjon tudományos vagy filozófiai problémákat, nem pedig az, hogy arról beszéljen, mit csinál ő maga vagy a többi filozófus, vagy mit kellene csinálniuk. Bármely sikertelen kísérlet valamilyen tudományos vagy filozófiai probléma megoldására, amennyiben komoly kísérlettel van dolgunk, sokkal értelmesebb (és fontosabb) vállalkozás, mint olyan kérdéseket megvitatni, mint hogy mi a tudomány vagy mi a filozófia. És még ha feltennénk is az utóbbi kérdést, vagyis – némileg precízebben fogalmazva – rákérdeznénk, hogy miben áll a filozófiai problémák természete, nem töltene el különösebb izgalom, mivel úgy érezném, hogy ennek a kérdésnek még [a] jelentéktelen filozófiai problémákkal összevetve is alig van súlya [...]. (Popper 1962, 66.)

Hogy is fogalmazzak? Sir Karl figyelmét bizonyára elkerülte, hogy a filozófusok mindezidáig egyetlen filozófiai problémát sem tudtak megoldani. És ha ez így van, akkor talán mégsem jelenthető ki ilyen magabiztosan, hogy a filozófiai problémák természetét firtató kérdés súlytalan, vagy hogy a filozófiai megismerés természetének vizsgálata irreleváns.



## 2. Zeitgeist

A kortárs filozófusok többsége – hasonlóan Popperhez – vagy nem észleli a filozófia episztemikus sikertelenségét, vagy ha mégis, nem foglalkoztatja a probléma. Nehéz másképp látni: ha nem így volna, akkor filozófusok tömegei nem írnának újabb és újabb traktátusokat, melyekben filozófiai érveket hoznak fel álláspontjuk igazsága mellett.

Személyes tapasztalataim alapján úgy látom: a filozófusok általában kétféleképpen reagálnak, amikor a filozófia episztemikus sikertelensége szóba kerül a kockás abrosz mellett. Az egyik tipikus reakció körülbelül így foglalható össze: „valóban rossz, hogy eddig egyetlen filozófiai problémát sem oldottunk meg, ennek ellenére én bízom abban, hogy előbb-utóbb sikerül megválaszolnunk a filozófiai kérdéseket. Minden további nélkül el tudom képzelni, hogy egy filozófus (vagy filozófus kollektíva) mondjuk 2047-ben előáll az univerzáléprobléma érvényes megoldásával, mondjuk azzal, hogy a tulajdonságok (legalábbis az olyan alapvető fizikai tulajdonságok, mint a töltés, a tömeg vagy a perdület) nem halmazok és nem trópusok, hanem univerzálék. A *Nature* pedig egy színes-szagos, fraktálokkal illusztrált tanulmány mellett lehozza az alábbi közleményt: »az X. Y. egyetem filozófiai kutatócsoportja a közelmúltban bebizonyította, hogy a töltés, a tömeg és a perdület arisztotelészi értelemben vett immanens univerzálé; vagyis olyan multilokális entitás, amely egy időpontban teljes egészében jelen lehet a tér különböző helyein, és egy időpontban a tér egy meghatározott helyén egyszerre több is lehet belőle; s már csak hónapok kérdése, hogy megoldást találjanak a fizikai tárgyak metafizikai természetének problémájára, s igazolva lássák hipotézisüket, miszerint egy fizikai tárgy nem más, mint

univerzálék nyalábja plusz egy attól alapvetően eltérő entitás, a szubsztrátum mint nyers partikularitás«.”

A másik tipikus reakció pedig így fest: „nincs abban semmi rossz, hogy a filozófia nem rendelkezik végső válaszokkal, sőt a filozófusoknak nem is kell erre törekedniük. A filozófia értékét ugyanis az adja, hogy minden szerző szabadon előadhassa, amit gondol. Éppúgy érvelhet a szemantikai externalizmus, mint a szemantikai internalizmus mellett, a deontikus etika mellett, mint a konzekvencialista etika mellett, az idealizmus mellett, mint a materializmus mellett, a kulturális relativizmus mellett, mint az antirelativizmus vagy az objektivizmus mellett. Egyedül az számít, mennyire eredetien, szofisztikáltan, meggyőzően és virtuózan teszi mindezt. Sokkal sivárabb életünk volna, ha a filozófiában győzteseket tudnánk hirdetni, és innentől fogva az összes filozófusnak azt kellene szajkóznia, amit a győztesek állítottak. Egyszóval az álláspontok pluralizmusa nem a filozófia sikertelenségére utal – épp az a jó benne, hogy ennyire sokszínű.”

Engem egyik válasz sem nyűgöz le, és úgy érzem, vagy legalábbis azt remélem: *egyre több* filozófus ugyanígy van ezzel. Egyrészt nincs okunk bízni benne, hogy a filozófia képes lesz megoldani a filozófiai problémákat, és a *Nature*-ben valaha is megjelenhet egy olyan beszámoló, mint amelyet az imént elképzelttem. Másrészt erősen irritáló, amikor valaki abban a szerepben tetszeleg, hogy ő a filozófus, aki kreatívan belakja az éteri szabadság birodalmát – a filozófiának ugyanis egyetlen valódi célja van: filozófiai igazságokat megfogalmazni.

Tudom, hogy nagyon kockázatos a *Zeitgeistra* hivatkozni, mivel az – szemben a Szent Lélekkel – a fülekbe súg, és nem háztetőkről hirdeti magát (Lk. 12, 3), mégis megkockáztatom. Felismervén a filozófia episztemikus sikertelenségét és ennek jelentőségét, *egyre több* filozófus számára *égető lelkiismereti szükséglet* feltenni a következő három kérdést: (1) Melyek az episztemikus kötelességeim, ha a filozófia (valószínűleg) nem

képes megoldani a filozófiai problémákat? (2) Mi az oka annak, hogy a filozófiai problémák ennyire makacsul ellenállnak a megoldási kísérleteknek? (3) Mi lehet az értelme a filozófia művelésének, ha egyszer a filozófia sikertelen episztemikus vállalkozás?

Nehezen tudom elképzelni (és úgy érzem, *egyre több* filozófus így van ezzel), hogy az idők végezetéig úgy folyják a filozófia, mint most: tízezreket foglalkoztató problémamegoldásra, elméletalkotásra és filozófiai szövegek interpretációjára szakosodott üzemenként, amelyben még egyetlen működőképes termék sem gördült le a futószalagról.

### 3. Hogy épül fel a könyvem?

Könyvemben a filozófiai megismeréssel szembeni szkepticizmus részletes kifejtésére vállalkozom. Olyan átfogó perspektíva kidolgozására teszek kísérletet, melyből láthatóvá válik, hogy a filozófia teljességgel sikertelen episztemikus vállalkozás, a filozófia episztemikus sikertelensége miatt a filozófusok – a szó normatív értelmében – nem hihetnek a filozófiai álláspontjukban (vagyis fel kell függeszteniük a meggyőződéseiket). Elemzésem feltárja a filozófia episztemikus sikertelenségének okát – de egyúttal azt is, hogy a filozófia művelése minden episztemikus kudarc ellenére miért értelmes tevékenység.

Könyvem a következőképpen épül fel. Az első fejezetben megmutatom, hogy – egy jelentős kivételtől eltekintve – a filozófia minden elfogadható elképzelés szerint episztemikus, azaz megismerő jellegű vállalkozás. Erre azért van szükség, mert egyes filozófusok szerint a filozófia *par excellence* nem

episztemikus vállalkozás; meg kell mutatnom tehát, hogy az elképzelésük téves. A fejezet elején meghatározom az episztemikus vállalkozás fogalmát, majd tipologizálom azokat az elképzeléseket, melyek szerint a filozófia művelése igaz kijelentések megfogalmazásában és igazolásában áll, vagy legalábbis a filozófusoknak erre kell törekedniük. Ezután megvizsgálom, miben ragadható meg az analitikus és a kontinentális filozófia különbsége. Amellett érvelek, hogy a két mozgalom más módon viszonyul a filozófiai hagyományhoz, ennél fogva a két mozgalom hívei másban látják a filozófiai megismerés célját. Ezután szemügyre veszem a kivételt: azt a filozófiakoncepciót, mely szerint a filozófiának kizárólag terapeutikus funkciója van. Elsősorban a kései Wittgenstein filozófiai problémák természetéről vallott nézeteit fogom elemezni (röviden: minden filozófiai probléma értelmetlen), és megpróbálom megmutatni: mind az általa felállított diagnózis, mind az általa javasolt terapeutikus filozófiai koncepció elhibázott.

A második fejezet kizárólag a filozófia episztemikus sikeretelenségéről szól. Nevezetesen arról a jól ismert jelenségről, hogy a filozófusok között egyetlen filozófiai probléma megoldása kapcsán sincsen konszenzus. Először számos példával illusztrálom, milyen mértékű filozófiai nézetkülönbségekkel kell számolnunk. Másodszor eloszlatok néhány gyakori félreértést a filozófia minden területére kiterjedő, permanens nézetkülönbségekkel kapcsolatban. Harmadszor leírom, hogy egy külső és elfogulatlan szemlélő hogyan láthatja a filozófiát, milyen benyomások alakulhatnak ki benne a filozófusokról, és milyen tanácsokkal szolgálhat a filozófusoknak a filozófiai megismerés kudarcának nyilvánvaló és letagadhatatlan jeleit látva.

A harmadik fejezetben részletesen kifejtem a szkeptikus álláspontomat. Először előadom a fő érveimet a szkeptikus álláspont mellett. Nem ringatom magam abban a hitben, hogy az érveim KO-érv, de meg vagyok róla győződve, hogy a szkepticismus mellett nem hozható fel jobb. Másodszor megmu-

tatom, hogy megfelelően elvégzett filozófiai önreflexió hiányában a filozófusok torz és inadekvát képet alkotnak tevékenységük episztemikus státusáról. Harmadszor pedig arról igyekezek meggyőzni, hogy a megfelelően elvégzett filozófiai önreflexió révén a filozófusok sikeresen ráeszmélhetnek saját episztemikus esendőségükre, és így megbízható filozófiai önismeretre tehetnek szert.

A negyedik fejezetben arra kérdésre válaszolok, hogy a filozófusok miért képtelenek megoldani a filozófiai problémákat. Abból indulok ki, hogy a filozófia episztemikus sikertelensége a filozófiai problémák természetéből fakad. Ezért először a filozófiai problémák természetéről alkotott víziómat adom elő. A filozófiai problémákat meggyőződésem szerint az hívja életre, hogy olyan propozíciók iránt „érzünk” episztemikus vonzalmat, melyek együttesen inkonzisztensek – következésképpen olyanok iránt is, melyek hamisak. Ez a valódi forrása a filozófia episztemikus sikertelenségének. Ezek után két filozófiai probléma részletes elemzésével illusztrálom a tézist, illetve elmagyarázom, miért szükségszerű, hogy a filozófiában disszenzus uralkodjék. Végül megmutatom, hogy a filozófiai problémák létezése és egyben megoldhatatlansága episztemikus „felszereltségünk” fogyatékoságából ered. És ha episztemikus felszereltségünk megváltoztathatatlan (az emberi megismerés nem „feljavítható” valamiféle misztikus megismerés révén), akkor mindörökké tudatlanságra vagyunk ítélve.

Annak ellenére, hogy könyvem fő tézise szerint a szkepticismus a helyes álláspont, a filozófiai megismerés pedig reménytelen ügy, a kötet exkurzusában síkra szállok amellest, hogy a filozófia művelése fontosabb, mint ahogy gondolni szokás. Sőt, fontosabb, mint elmélyülni valamely episztemikusan sikeres szaktudományban. Hogy miért van így, nem árulom el előre. Legalább a „*happy end*” maradjon meglepetés!

## 4. Hogyan szól a könyvem arról, amiről szól?

A filozófiai tárgyú könyvek bevezetője rendszerint befejeződik, miután a szerzője nagy vonalakban előadta, milyen álláspont mellett fog érvelni, és röviden felvázolta a gondolatmenetét. Én azonban arról is szeretnék mondani néhány szót, *hogyan szól* a könyvem arról, amiről szól. Az ugyanis, ahogyan a könyvem szól arról, amiről szól, *kifejez valami fontosat* a könyvem tartalmáról. Arról, amit a filozófiáról gondolok.

Nem akarok túl nagy feneket keríteni a dolognak, és mi sem áll távolabb tőlem, mint a nagy filozófiai művek elején gyakorta olvasható üstdobpergés és bársonyszőnyeg-gurigatás. S noha könyvem e sajátossága egyeseket joggal emlékeztetheti Arthur C. Danto műalkotás-meghatározására, hogy tudniillik a műalkotások lényegükből fakadóan „nem csupán reprezentál[j]ák tárgyukat, hanem ezen felül ki is fejez[nek] róla valamit” (Danto 1981/2003, 161), s hogy „a műalkotások [...] az ábrázolás eszközét olyan módon használják, amely nem specifikálható kimerítően azáltal, hogy valaki kimerítően specifikálja, mi az, amit ábrázol” (Danto 1981/2003, 145), nem gondolnám, hogy könyvem műalkotás volna.

Elmagyarázom, mire gondolok. A legfontosabbal kezdem. Ama szkeptikus tézis mellett, hogy a filozófusok normatív értelemben nem hihetnek filozófiai álláspontjukban, és hogy a filozófusoknak fel kell függeszteniük filozófiai álláspontjukat, nem hozhatok fel *filozófiai* érveket, mert ebben az esetben saját magamat cáfolnám meg. Ha valaki szkeptikus a filozófiai megismerést illetően, akkor szkeptikusnak kell lennie a szkeptikus álláspontot igazoló filozófiai érvekkel szemben is.

De akkor hogyan akarlak meggyőzni az igazamról? Két dolgot tudok mondani. Egyrészt: a könyvemben egyetlen filozófiai érvet sem hozok fel az álláspontom mellett, ez azonban nem jelenti azt, hogy nem fogok *érvelni* az álláspontom mellett. Egy érv kizárólag attól *filozófiai érv*, hogy legalább az egyik premisszája *filozófiai megfontolásokon* nyugszik – és pontosan azért nem léteznek konkluzív filozófiai érvek, mert a filozófiai érvek legalább egyik premisszája filozófiai megfontoláson nyugszik. Ettől eltekintve természetesen léteznek konkluzív érvek – olyanok, melyeknek egyetlen premisszája sem nyugszik filozófiai megfontolásokon. A könyvemben szereplő érvek kivétel nélkül ilyenek: a premisszáiban kizárólag empirikus tények és truizmusok (azaz magától értetődőnek tűnő igazságok) szerepelnek.

Másrészt: gondolatmenetem több pontján érvelés helyett az *őszinteségedre* apellálok, és arra kérlek, hogy *reflektálj* arra, amit teszel, amikor egy meghatározott filozófiai kérdésben állást foglalsz. A legeslegfontosabb: ne csak színleg légy őszinte, hanem *valóban*, és ne csak tettesd az önreflexiót, hanem *valóban* reflektálj! Például (a megfelelő helyen, amikor majd kérem) reflektálj arra, hogy a filozófiai álláspontod csak egy a sok-sok álláspont között! Vagy (a megfelelő helyen, amikor majd kérem) reflektálj arra, hogy filozófiai álláspontod szemben áll legalább egy olyan proposícióval, mely iránt episztemikus vonzalmat érzel. Tisztában vagyok veled, hogy ilyen „módszerekkel” semmilyen belátást nem lehet kikényszeríteni – elvégre rajtad áll, hogy valóban végrehajtod-e, amire kérlek. Azt viszont határozottan gondolom, hogy a filozófia episztemikus sikertelenségének megértéséhez csakis efféle *elhanyagolt* episztemikus erények (mint az őszinteség és az önreflexió) gyakorlásán keresztül vezet út.

Mármost az, hogy a könyvemben az álláspontomat nem filozófiai érvekkel támasztom alá, illetve hogy a gondolatmenetem legfontosabb pontjain (a filozófiai értekezésekre nem

jellemző módon) valódi őszinteséget és valóban végrehajtott önreflexiót kérek, olyan karakterisztikumok, melyek kifejeznek valami fontosat arról, amit a filozófia episztemikus státusáról gondolok. Úgy gondolom, hogy a filozófia sztenderd módszereivel nem juthatunk fontos belátásokra a filozófiai problémák természetével és megoldhatatlanságával kapcsolatban, csakis efféle nem-sztenderd eszközök lehetnek eredményesek.

Könyvemben mindvégig kerülöm a bonyolult, nehezen követhető filozófiai fejtegetéseket. Ilyenekkel csak ritkán, egyes filozófiai problémák elemzése során találkozhatasz. A szöveg gondolatmenetét reményeim szerint nem nehezebb követni, mint egy kötetlen beszélgetést. Olyan könyvet tartasz tehát a kezdedben, amit valaki éppenséggel valaki fel is olvashatna, s melynek megértése tulajdonképpen még az írásbeliséget sem igényli.

Mindez azt fejezi ki: nem tudom komolyan venni, amikor a filozófusok maximális akkurátusságra törekszenek. Amikor „precíz” definíciókkal vezetik be fogalmaikat, amikor formalizálják a legfontosabb téziseiket, amikor „aprólékos” lábjegyzeteket készítenek, és még sorolhatnám. Mintha akár csak egyetlen olyan filozófiai problémát is ismernénk, melyet a filozófusoknak mindezidáig *azért* nem sikerült megoldaniuk, mert a definícióik nem voltak elég pontosak, vagy mert tévesen formalizáltak bizonyos kijelentéseket! Ezeken nem múlik, és soha nem is múlt semmi – ezért igyekszem magamat a lehető legtávolabb tartani tőlük.

S még valami. Az összes artefaktumnak erénye, ha nagyon *valamilyen*. A műalkotások esetében ez nyilvánvaló. Nabokov *Lolitája*, Picasso *Guernicája*, Ligeti *Atmospheres-e*, Bergman *Hetedik pecsétje* nagyon *valamilyen*, és ha e műalkotások nagyon-*valamilyen* volta nem határozza is meg egy az egyben az esztétikai értéküket, nehezen vitatható, hogy köze van hozzá.

A filozófiában mindez fordítva van. Ha egy filozófiai koncepció nagyon *valamilyen*, az jó eséllyel gyanút kelt bennünk.



Ha ennyire karakteres, nyilvánvalóan nem lehet igaz. David Lewis genuin vagy robusztus modális realizmusa szerint „megszámlálhatatlanul végtelen számár és proton és pocsolya és csillag létezik, valamint a Földhöz teljesen hasonló bolygó, és olyan város, mint Melbourne, és olyan ember, mint te magad” (Lewis 1986, 133). Még ha elfogadnám is, hogy Lewis elmélete a magyarázóerő tekintetében jobban teljesít a riválisainál, Gideon Rosen kritikája fején találja a szöveget: „nem sok hasznunk származik egy olyan filozófiai elméletből, melyben nem vagyunk képesek komolyan hinni” (Rosen 1990, 330).

Mindezt csak azért mondtam el, mert – mint minden filozófus – én is szeretnék jelentős, ha nem is nagyon valamilyen, de legalább *közepesen* valamilyen művet írni. Hogy úgy mondjam, letenni a névjegyemet a filozófia „asztalára”. Művem e valamilyensége azonban reményeim szerint nem pusztán a kifejtett állítások propozicionális tartalmában áll, hanem legalább annyira a tárgyalás *módjában* is.

## 5. Kik a megcélzott olvasók?

Ha a könyvemben az események metafizikájával foglalkoznék, nem tekinteném megcélzott olvasóimnak azokat a filozófusokat, akik az erőforrások igazságos elosztásával, a fiktív nevek szemantikájával, vagy a populáris és a magaskultúra viszonyával foglalkoznak. Vagy ha a könyvemben azt a metafizikai álláspontot védelmezném, hogy a filozófia minden területére kiterjedő, permanens nézetkülönbségek ellenére senkinek sem kell átértékelnie elsőrendű filozófiai vélekedéseinek episztemikus státusát, akkor is csak filozófusok viszonylag kis

csoportját tekinthetném megcélzott olvasóimnak. Mindazok kiesnének e körből, akik elsőrendű filozófiai problémákkal foglalkoznak – hiszen épp amellettt érvelnék, hogy békében kell hagyni őket. Csak hát nem ez a helyzet. Nem egy speciális filozófiai problémával foglalkozom, és határozottan úgy gondolom: a filozófia episztemikus sikertelensége minden egyes filozófust közvetlenül érint. Következésképpen minden egyes filozófust megcélzott olvasóimnak tekintek.

Meg kell azonban jegyezni: elsősorban az analitikus filozófia a célpontom. Nem azért, mintha a kontinentális filozófiát ne tartanám episztemikus vállalkozásnak. Hanem mert úgy gondolom: az analitikus filozófia – szemben a kontinentális filozófiával – a filozófiai hagyomány folytatásában érdekelt, az analitikus filozófusok a filozófiai problémák megoldását tekintik legfőbb céljuknak, azaz a valóságról, a megismerésről, a helyes cselekvésről szóló elméletek megalkotásában látják a filozófia feladatát.

De tovább tágítom a kört: nem csupán a professzionális filozófusokat tekintem megcélzott olvasóimnak, hanem mindenkit, aki életében valaha is foglalkozott filozófiai problémákkal (akár hobbiként), és elfogadott bizonyos filozófiai elméleteket; egyszóval aki ismertségi viszonyban van a filozófiával. (E tábor nagyságát semmiképp sem becsülném alá.) Ígérem nekik: könyvem elolvasása nem állítja őket leküzdhetetlen akadályok elé (egyebek közt igyekszem minél kevesebb belső poént és utalást használni, melyet csak a szakmabeliek értenek), s helyenként talán szórakoztatónak is találják a szöveget. A legtöbb megértést tulajdonképpen épp az *outsiderektől* remélem.

## 6. Köszönetnyilvánítás különböző típusú entitásoknak

A legtöbb filozófiai mű szerzője azoknak a személyeknek mond köszönetet, akik elolvasták és kommentálták a mű korábbi változatainak valamelyikét, és/vagy azoknak, akikkel a szerző hasznos eszmecserét folytatott a könyv tárgyában. Hamarosan rájuk is sor kerül, de előtte más természetű entitásoknak szeretném a köszönetemet kifejezni. Ehhez azonban néhány dolgot el kell mondanom a pályámról és a személyiségemről.

Mindenekelőtt be kell vallanom: a legtöbb filozófushoz hasonlóan eddigi karrierem során nem alkottam nagy magyarázóerővel bíró filozófiai elméletet, sőt, igazán eredeti érvet sem fogalmaztam meg valamelyik filozófiai álláspont mellett vagy ellen. Azt is el kell mondanom: viszonylag sok filozófiai kérdéssel foglalkoztam, és viszonylag sok filozófiai álláspont mellett köteleztem el magam hosszabb-rövidebb időre. Egy időben antifizikalista voltam: úgy gondoltam, a fenomenális tudatosság nem magyarázható meg egy tisztán fizikalista ontológián belül; aztán felfüggesztettem az ítéletemet. Egy időben az észlelés diszjunktív elméletét képviseltem: úgy gondoltam, csak akkor vehetjük névértéken a veridikus érzéki tapasztalatok fenomenológiai karakterisztikumait, ha azt állítjuk, hogy a veridikus érzéki tapasztalat és az attól szubjektív nézőpontból megkülönböztethetetlen hallucináció különböző típusú mentális esemény; aztán felfüggesztettem az ítéletemet. Egy időben a tudatos tapasztalatok fenomenális és intencionális tulajdonságai közti viszony természetével foglalkoztam: biztosra vettem, hogy e két tulajdonság nem független egymástól (ahogy a szeparatisták gondolják); aztán felfüggesztettem az álláspontomat.

Mindhárom esetben ugyanaz volt a tapasztalatom. Világosan láttam, hogy az általam képviselt álláspont jól illeszkedik bizonyos episztemikusan rendkívül vonzó propozíciókhoz, de őszinte és önreflexív pillanataimban azt is világosan láttam, hogy szemben áll legalább egy episztemikusan *szintén* rendkívül vonzó propozícióval. Amikor pedig reflektáltam erre a jelenségre, és feltettem a kérdést: mit teszek olyankor, amikor szembesülök azzal, hogy álláspontom szemben áll egy episztemikusan vonzó propozícióval – akkor azt kellett látnom: semmi más, mint hogy minden erőmmel megpróbálom kimagyarázni a dolgot. Elmismásolom a probléma jelentőségét, arra hivatkozom, hogy a rivális elméletek sem muzsikálnak különül. S mivel nem tudtam magamat meggyőzni arról, hogy nem nagy baj, ha az általam képviselt filozófiai elméletek szemben állnak valamely episztemikusan vonzó propozícióval, úgy gondoltam: episztemikus kötelességem felfüggeszteni a filozófiai vélekedéseimet.

Ez volt a legfontosabb filozófiai élményem, és ez vezetett a könyv megírásához. Ezért mindenekelőtt az *ész cselének* kell köszönetet mondanom. Egyrészt azért, mert megóvott attól, hogy véglegesen elkötelezzem magamat valamilyen filozófiai álláspont mellett; másrészt meg azért, mert a különböző filozófiai problémákkal való hosszas foglalatosságaimnak hála bőséges anyag áll a rendelkezésemre, hogy e könyvben igazoljam az álláspontomat. Egyedül az ész csele miatt tekinthetem két évtizedes vergődésemet nem elvesztegetett időnek. Az ész cselének segítségével olyan filozófus volnék, mint azok, akikről ez a könyv szól.

Persze nyilván lesznek, akik azt mondják: szó sincs az ész cseléről, meg láthatatlan kézről, egyszerűen csak savanyú a szőlő. Gyakran elfog a kétely vállalkozásom sikerét illetően, és ilyenkor én is pontosan ezt gondolom. Ha végül tényleg kudarcot vallok, akkor ez természetesen az én személyes kudarcom lesz, nem pedig a filozófiáé.

Az ész csele után következzen most azon személyek névsora, akiknek köszönettel tartozom. Íme: Ambrus Gergely, Balogh Zsuzsanna, Bács Gábor, Bárány Tibor, Bekő Éva, Bernáth László, Crane Tim, Demeter Tamás, E. Szabó László, Eszes Boldizsár, Érdi Péter, Farkas Henrik, Farkas Katalin, Forrai Gábor, Gébert Judit, Gyarmathy Ákos, Kampis György, Kelemen János, Kodaj Dániel, Komlósi Andrea, Kocsis László, Kovács Dávid Márk, Laki János, Lautner Péter, Márton Miklós, Mekis Péter, Molnár Gábor, Nánay Bence, Nemes László, Paár Tamás, Pöntör Jenő, Robinson Howard, Schmal Dániel, Schwendtner Tibor, Sivadó Ákos, Sutyák Tibor, Ullmann Tamás, van Inwagen Peter, Zvolenszky Zsófia. A felsoroltak közül külön köszönettel tartozom Demeter Tamásnak, Farkas Henriknek, Forrai Gábornak, Mekis Péternek, Molnár Gábornak, Schwendtner Tibornak, Sutyák Tibornak és Ullmann Tamásnak a szóbeli és írásbeli vitáinkért, melyekből sokat tanultam. Továbbá köszönettel tartozom Bernáth Lászlónak, Eszes Boldizsárnak, Gébert Juditnak, Kocsis Lászlónak, Márton Miklósnak, Pöntör Jenőnek és Schmal Dánielnek azért, hogy könyvem írása során elméjüket olykor saját kiterjesztett elmém részének tekinthettem. Végezetül Bárány Tibornak is szeretnék köszönetet mondani a rendkívül gondos szerkesztésért, s azért, hogy igyekezett könyvemet nagyon *valamilyenné* tenni.



ELSŐ FEJEZET

A filozófia mint *episztemikus*  
vállalkozás





## 1. Miről szól ez a fejezet?

Nem minden filozófus gondolja, hogy a filozófia episztemikus vállalkozás. Ők jellemzően úgy látják: a filozófia *nem tudomány* (a *science* értelmében), és mivel nem tudomány, nem is episztemikus vállalkozás. Nem az a célja, hogy új ismeretekkel és információkkal rukkoljon elő. Mint megmutatom: ez félrevezető, fonák álláspont. Abból, hogy valaki a filozófiát nem tekinti tudománynak, esetleg egyenesen a tudományokkal szemben határozza meg a feladatát, nem következtethet arra, hogy a filozófiának ne bizonyos igazságok kimondása volna a célja. Nincs értelme vitatni, hogy a filozófiai traktátusok szerzői filozófiai *igazságok* kimondására és azok *igazolására* tettek és tesznek kísérletet. És ha ez így van, a filozófiát episztemikus vállalkozásnak kell tekinteni.

Talán sokan úgy gondolják, félrevezető általában véve filozófiáról beszélni, hiszen a filozófia a 20. század elején (vagy még korábban) két ágra szakadt, analitikus és kontinentális filozófiára, és ezek lényegileg különböznek egymástól. Ezt a kérdést is megvizsgálom a fejezetben. Nem amellet szeretnék érvelni, hogy míg az analitikus filozófia episztemikus vállalkozás, addig a kontinentális filozófia nem az, vagy épp fordítva. Inkább arról szeretnék meggyőzni, hogy a két filozófiai irányzat képviselői *másképpen viszonyulnak* mind a klasszikus filozófiai problémákhoz, mind a filozófia történetéhez, és ennél fogva mást tekintenek a filozófia feladatának. Ígérem, mindvégig óvato-

san és visszafogottan fogok fogalmazni; minden tőlem telhető megteszek azért, hogy semlegesen és elfogulatlanul elemezzem a két mozgalom viszonyát.

Vannak filozófusok, akik *expressis verbis* tagadják, hogy a filozófiának különböző filozófiai igazságok kimondása, filozófiai problémák megoldása lenne a célja. Úgy gondolják, a filozófiának elsősorban (vagy kizárólagosan) *terapeutikus* funkciója van. E megközelítés egyik változata szerint a filozófiának az a feladata, hogy segítsen az embereknek megoldani az életük során felmerülő emocionális problémáikat. A másik változata szerint (ennek az irányzatnak a kései Wittgenstein a legfontosabb alakja) a filozófiának az a feladata, hogy kigyógyítsa a filozófusokat (és a filozófiával fertőzötteket) abból, hogy filozófiai problémákkal foglalkozzanak, mivel ezek nem valódi problémák. Mindkét álláspontot meg fogom vizsgálni: az elsőt épp csak jelzésszerűen, a másodikat részletesen.

## 2. Mit jelent az, hogy a filozófia episztemikus vállalkozás?

### 2.1. Válasz

Úgy illenék, hogy először arra a kérdésre feleljek, hogy „mi a filozófia?“, azután arra, hogy „mi az az episztemikus vállalkozás?“, végül megvizsgáljam, hogy a filozófia az általam javasolt definíció értelmében eleget tesz-e azoknak a feltételeknek, melyek az episztemikus vállalkozás meghatározásában szerepelnek. Csakhogy ez így nem fog menni, ugyanis nem tudom

definiálni a filozófia fogalmát. Annyira sokféle tevékenységet nevezünk filozófiának, hogy reménytelen valamiféle közös lényeg után kutatni. Egyszerűen nem létezik olyan tulajdonság vagy tulajdonságcsokor, amellyel valamennyi filozófiának nevezett tevékenység rendelkezne, és amellyel kizárólag a filozófiának nevezett tevékenységek rendelkeznének.

Aki mindezek ellenére nem adja fel, két úton indulhat el. Megpróbálkozhat valamilyen nagyon általános, maximálisan inkluzív és komprehenzív választ adni a filozófia természetét firtató kérdésre. George Edward Moore például így látja: a filozófusok feladata „nem kevesebb annál, mint hogy általános leírást adjanak az *egész* világegyetemről, felsorolják azokat a legfontosabb dolgokat, melyekről *tudjuk*, hogy megtalálható benne, megvizsgálják, mennyire valószínű, hogy léteznek benne olyan fontos fajtájú dolgok, amelyekről nem *tudjuk* feltétlenül, hogy léteznek benne, s megvizsgálják azokat a legfőbb módokat is, ahogyan ezek a különféle fajtájú dolgok viszonyulnak egymáshoz” (Moore 1953/1981, 10, kiemelések az eredetiben). Wilfrid Sellars pedig így: „[a] filozófia célja nem más [...] mint megérteni, hogy a dolgok (a szó legtágabb értelmében) hogyan függnék össze (a szó legtágabb értelmében)” (Sellars 1963, 1).

A másik megoldás azt állítani, hogy a „mi a filozófia?” nem szubsztantív, és voltaképpen nem is filozófiai kérdés. Egyszerűen: a filozófia mindaz, amit a filozófus végzettségű, illetve a filozófiát intézményes keretek között tanuló emberek egyetemeken és kutatóintézetekben csinálnak. E deflácionista megközelítés legismertebb megfogalmazása Willard Van Orman Quine-tól ered, aki szerint a „filozófia” kifejezés nem egyéb, mint „azon számos gyűjtőfogalom egyike, amelyet dékánok és könyvtárosok használnak, amikor kénytelenek áttekinthető címsorokba rendezni a tudományok, illetve a kutatások tárgyköreinek és problémáinak miriádjait” (Quine 1975, 228).

Ami az első megoldást illeti: ha már a filozófia definiálására vállalkozunk, a szubsztantív (és inkluzív) válaszok kétség-

kívül jobbak, mint az olyan preskriptív és stipulatív (azaz: egy filozófus saját tevékenységére szabott, szándékosan szűk körű) meghatározások, mint például az, hogy „a filozófia a fogalmak megformálásának, feltalálásának, előállításának a művészete” (Deleuze – Guattari 1991/2013, 7–8). Ennek ellenére ezek a definíciók mégsem elég inkluzívák: a terápiaként értett filozófiák például az egyikbe sem préselhetők bele. Másrészt viszont túlságosan is inkluzívák, ugyanis semmiféle módszertani kikötéssel nem élnek, ennél fogva a természettudományokra (különösen a fizikára) is érvényesek. Ami pedig a deflácionista válaszokat illeti: ezek ugyan – nem meglepő módon – épp annyira inkluzívák, amennyire kell, de azok számára, akik őszintén kíváncsiak arra, hogy mi a filozófia, továbbá mivel és milyen módon foglalkoznak a filozófusok, nem kínálnak fogódzót.

Így tehát nem nagyon tehetek mást, mint hogy előfeltételezem: *körülbelül* tudod, hogy mi a filozófia, és *körülbelül* tudod, hogy mivel és milyen módon foglalkoznak a filozófusok. Ehhez csak az kell, hogy ismertségi viszonyban légy viszonylag sok filozófiai művel – ennyi elég is lesz.

A filozófia fogalmával szemben az episztemikus vállalkozás fogalma könnyen és világosan meghatározható. Az episztemikus vállalkozás olyan vállalkozás, amelynek (1) *igazságok kimondása a célja*, és amely (2) a megfogalmazott igazságigénnyel bíró proposíciókat *az igazolási sztenderdek valamelyikével* (vagy akár többel) *alá is támasztja*. Magyarán: az episztemikus vállalkozás fogalmát nem a „tudomány”, hanem az „igazság” és az „igazolás” fogalmához kötöm. Állításom pedig az: ha egy filozófiai megközelítés *mindkét* feltételt teljesíti, akkor episztemikus vállalkozásnak minősül.

A (2) feltétel nem vet fel problémát. Mindössze annyit követel meg: nem elég, ha egy filozófus pusztán kinyilatkoztatja az általa igaznak tekintett proposíciókat, érvelnie is kell mellettük. Hogy érvelése során milyen evidenciákra támaszkodik (fenomenológiai tényekre, prefilozófiai-preteoretikus vélekedésekre,

a tudomány bizonyos eredményeire, természetes nyelvi intuíciókra stb.), és milyen módszereket alkalmaz (nyelvi-fogalmi elemzést, a legjobb magyarázatra való törekvést, transzcendentális érveket, a reflexív egyensúly módszerét stb.), tulajdonképpen mindegy. A lényeg az, hogy a filozófus valamilyen módon igazolja az általa igaznak tekintett proposíciókat.

Az (1) feltétel viszont problematikus. Legalábbis azok számára (beleértve magamat is), akik a filozófiát sikertelen epistemikus vállalkozásnak tartják. Azért problematikus, mert több egymással versengő és egymással összeegyeztethetetlen igazságelmélet létezik, és szkeptikusként egyik mellett sem kötelezhetem el magam. Kínos volna, ha már rögtön a könyvem elején sikerülne megcáfolnom könyvem fő mondanivalóját – tudniillik határozottan állást foglalnék egy filozófiai kérdésben, azaz szubsztantív választ adnék arra a kérdésre, hogy „mi az igazság?”. Magyarán mondva: úgy kell valamit állítanom az igazságról (mint a filozófiai megismerés céljáról), hogy közben semleges maradok a különböző igazságelméletek vonatkozásában.

S van még valami, amiről nem biztos, hogy szót kellene ejtenem, de talán mégsem árt. Egyesek (remélem, nem sokan) azt gondolhatják: csak akkor állíthatom jogosan, hogy a filozófia igazságokat akar kimondani, ha elkötelezem magam a metafizikai realizmus mellett – ugyanis csak akkor lehet filozófiai igazságokat kimondani, ha a valóságnak van struktúrája, és a filozófia (legalábbis a metafizika) a valóság struktúrájának feltárását tekinti a feladatának. Ez triviálisan nincs így, de a biztonság kedvéért az alábbiakban röviden elmagyarázom, hogy miért tévedés az igazságigényből a metafizikai realizmusra következtetni.

### 2.1.1. Igazságelméletek és truizmusok

Leszámítva azt a vitát, hogy milyen természetű entitások az igazsághordozók (én a továbbiakban a „propozíció” kifejezést használom, szándékaim szerint semleges értelemben, mindenféle metafizikai elköteleződés nélkül), az igazság természetével kapcsolatos filozófiai viták négy alapvető kérdés köré szerveződnek. (1) Szubsztantív tulajdonság-e az igazság vagy sem? (2) Episztemikus fogalom-e az igazság vagy sem? (3) Definálható-e az igazság az igazságnál alapvetőbbnek vélt tulajdonságok vagy relációk fogalmaival vagy sem? (4) Egységes fogalom-e az igazság, vagy diskurzusról diskurzusra változik, mit értünk rajta?

Mivel nincsen olyan válasz ezekre a kérdésekre, amelyet konszenzus övezne az igazságelmélészek körében, semmi olyasmit nem mondhatok az igazságról, ami bármilyen módon is előfeltételezné ezen válaszok valamelyikét. Egyedül azt tehetem, hogy kizárólag *truizmusokra* támaszkodom. Azaz olyan állításokat teszek, amelyeket valamennyi igazságelmélész és persze valamennyi kompetens nyelvhasználó elfogad vagy elfogadna. De még a leggyakrabban emlegetett truizmusok közül sem sorolom fel mindet (lásd például Lynch 2009, 7–13; Wright 1998, 60). Csak azokkal foglalkozom, amelyek számomra most fontosak (ezért nem említem például, hogy „egy propozíció lehet igaz, de igazolatlan”, vagy hogy „nem ismerhetünk meg minden igaz propozíciót”). És kihagyom azokat, melyekről viszonylag könnyen el tudom képzelni, hogy egyesek kétségbe vonják truizmus mivoltukat (például azt, hogy „az igazság időtlen”, vagy hogy „egy propozíció lehet igazolt, de hamis”). Csakis olyan truizmusokat sorolok fel tehát, melyekről (majdnem) biztosra vehetem, hogy te is truizmusnak tekinted őket; és abban is majdnem biztos lehetek, hogy majdnem biztos lehetsz benne, hogy mindenki más is truizmusnak tekinti őket. Íme:

- (1) Egy propozíció akkor igaz, ha a dolgok úgy vannak, ahogyan azt a propozíció révén kifejezzük.
- (2) Két egymásnak ellentmondó propozíció nem lehet egyaránt igaz.
- (3) Az igazságnak nincsenek fokozatai.
- (4) Minden elméleti és gyakorlati vizsgálódás célja: igaz propozíciókra szert tenni.

Minden kétséget kizáróan az (1) truizmus a legfontosabb. Ez annyit mond: egy propozíció igazsága attól függ, hogyan vannak a dolgok (akármik is ezek és akárhogyan is vannak) – nem pedig attól, hogyan szeretnénk, hogy legyenek. Annyit mond, amennyit Arisztotelész: „azt mondani arról, ami van, hogy van, és azt mondani arról, ami nincs, hogy nincs, igaz” (*Metafizika* 1011b25).

Vedd észre: amikor az (1)-t truizmusnak nevezem, nem kötelezem el magam az igazság korrespondencia-elmélete mellett, mely szerint  $p$  propozíció akkor és csak akkor rendelkezik az igazság tulajdonságával, ha  $p$  megfelelő korrespondencia-viszonyban áll a  $p$ -től függetlenül létező világgal. (1) ugyanis *semmit* nem mond sem a korrespondenciaviszonyról, sem az elme-, nyelv- vagy propozíciófüggetlen világról. Azaz nem mond semmit arról, hogy milyen speciális viszony áll fenn az igazsághordozó és az igazsághordozó által leírt, reprezentált világ között, sem arról, hogy a világnak miféle entitásokat (tényeket, eseményeket, tárgyakat, tulajdonságokat stb.) kell tartalmaznia ahhoz, hogy az igazsághordozók megfelelő korrespondenciaviszonyba kerülhessenek a világgal.

És azt is vedd észre, hogy (1) mindössze annyit állít: amikor egy propozícióról azt mondjuk, hogy igaz (például igaz az a propozíció, hogy „minden holló fekete”), akkor ezzel azt mondjuk, hogy a dolgok *bizonyos módon* vannak – a dolgok olyanok (vagy a világ olyan), hogy minden holló fekete. Ezt formálisabban is megragadhatjuk az úgynevezett (T)-séma segítségével:

(T) Az a proposíció, hogy  $p$ , akkor és csak akkor igaz, ha  $p$ .

Bármilyen értelmes mondatot helyettesítsünk is be a „ $p$ ” helyére, igaz bikondicionális kijelentést kapunk. (T) tehát ugyanazt mondja, mint (1), vagyis (T) szintén truizmus, melyet mindenki elfogad, függetlenül attól, hogy milyen módon tesz kísérletet az igazság ennél pontosabb vagy informatívabb meghatározására. Az igazságelméleti viták a korrespondentisták, koherentisták, pragmatisták, verifikacionisták, pluralisták, primitivisták és a deflácionista között szinte kizárólag a (T)-bikondicionálisok igazságelméleti státuszáról szólnak. Vagyis arról: önmagában elegendő-e a (T)-bikondicionális az igazság fogalmának tisztázásához, vagy ha nem, hogyan kell kiegészíteni a (T)-sémát a következő sémának megfelelően, azaz mit kell „F” helyére írunk a (T+) formulában.

(T+) Az a proposíció, hogy  $p$ , akkor és csak akkor igaz, ha  $p$  F.

(T+) valóban többet állít, mint (1), és nincs egyetértés az igazságelméletek között a tekintetben, hogy minek kell a bikondicionális jobb oldalán szereplő „F” helyére kerülnie. Csak hogy nekem ezzel a problémával nem kell szembenéznem, ugyanis az (1) truizmusként tételezésével csak (T) mellett kötelezem el magam, (T+) mellett nem.

A (2) truizmus nem más, mint az ellentmondásmentesség elve, mely szerint vagy  $p$  igaz, vagy  $nem-p$  igaz, de  $p$  és  $nem-p$  nem lehet egyszerre igaz. Senki sem gondolhatja egyaránt igaznak azt a proposíciót, hogy „létezik halhatatlan lélek”, és azt is, hogy „nem létezik halhatatlan lélek”. Senki sem gondolhatja egyaránt igaznak azt a proposíciót, hogy „ma szerda van”, és azt is, hogy „ma vasárnap van”. Senki sem gondolhatja egyaránt igaznak azt a proposíciót, hogy „ezen a lapon öt nyomdahiba van”, és azt is, hogy „ezen a lapon egyetlen nyomdahiba sincs”.



A (2)-sel kapcsolatban csupán egyetlen megjegyzésem van: a (2)-t senki nem tagadhatja komolyan, de *komolytalanul* (vagy a mélység illúziójától elkábulva) lehet tagadni. Niels Bohr például (valószínűleg Kierkegaard hatására) így ír:

A Koppenhágai Intézetben [...] problematikus helyzetekben gyakran tréfákkal vigasztaltuk egymást, s ilyenkor közkedveltségnek örvendett a kétféle igazságról szóló régi közmondás. Az egyik fajta igazság kategóriájába az olyan egyszerű és világos megállapítások tartoznak, amelyek ellenkezője nyilvánvalóan nem tartható fenn. A másik fajta, úgynevezett „mély igazságok” ezzel szemben olyan állítások, amelyeknek ellenkezője is mély igazságot tartalmaz. (Bohr 1949/1964, 97–98.)

Bohr szerint tehát vannak egyrészt a hétköznapi igazságok, másrészt a mély igazságok, és az a különbség közöttük, hogy míg az előbbieket ellentéte hamis, addig az utóbbiaknak az ellentéte is igaz. Ilyen mély igazság volna például, hogy „az élet szép” – „az élet csúnya”; „a szerelem fontosabb a barátságnál” – „a barátság fontosabb a szerelemnél”; „jó volna örökké élni” – „nem volna jó örökké élni”, vagy – magát a szellemi atyát idézve – „házasodj meg, meg fogod bánni; ne házasodj meg, azt is meg fogod bánni; házasodj vagy ne házasodj, mindkettőt meg fogod bánni; vagy megházasodsz, vagy nem, mindkettőt megbánod” (Kierkegaard 1843/1994, 32).

Mindez persze tényleg csak *tréfa* – ahogy Bohr is írja. Az olyan „mély” mondatok ugyanis, hogy „jó volna örökké élni”, vagy hogy „a szerelem fontosabb a barátságnál”, annyira homályosak, hogy valójában fel sem merül velük kapcsolatban az igazság vagy hamisság kérdése, ahogy az sem, hogy valaki igazolni vagy cáfolni próbálja őket.

A (3) truizmus azt állítja, hogy ha egy propozíció igaz, akkor nem kicsit, közepesen vagy nagyon igaz, hanem *simpliciter*. Ellentétben tehát a vélekedéseink igazolásával, melynek való-

ban lehetnek fokozatai, az igazságnak és hamisságnak nincsenek. Gondolj bele! Ha létezne olyan igazság, mely csak részben volna igaz, akkor ez azt jelentené, hogy részben hamis volna. Illetve: ha létezne olyan hamisság, mely csak részben volna hamis, akkor ez azt jelentené, hogy részben igaz volna. Őszintén szólva: nem hinném, hogy bárki komolyan tudná venni egy teista és egy ateista vitáját, ha az ezzel az eredménnyel zárulna: az a kijelentés, hogy „létezik Isten”, nagyon igaz, de kicsit azért hamis, és az a kijelentés, hogy „nem létezik Isten”, nagyon hamis, de kicsit azért igaz. Egyetlen kikötést azonban tennem kell: a (3) csak akkor igaz, ha a kérdéses proposíció nem homályos, ahogyan például a „mély igazságok” azok.

Végezetül, ami a (4) truizmust illeti: elismerem, hogy bizonyos hamis vélekedések néha lehetnek hasznosak (például csatába indulván minden bizonnyal jobbak a túlélési esélyeid, ha legyőzhetetlennek hiszed magadat). De elképzelni sem tudom, hogyan lehetne ép ésszel vitatni, hogy amikor elméleti és gyakorlati kérdésekben állást foglalunk, akkor az igazság megtalálása a célunk, vagyis igazságokra, nem pedig hamis vélekedésekre vágyunk.

Az (1), a (2), a (3) és a (4) tehát valóban truizmusok, melyek az igazság természetéről szólnak – egyebek közt a filozófusok által kimondani szándékozott igazságokéről. Vagyis a filozófusok (leszámítva a humbugolókat) igazságokat, nem pedig hamisságokat akarnak kimondani. Olyan proposíciókat szeretnének kimondani, melyek olyannak írják le a dolgokat, amilyenek a dolgok valójában; ennek során nem úgy akarják leírni a dolgokat, ahogyan azok *inkább* vannak, hanem *teljességgel* olyanként, amilyenek; s filozófiai elméleteik kidolgozásakor a filozófusok igyekeznek konzisztensek lenni, vagyis óvakodnak attól, hogy egymásnak ellentmondó proposíciókat fogadjanak el igaznak. Amikor például Berkeley amellett érvel, hogy nincsen elmefüggetlen létezés, akkor ezzel igazat akar mondani, nem pedig hamisat. Amikor azt állítja, hogy *esse est*

*percipi*, akkor ezzel azt állítja: a dolgok úgy vannak, ahogy az *esse est percipi* propozíció leírja. Nem azt állítja, hogy inkább igaz az idealizmus, mint a materializmus, vagy hogy a materializmus kevésbé igaz, mint az idealizmus, hanem azt, hogy az idealizmus teljesen igaz, a materializmus pedig teljesen hamis. És mindent megtesz azért, hogy álláspontja konzisztens legyen: például tagadja az elsődleges és másodlagos minőségek megkülönböztetésének jogosságát.

### 2.1.2. Metafizikai realizmus vs. antirealizmus

Egyesek azt gondolhatják (sőt, egyesek *tényleg* azt gondolják): csakis akkor állíthatom, hogy a filozófia episztemikus vállalkozás, hiszen bizonyos igazságok kimondása a célja, ha egyúttal elkötelezem magam a metafizikai realizmus mellett. Ama tézis mellett, hogy a valóság (legalábbis annak nem-mentális és nem-nyelvi része) elme- és nyelvfüggetlen, vagyis független attól, hogyan reprezentáljuk. Ama tézis mellett tehát, hogy azok az entitások, melyek létezését állítjuk, mindenemű – akár mentális, akár nyelvi – reprezentációtól függetlenül olyanok, amilyenek, vagyis a természetüket semmilyen módon nem befolyásolja az, hogy milyen módon ismerjük meg őket. És ezzel összefüggésben azt is gondolhatják (és egyesek *tényleg* azt gondolják): csakis akkor állíthatom, hogy a filozófia episztemikus vállalkozás, hiszen bizonyos igazságok kimondása a célja, ha a filozófia (legalábbis a metafizika) feladatának azt tartom, hogy feltárja a valóság alapvető szerkezetét. Megragadja – Platón kifejezésével élve – a valóság „természetes illesztéseit” (*Phaidrosz* 265e). Ráleljen – Lewis kifejezésével élve – „a tökéletesen természetes tulajdonságokra” (Lewis 1986, 61); mivel el kell fogadnunk, hogy „csak [a tulajdonságok] egy szűk kisebbsége esik egybe az illesztésekkel, és húzza meg a határokat ott, ahol a természetben húzódnak” (Lewis

1984, 227). Vagyis el kell fogadnom, amit például Theodor Sider gondol:

[A]z emberi megismerésnek – vagyis legalábbis a legtöbb formájának, köztük a fizikának – sokkal inkább az a lényege, hogy alkalmazkodjon a világhoz, semmint hogy megalkossa a világot. A világ „odakint” van, és az a feladatunk, hogy elménkkel letapogassuk. (Sider 2011, 18.)

Mindez triviálisan hamis. Attól ugyanis, hogy valaki tagadja a metafizikai realizmust, és az antirealizmus híve (más néven a deflációs metametafizikáé), még filozófiát, azon belül is metafizikát művel. Azt az álláspontot vallja: a valóságnak nincsen önálló ontológiai szerkezete. Ha például valaki antirealistaként elfogadja „a valóság mint amorf kinövés képét” (Dummett 1981, 577), melyben – Hilary Putnam metaforájával élve – „süteményformázóval” vagy „tésztazagatóval” (Putnam 1987, 35) kell rendet vágnunk ahhoz, hogy a világot rendezettnek tapasztaljuk, *szubsztantív* metafizikai álláspontot képvisel. S mivel szubsztantív metafizikai álláspontot képvisel, a kimondott tézisével kapcsolatban nyilvánvalóan felmerül az igazság vagy hamisság kérdése. Nelson Goodman a következőképpen fogalmaz:

Úgy állapítjuk meg [...] a konstellációkat, hogy kiválasztunk és összerakunk bizonyos csillagokat, nem pedig más csillagokat, azaz meghúzunk bizonyos határvonalakat, nem pedig más határvonalakat. Semmi nem írja elő, hogy az égboltot csillagképekké vagy más objektumokká rendezzük. Létre kell hoznunk, amit keresünk, legyen az a Göncölszekér, a Szíriusz, valamilyen élelmiszer, üzemanyag vagy egy konkrét hifitorony. (Goodman 1984, 158, ford. Kertész Balázs, a fordítást módosítottam.)

Egyértelmű, hogy Goodman valamilyen filozófiai igazságot akar kimondani. Azt, hogy szemben a metafizikai realizmus állításával, a dolgok csak *számunkra vannak valahogyan*, és önmagukban sehogyan sincsenek. Ha valaki úgy gondolja, hogy Goodman állítása nem rendelkezik igazságigénnyel, és nem lehet igaz vagy hamis, az valószínűleg nincs tisztában az „igaz” és „hamis” szavak jelentésével.

## 2.2. Négy filozófiai attitűd

A következőkben négy különböző filozófiai attitűdöt fogok meghatározni, melyek mindegyike vitán felül episztemikus vállalkozásként kezeli a filozófiát. Nem állítom, hogy tipológiám univerzális (mivel vannak olyan filozófiai megközelítések, melyek egyik kategóriába sem tartoznak), és azt sem állítom, hogy exkluzív (mivel vannak olyan filozófiai megközelítések, melyek több típusba is sorolhatók). De azt állítom: ezek a legfontosabb és legelterjedtebb attitűdök a kortárs filozófiában. Tipológiámnak – hasonlóan Søren Overgaard, Paul Gilbert és Stephen Burwood tipológiájához – az a szempont szolgál alapjául, hogy a kérdéses felfogások szerint a filozófia milyen viszonyban áll a természettudományokkal (lásd Overgaard – Gilbert – Burwood 2013, 18–44).

### 2.2.1. Tudományos filozófia

A tudományos filozófia szövetséget köt (vagy szeretne kötni) a természettudományokkal. E szövetségkötést – legalábbis az irányzat hívei szerint – nagyon is érthető megfontolás motíválja. Nevezetesen: a filozófia saját erőből képtelen igazságokhoz eljutni, de ha frigyre lép a természettudományokkal, akkor

a filozófus is kaphat olyan feladatot, mellyel sikeresen megbirkózik. Vagyis azoknak is el kell ismerniük e törekvés racionalitását, akik e szövetségkötésben a filozófia megalázó gyámság alá helyezését látják, hisz' ha az emberiség egyetlen igazán sikeres episztemikus vállalkozása a természettudomány, és ha a filozófiát végre-valahára sikeres episztemikus vállalkozássá szeretnénk tenni, akkor nem marad más választásunk, mint hogy előzékenyen együttműködjünk a természettudományokkal. Még akkor is, ha ezzel valóban (vállaltan) alárendeljük a filozófiát a tudománynak.

A tudományos filozófia képviselője ennél harcosabban is fogalmazhat. Adott a *tudásegész*: mindaz, amit a természettudományok az atomfizikától a reakciókinetikán és a molekuláris biológián keresztül az evolúcióelméletig összehoztak. A filozófusoknak e tudásegészből kell kiindulniuk, nem függetleníthetik magukat tőle büntetlenül – ahogy a karosszék-filozófusok (episztemikus önteltségüknél fogva) teszik. A tudásegészre fityyot hányó filozófusok olyanok, mint a vasútállomáson rekedt utasok, akik előtt simán elrobog a „tudományos tudás expresszvonata”, míg ők vakon és elveszetten ténferegnek a sínek között.

E szövetség kétféleképpen köttethet meg. Az egyik elképzelés szerint a filozófia tulajdonképpen a természettudomány „része”. Vagyis *egyetlen* nagy episztemikus vállalkozás létezik, nevezetesen a természettudomány, és a tudományos és filozófiai problémák között nem lényegi, hanem mindössze *fokozati* különbség van (lásd Quine 1982, 143).

Hogyan járjon el a filozófus, amikor filozófiát művel? Úgy, hogy bármilyen probléma foglalkoztatja is, elsőként alaposan utánanéző a megfelelő empirikus vizsgálatok eredményeinek. Ha például az emberi megismerés természete érdekli, álláspontját az észlelés és gondolkodás empirikus (mondjuk: kognitív tudományi) vizsgálatára alapozza. Ha az idővel kapcsolatos metafizikai problémák érdeklik, álláspontját a relativisztikus fizika legújabb eredményeinek figyelembevételével alakítja ki.

Azonban ezt a szövetséget valamiféle munkamegosztásként is elgondolhatjuk. Mi lenne a filozófusok dolga? Például az empirikus kutatásokban jártas, de a fogalmi elemzésben járatlan biológusok *helyett* elemezhetik a „biológiai faj”, az „adaptáció”, az „öröklés”, a „gén” vagy a „biológiai funkció” fogalmát. A fizikusok helyett állást foglalhatnak abban a kérdésben, hogy a kvantumfizika determinisztikus vagy indeterminisztikus felfogása-e a helyes. Vagy éppenséggel arra is vállalkozhatnak, hogy tisztázzák: milyen viszonyban van egymással a tudományos világképünk és a hétköznapi meggyőződéseink rendszere. Miért észleljük például a fizikai tárgyakat simának és tömörnek, holott valójában nem ilyenek? S talán – a természettudósokénál feltételezhetően jobb retorikai képességeik okán – rájuk hárulhat az a kevésbé nemes feladat is, hogy a különböző népszerű fórumokon egyre gyakrabban hallható tudományos álhíreket és blöfföket leleplezzék. Mindezekkel pedig jókora szolgálatot tehetnek ama nagy és egységes episztemikus vállalkozásnak, melyet Tudománynak (így, nagy „T”-vel!) nevezhetünk.

### 2.2.2. A filozófia mint (részben) a priori elméletalkotás

A filozófiának nem kell szövetséget kötnie a természettudományokkal, hogy episztemikus vállalkozásnak tekinthessük. A filozófia – talán a legismertebb felfogása szerint – új objektív igazságokat akar kimondani, de eközben a *saját erejére támaszkodik*. A filozófusok munkájuk java részét karosszékben végzik, és a filozófiai téziseiket a priori igazolják.

Kétség sem férhet hozzá, hogy a filozófusok nagy része ténylegesen ebben a szellemben műveli a filozófiát. E filozófusok úgy gondolják: nem célravezető stratégia a természettudományok egyenes folytatásaként tekinteni a saját tevékenységükre. Egyrészt azért nem, mert a természettudományokkal szövet-

ségre lépett filozófia óhatatlanul szűk játékeret biztosít számukra, amikor választ kell adniuk számtalan fontos kérdésre. Ugyan mi hasznát vennénk a természettudományok által előállított tudásegésznek, amikor olyan *normatív* kérdésekben kell állást foglalnunk, hogy „mi határozza meg egy cselekvés morális értékét”, vagy hogy „kell-e, s ha igen, milyen elvek alapján kell újraosztani az erőforrásokat a rászorulóknak között”? Másfelől a természettudományok eredményei *aluldeterminálják* a filozófiai elméleteket. Pusztán a tudományos tudásra támaszkodva nem lehetséges filozófiai kérdésekre válaszolni. Elmagyarázom, mire gondolok.

Vegyük azt a metafizikai kérdést, hogy milyen viszony van a mentális és a neurális állapotaink között – röviden: vegyük a test-lélek problémát. A probléma megoldása során nem sokra megyünk azzal, ha a legfrissebb neurofiziológiai folyóiratokat bújjuk. A neurofiziológiai kutatások ugyanis legfeljebb korrelációkat tudnak megállapítani a mentális és a neurális folyamatok között, s e korrelációkat figyelembe véve ugyanolyan joggal mondhatod, hogy a mentális és neurális folyamatok párhuzamosan futnak egymás mellett, mint hogy azonosak. (És persze még egy csomó más is.) De akármelyik álláspont mellett teszed is le a garast, bizonyosan nem elég az empirikus tények figyelembevétele: a priori megfontolásokra is szükséged van.

Félreértés ne essék! Mindez nem azt jelenti, hogy a test-lélek probléma kapcsán előállhatsz olyan elmélettel, mely szembemegy a neurofiziológia konszenzuálisan elfogadott eredményeivel. Például nem állíthatod azt, hogy egyáltalán nincs korreláció a mentális és a neurális folyamatok között. A helyes magatartás: ne mondd ellent az idegtudomány tanításának, de ne is értékeld túl – Tyler Burge kifejezésével élve – a „neurohalandzsát” (Burge 2010), ahogy a tudományos filozófia hívei teszik!

Általánosan megfogalmazva: *bármely* filozófiai kérdésben foglalsz is állást, ne állíts olyat, ami a természettudományok



jelenlegi álláspontja szerint nem lehet igaz! Ettől eltekintve állj a saját lábodon, és a filozófiai álláspontod kialakítása során olyan tényezőket is vegyél figyelembe (például a preteoretikus meggyőződéseinket, a releváns fogalmi kapcsolatokat, fenomenológiai tényeket stb.), melyeknek semmi közük az elméleteit a posteriori módon igazoló természettudományokhoz!

### 2.2.3. A filozófia mint megértés

Íme egy világos meghatározás: „a filozófia célja nem a tudás, hanem a megértés; a filozófia feladata nem hozzájárulni az emberi tudás összességéhez, hanem képessé tenni bennünket arra, hogy tisztán megértsük, amit már eddig is tudtunk” (Hacker 1996, 272–273). Ez a felfogás alapvetően különbözik az előző kettőtől. A filozófiának e megközelítés szerint semmi köze nincs a természettudományokhoz, és egyáltalán nem is kell figyelembe vennie annak eredményeit, mivel a filozófia művelése *teljességgel* a priori (karosszékből végzett) tevékenység. A filozófiának nem új igazságok kimondása és új elméletek felállítása a célja, hanem annak az implicit tudásnak az *explikálása*, mely már mindannyiunknak a birtokában van.

Gondolj például Peter Frederick Strawson deskriptív metafizikájára (Strawson 1959)! Ennek az elemzésnek nem az a célja, hogy bővítse az ismereteinket, hanem hogy felszínre hozza a világról alkotott fogalmi sémánkat. Strawson szerint e bennünk/elménkben levő fogalmi struktúra vagy séma nem változik az időben, független attól, hogy milyen nyelven beszélünk és gondolkodunk, milyen kultúrában szocializálódtunk, milyen a nemünk (vagy genderünk), és annyira mélyen gyökerezik bennünk, hogy nem lehetséges tőle elvonatkoztatnunk, bárhogyan gondolkozunk is amúgy, és bármilyen tudományos elméletet fogadunk is el egyébként (lásd Haack 1979/1998). Vagy gondolj Gilbert Ryle célkitűzésére, melyet a szerző így fogalmaz meg:

[Könyvem] nem ad új információt a szellemről. Temérdek információnk van már róla, mégpedig olyan információnk, amely nem a filozófusok argumentumaiból származik, s amelyet nem is bolygatnak meg ezek az érvek. A könyve[me]t alkotó filozófiai argumentumok nem gyarapítani szándékozzák azt, amit az emberi elméről tudhatunk, hanem a már meglévő ismereteink logikai geográfiáját igyekeznek helyreigazítani. (Ryle 1949/1999, 13.)

Annak ellenére, hogy a filozófia e felfogás szerint nem új ismereteket akar közölni, vitathatatlanul episztemikus vállalkozás. Amikor Strawson azt állítja, hogy a természetes nyelvben megnyilvánuló és a józan észre támaszkodó meggyőződéseinkben tükröződő fogalmi sémánk szerint a világban alapvetően fizikai tárgyak és személyek léteznek, akkor ezzel a szerző – függetlenül attól, hogy nem gondolja új ismeretnek vagy felfedezésnek – valamiféle igazságot akar kimondani. Vagy amikor Ryle – szintén a hétköznapi nyelv elemzése révén – arra az eredményre jut, hogy a karteziánus dualizmus elhibázott, mert „amikor az embereket szellemi predikátumokkal jellemezzük, akkor nem ellenőrizhetetlen következtetéseket vonunk le valamiféle kísérteties folyamatokra nézve, amelyek a számunkra hozzáférhetetlen tudatfolyamatban zajlanak, hanem azt a módot írjuk le, ahogy az emberek túlnyomórészt nyilvános viselkedésük egy részét lefolytatják” (Ryle 1949/1999, 65), akkor szintén olyan kijelentést tesz, amelynek igazságigénye van. Nyilvánvaló bizonyítéka ennek, hogy a kortárs filozófusok többsége szerint Ryle tévedett. S ha pedig tévedett, akkor kijelentésének nyilvánvalóan vannak igazságfeltételei – amelyek történetesen nem teljesülnek. Egyszóval: ha tetszik, ha nem, a filozófia e formáját is episztemikus vállalkozásnak kell tekintenünk.

## 2.2.4. Fenomenológia

Fenomenológián nem magát az úgynevezett fenomenológiai iskolát vagy mozgalmat értem. Nem csak Husserlre és az elvtársaira, és végképp nem csak Husserl vagy Heidegger több ezer oldalas filozófiai hagyatékának szorgos olvasóira és kommentátorainak hadára gondolok.

Fenomenológián az elme olyan vizsgálatát értem, mely az elme jelenségeit abból a szempontból vizsgálja, ahogyan azokat a szubjektum átéli, tapasztalja. Vagyis a tudatos tapasztalatok egyes szám, első személyű szisztematikus analízisét. Annak leírását, ahogyan a dolgok a szubjektum számára, a szubjektum nézőpontjából tűnnek. Ez pedig független a fenomenológiai mozgalomtól – sokkal-sokkal régebbi fejlemény. Jóval e mozgalom előtt is végeztek filozófusok fenomenológiai elemzéseket.

A fenomenológia episztemikus státusával azért foglalkozom részletesebben, mint az előző három elképzeléssel, mert sok filozófus gyanakvással tekint a fenomenológiára, és azt gondolja, hogy a fenomenológiai módszer nem vehető komolyan. David Bell például így ír Husserlről (és általában a fenomenológiáról): „van valami lehangoló egy olyan filozófiában, amelynek hasznossága 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” (Bell 1991, 162). Szeretném világossá tenni: a fenomenológia éppúgy episztemikus vállalkozás, mint a korábban említettek, és Bell téved, amikor a fenomenológiát ezoterikus tapasztalatok interszjektíven megvitathatatlan leírásának tekinti. Vagyis attól, hogy a fenomenológusok nem érveket hoznak fel az álláspontjuk mellett, hanem bizonyos szemléleti adottságokra, szemléleti betöltődésekre hivatkoznak, tevékenységük még megismerő jellegű.

A fenomenológiának szigorú módszertani szabályai vannak, legalábbis elviekben; hogy betartják-e ezeket a fenomenológusok, az már más kérdés. Szám szerint két módszertani szabályról beszélhetünk. Egyrészt: a tudatos tapasztalataink vizsgálata során különösen ügyelnünk kell arra, hogy a vizsgálatot ne befolyásolják az elmével kapcsolatos *common sense* és természettudományos meggyőződéseink. Ezeket a fenomenológia vizsgálatok során – ahogy mondani szokás – zárójelbe kell tennünk. Csak így fókuszálhatunk a szubjektum tudatos tapasztalatainak intrinzikus jellemzőire. Azokra a karakterisztikumokra, amelyek a szubjektum tapasztalatát a szubjektum perspektívájából nézve jellemzik. E módszertani elvet a fenomenológiai hagyományban fenomenológiai redukciónak szokás nevezni. Ahogy Husserl fogalmaz:

[A fenomenológiai redukció szerint] minden transzcendenset (számomra nem immanensen adódót) nullifikálunk, azaz létezését, érvényességét legfeljebb csak érvényesség-fenoménként stb. tételezzük. [...] [V]alamennyi tudomány fenomén csupán, nem pedig érvényes, premisszaként vagy akárcsak hipotézisként, kiindulópontként felhasználható igazságok rendszere; így például az egész pszichológia és az egész természettudomány. (Husserl 1907/1972, 32.)

Másrészt: a fenomenológiának nem partikuláris tapasztalatokat kell leírnia szubjektív nézőpontból, hanem bizonyos tapasztalattípusok fenomenológiai természetét kell feltárnia. Ez különbözteti meg a fenomenológiát a pusztá introspekciótól. Például a vizuális tapasztalat esetében nem valami olyasmit kell a fenomenológusnak mondania, hogy „a piros postaláda számomra így és így tűnik, a sárga villamos pedig úgy és úgy”, hanem magának a vizuális tapasztalatnak a lényegi fenomenológiai karakterisztikumait kell feltárnia. Azokat a fenomenológiai jellegzetességeket, amelyek közösek valamennyi vizuális

tapasztalatban, és amely jegyek megkülönböztetik a vizuális tapasztalatot minden más tapasztalattípustól. Egyszóval a vizuális tapasztalat *inherens és distinktív* jegyeit kell meghatározni. E módszertani elvet a fenomenológiai hagyományban eidetikus redukciónak, vagy – nem túl szerencsés konnotációjú kifejezéssel élve – lényegszemléletnek szokás nevezni. Husserl szavaival:

Ebben a formában a [...] fenomenológiát kétségkívül „eidetikus fenomenológia”-ként kell megalapoznunk, amelyik kizárólag az invariáns lényegformákra irányul. Így például a testészlelés fenomenológiája nem tényszerűen előforduló vagy elvárható észlelésekről számol be, hanem annak az invariáns struktúra-rendszernek az előállítására, amelyik nélkül nem lenne elgondolható sem egyetlen test észlelése, sem az ugyanazon testről származó észlelések szintetikus egybehangzó sokfélesége. (Husserl 1929/1972, 202.)

Összefoglalva a fenomenológia e két egymásra épülő módszertani elvét:

A fenomenológiai redukció megteremtette a valóságos, majd a lehetséges belső tapasztalás „fenoménjeihez” vezető utat, az „eidetikus redukció” benne megalapozott módszere viszont utat nyitott a tisztán lelki össz-szféra invariáns lényegalakzataihoz. (Husserl 1929/1972, 202.)

A fenomenológia tehát – legalábbis tiszta formájában – szintizta karosszékfilozófia, és semmi köze a természettudományokhoz. (Más kérdés, hogy bizonyos természettudományos – pszichológiai – vizsgálatok számára jól jöhetnek a fenomenológiában jártas személyek beszámolóí.) De a fenomenológia a másodikként említett felfogással is szemben áll, mivel a téziseit nem érveléssel támasztja alá; és a harmadikkal is, mivel teljesen új belátásokra kíván szert tenni.

No, de lássuk hogyan teszi mindezt! Íme a vizuális tapasztalat egy jól ismert (és nem a fenomenológiai mozgalom tagjától származó) fenomenológiai leírása:

Amikor látok egy paradicsomot, sok dolog van, amiben kételkedhetem. Tudok kételkedni abban, hogy paradicsom-e, amit látok, és nem egy ügyesen megfestett viaszdarab-e. Ugyancsak kételkedhetem abban, hogy egyáltalán fizikai tárgyról van-e szó. Talán az, amit én paradicsomnak látok, csupán egy tükröződés, talán hallucináció áldozata vagyok. Van egy dolog mégis, amiben nem kételkedhetem. Nevezetesen abban, hogy *létezik* egy kerek, piros színű alak, amely előttem állva elűt a más színű háttértől, továbbá amelynek vizuális mélysége van, és hogy ez az egész színmező közvetlenül adódik a tudatomban. Hogy mi ez a piros folt, hogy vajon szubsztancia-e vagy egy szubsztancia állapota vagy esemény, hogy fizikai vagy pszichikai vagy épp egyik sem, nos, ezek olyan kérdések, amiben kételkedhetem. De abban, hogy *van* valami piros, kerek előttem, abban nem kételkedhetem. Hogy ez a valami megvolt már egy perccel előbb is, és meglesz-e még egy perccel később, miután eltűnik a tudatom teréből, vagy hogy mások tudatában is megjelenhet-e egyáltalán, ez mind-mind olyasmi, amiben kételkedhetem. De abban, hogy most létezik, és én a tudatában vagyok, ebben nem kételkedhetem. (Price 1932, 3, kiemelések tőlem.)

Az idézetben az érzéki tapasztalatok igen markáns fenomenológiai leírásával találkozhatunk. Érzéki tapasztalataink során – legyen az veridikus észlelés, illúzió vagy hallucináció – mindig létezik valami, amivel az észlelő szubjektum relációban áll. (Hogy ez a valami miféle metafizikai státussal bír, immár nem fenomenológiai kérdés.) Mármost ez a leírás bizonyosan nem ezoterikus; ez a leírás igazságigénnyel bír, ennek a leírásnak igazságfeltételei vannak. Minderre az utal a legvilágosabban, hogy bárki vitathatja Price megállapításait. Például valaki ezt

mondhatja: „Price elhibázza a vizuális tapasztalat fenomenológiai leírását, ugyanis a hallucináció során csak *úgy tűnik* számunkra, hogy relációban állunk valamivel, és hogy közvetlenül tudatában vagyunk valaminek, valójában nem állunk relációban semmivel, és nem vagyunk a tudatában semminek”.

Maradva a vizuális tapasztalatok fenomenológiájánál, nézzünk egy másik (kevésbé ismert és kevésbé világos) leírást:

Sohasem tiszta individumok vannak előttünk, az oszthatatlan létezők gleccsere, de nem is időn és téren felülálló lényegegk, ideák; nem mintha ezek az utóbbiak valahol máshol, számunkra elérhetetlen helyen volnának, hanem mert olyan tapasztalatokból, azaz olyan gondolatokból állunk, amelyek mögött állandóan érezzük a tér és az idő súlyát, az általunk felfogott Lét nehézkedését, és nem egy szeriális idősort és euklideszi egyenesekből álló teret észlelünk magunk előtt kiterítve, és még csak nem is a szerialitás tiszta eszméjét, hanem a minket minden oldalról körülölelő és belénkhatoló teret és időt, burjánzó, mindent átható tér-időt, az egymásbahatolás, a részletes átfedések, a kitüremkedések hemzsegő terét és idejét – folyamatos pregnancia, folyamatos születés, keletkezés, általánosulás és általánosság, vad esszencia és vad egzisztencia; ugyanakkor a létrezgésnek közép- és csomópontja. (Merleau-Ponty 1964/2006, 133.)

Megértem, ha irritáló (sőt, gyomorforgató) számodra ez a nyelvezet, vagy a szöveg értelmetlen zagyvaságnak tűnik, mégis talán érdemes a hermeneutikai jóindulat elvét maximális erőbedobással alkalmazva azt állítani: akár csak Price passzusa, ez is a vizuális tapasztalat plasztikus és plauzibilis fenomenológiai leírása kíván lenni. S ennél fogva a mondatoknak – csakúgy, mint Price esetében – vannak igazságfeltételei, vagy legalábbis plauzibilitás-feltételei. S mivel vannak igazság- vagy plauzibilitás-feltételei, úgy az idézett szövegrészletet episztemikus

igényű megnyilatkozásnak kell tekintened. Ahogy Price-szal, úgy Merleau-Pontyval is vitába szállhatsz: „Merleau-Ponty implauzibilis fenomenológiai leírást ad a vizuális tapasztalatról, mert az észlelés során igenis tiszta individumok állnak előttünk (például amikor egy piros paradicsomot nézünk), és a tér és az idő nem hatol belénk, nem türemkedik ki, hanem szemérmesen a háttérben marad, és mélységes hallgatásba burkolózik”.

### 3. Analitikus és kontinentális filozófia

Az analitikus és a kontinentális filozófia megkülönböztetésére tett kísérletek sok tekintetben érdekesek és szórakoztatóak, még ha az egész probléma nem is különösebben épületes. A megkülönböztetés fő nehézsége, hogy mindkét tradíció rendkívül színes és heterogén képződmény. További (igaz: pszichológiai) nehézség, hogy szinte minden filozófus vagy az egyik, vagy a másik tradícióhoz tartozik, s nehéz nem elfogulniak lenniük saját hagyományukkal. Az sem könnyíti meg a megkülönböztetést, hogy a két hagyomány hívei között nincsen komolyabb párbeszéd: nem olvassák egymás műveit, és nem sokat tudnak arról, milyen munka folyik a filozófia másik térfelén.

Kölcsönös tudatlanságuk ellenére egymás pocskondiázásában mindkét mozgalom képviselői szépen teljesítenek. Az analitikus oldalról például Jack Smart így fogalmaz: „[b]izonyos pillanataimban kétségbeesem a filozófia állapota láttán: amikor tudatosítom magamban, hogy a fenomenológia és az egzisztencialista filozófia teljes badarság, ezért képtelen vagyok akár csak a kezembe venni ezeket a szövegeket” (Smart 1975, 61).



Vagy: „[a] brit filozófia olyan riadalommal tekint a kontinentális Európára, ahogyan az elhaladó autó utasai szemlélik egy csúnya motorbaleset látványát” (Quinton 2005, 172). Vagy mit gondolnak a kontinentális filozófia legemblematikusabb és – meggyőződéses náci volta okán – legellenszenvesebb alakjáról, Heideggerről? Néhányan valami ilyesmit: „[a] racionálisabb és józanabb emberek az egész Heidegger-jelenségre továbbra is úgy tekintenek majd, mint az emberi elme groteszk aberrációjára” (Edwards 2004, 42); „[a]z a diszciplína, amelynek [...] Heideggert köszönhetjük, tartozik egy bocsánatkéréssel a világnak” (Gottlieb 2016, xi). De hogy egy meglepőbb idézetet is mutassak, ráadásul nem egy analitikus filozófus tollából: „Heidegger hemzseg a tudattalan szubjektív előítéletektől [...]; filozófálási módja keresztül-kasul neurotikus és végső soron pszichés rögeszméjében gyökerezik; a hozzá hasonló, közeli és távoli gondolkodók a bolondokházában ülnek, néhányan ápoltként, néhányan pedig filozófiailag őrzöngő pszichiátereként” (Jung 1943/1973, 331).

Noha az analitikus filozófusok megfogalmazásai vérmesebbek, a kontinentális filozófiával rokonszenvezők is megérik a pénzüket. Richard Rorty (mint kiábrándult analitikus) például így ír: az analitikus folyóiratok zöme „nem más, mint zsvajgás az áltudományos vákuumban” (Rorty 2003, 12); „az analitikus filozófusok tehetsége kimerül abban, hogy képes[ek] [...] bármely nézet számára – legyen az mégoly fonák is – épkezláb érvet kovácsolni, legalábbis annyira épkezlábat, amennyire lehetséges” (Rorty 1981/1985, 590), s ennél fogva „[a]z analitikus filozófus legmegfelelőbb modellje [...] az ügyvéd – nem a tanult ember, sem pedig a tudós” (Rorty 1981/1985, 592, kiemelések tőlem). Vagy: „[...] az analitikus filozófia *passzé*, mert a módszertana túl konzervatív ahhoz, hogy túllépjen azokon az előfeltevéseken, amelyeken alapul, [és] [e]z nemcsak arra vonatkozik, hogy az analitikus filozófia miért »anális« (a freudi anális-visszatartó értelemben), hanem arra is, hogy koncer-

vatív természete olyan módszertanhoz köti, amely már halott, ahogyan azt Hawking helyesen állítja” (Zabala–Davis 2013).

Most azonban legyőzve magamban a késtetést, hogy ideggyűjteményem további ékességeivel traktáljalak, rátérek a kétféle hagyomány elhatárolásának kérdésére: röviden bemutatom a négy legfontosabb közkezen forgó elképzelést. Egy teoretikus mozgalmat jellemzően négy szempont alapján szokás megkülönböztetni egy másiktól. (1) Különböznek a témáik. (2) Különböző szubsztantív tanításon alapulnak. (3) Különböző módszereket követnek. (4) Különböző szakirodalmi stílus jellemzi őket. Hadd vizsgáljam meg röviden ezeket a javaslatokat.

### 3.1. Sztenderd megkülönböztetések

Egyesek szerint (lásd például Levy 2003) a kontinentális filozófia elsősorban abban különbözik az analitikus filozófiától, hogy a humaniorák közé tartozik, s mint ilyennek kiemelt fontosságú témája a művészet, és azon belül is az irodalom. Kétségkívül van ebben valami: Heideggernél, Sartre-nál, Adornónál, Gadamernél (a kontinentális tradíció e jól ismert figuráinál) valóban központi téma a művészet. Csakhogy egyrészt számos kontinentális szerző nem tanúsított különösebb érdeklődést a művészet iránt (gondolj például Husserlre, Foucault-ra vagy Habermasra!), másrészt a kortárs analitikus filozófia ipari méretekben foglalkozik a legkülönbözőbb művészetfilozófiai kérdésekkel (nem hozok példákat, annyira sok van). Vagyis e megkülönböztetéssel nem megyünk sokra.

Mások szerint (lásd például Chase–Reynolds 2011, 158–161) a két hagyomány között az a legjellemzőbb különbség, hogy míg a kontinentális filozófusok többsége idegenkedik a naturalizmus valamennyi formájától, addig az analitikus filozófusok jellemzően naturalisták. E megkülönböztetés vala-

mivel talán használhatóbbnak tűnik az előzőnél, de nem sokkal szerencsésebben ragadja meg a különbséget. Egyrészt sok kontinentális filozófus ízig-vérig naturalista (például Merleau-Ponty és Valera), másrészt az analitikus filozófusok között se szeri, se száma a naturalizmus ellenségeinek. E szerzők szerint az elme jelenségei nem magyarázhatók meg egy tisztán naturalista világgépen belül (nem hozok példákat, annyira sok van).

Ami a harmadik megoldást illeti, elegendő lesz a két legismertebb javaslatot megvizsgálni. Dummett szerint „az analitikus filozófiát a maga különböző megnyilvánulásaiban először is az a hit különbözteti meg a többi iskolától, hogy a gondolkodás filozófiai magyarázata csak a nyelv filozófiai magyarázata révén érhető el, másodsor pedig az, hogy csak így lehetséges átfogó magyarázatot adni” (Dummett 1996, 4). Ez azonban szintén nem különösebben találó jellemzés, és erre maga Sir Michael is rájöhetett volna, ha az 1990-es évek közepén többet olvassa analitikus kollégái műveit. Igen sok analitikus filozófus már az 1970-es években – elsősorban a metafizikai fordulat hatására – felhagyott a nyelvi elemzés módszerével (nem hozok példákat, annyira sok van). Arról pedig Dummett megfélekezni látszik, hogy a kontinentális filozófusok közül többen (hogy mást ne mondjak: Heidegger és Gadamer) azon a véleményen voltak, hogy egyedül a nyelv közegében lehetséges megértés (mindkettőjük életművében központi szerepet töltött be a nyelv vizsgálata).

A módszertani megkülönböztetésre vonatkozó másik javaslat sem sokkal jobb az előzőnél. John Searle szerint „az analitikus filozófusok igyekeznek összhangba kerülni a tudományokkal, és a filozófia célját abban látják, hogy ugyanolyan típusú objektív igazságokat mondjanak, mint a tudomány” (Searle 1999, 2071). Persze ebben is van valami, de azért két dolgot nem szabad figyelmen kívül hagyni. Egyrészt azt, hogy számos kontinentális filozófus be van ágyazva a kortárs kognitív pszichológiai kutatásokba (gondolj Valerára, Zahavira vagy

Gallagherre!). Másrészt azt, hogy számos olyan analitikus filozófus él, aki objektív igazságokat akar ugyan megfogalmazni, ám ennek során nem, vagy nem elsősorban az vezérli, hogy összhangba kerüljön a tudományokkal, vagy aki a filozófiára mint megértésre tekint, nem szólva az etikával, politikai filozófiával, művészetfilozófiával foglalkozó analitikus filozófusokról, akiknek a munkája kapcsán fel sem merül, hogy összhangban kellene lennie a természettudományokkal.

Ami pedig a stílus különbségét illeti: ez a legizgalmasabb és a legtalálhatóbb javaslat. Az analitikus filozófusok nagy része úgy látja (pontosabban: én, aki most az analitikus és a kontinentális filozófia viszonyát vizsgálom, úgy gondolom, hogy úgy látja): míg ők világosan körülhatárolt filozófiai problémákkal foglalkoznak, számba veszik a lehetséges megoldási javaslatokat, és a tanulmányaikban szigorú kritikai megfontolások után érveket hoznak fel saját megoldásuk mellett és a rivális elképzelések ellen, addig a kontinentális filozófusok zöme obskúrus, zavaros, neologizmusokkal túlszűfolt, gyakorta egyenesen érthetetlen tanulmányokat közöl. Ezzel szemben a kontinentális filozófusok nagy része úgy látja (pontosabban: én, aki most az analitikus és a kontinentális filozófia viszonyát vizsgálom, úgy gondolom, hogy úgy látja): míg ők hangsúlyosan figyelembe véve a filozófiai praxist és az Egészet tartva szem előtt kreatív terminusokat vezetnek be, hogy álláspontjukat minél plasztikusabban exponálják, addig az analitikus filozófusok világosságra való törekvése pusztán álca – döntő részük ugyanis tétnélküli, jelentéktelen, steril, izolált problémákkal bíbelődik, tanulmányaik nyelvezete túlzottan (néhol: betegesen) technikai, és ennek következtében elveszítik a kapcsolatot a valódi életproblémákkal.

Mindkét fél szemrehányása félig-meddig jogos. Vegyük például az alábbi passzusokat Heideggertől, melyek az igazságról szólnak: „[a]z igaz-lét (igazság) felfedő-létet jelent”; „[a]z igazlét mint felfedő-lét a jelenvalólét egyik létmódja”; „[e]gye-

dül magának a felfedezésnek az egzisztenciál-ontológiai fundamentumai jelzik az igazság legerendőbb fenomenjét”; „[a] körültekintő, de az ott-időzön odatekintő gondoskodás is világonbelüli létezőt tárja fel”; „[a] gond struktúrája mint önmagától-előző-már-egy-világban-lenni – mint a világon belüli létezőhöz kötött lét magában hordozza a jelenvalólet feltárultságát”; „[a] gonddal és a gond által van felfedettséggé, ezért csak a jelenvalólet feltárultságával érhető el az igazság legerendőbb fenomenje” (Heidegger 1927/1989, 386–388, valamennyi kiemelést megszüntettem). Nos, nagyon nehéz legyőzni azt az érzésünket, hogy mindezt (ha nem pusztán retorikai csinnadratta, amire jó esély van) világosabban és közérthetőbben is elő lehetett volna adni. Ahogy Martha Nussbaum fogalmaz az ilyen típusú kontinentális szövegekkel kapcsolatban:

A kontinentális filozófiai hagyomány egyes résztvevői (bár bizonyára nem mindenki) sajnálatos módon hajlamosak arra, hogy a filozófusokat a homályosságuk okán csodálatra méltó sztároknak tartsák, nem pedig egyenrangú érvelőknek. Ha a gondolatok világos kifejezőmódot kapnak, akkor végeredményben le lehet választani őket a szerzőjüktől: magunkkal vihetjük őket, és akár mi magunk is tovább foglalkozhatunk velük. Ha viszont rejtélyesek maradnak (ha nem fogalmazzák meg őket egyértelműen), akkor rá leszünk utalva arra a tekintélyre, akitől származnak [...]. (Nussbaum 1999, 40.)

Pontosan ez a helyzet a fenti Heidegger-passzusokkal is. Nem tudjuk őket normális, hétköznapi mondatok segítségével parafrázálni, ennél fogva nem vihetjük magunkkal, és nem gondolkodhatunk rajtuk tovább. Egész egyszerűen bele vannak ragadva abba a – heideggeriánusokon kívül mindenki számára visszataszító – nyelvezetbe, melyen megfogalmazódtak.

De a helyzet fordítva is áll: az analitikus filozófiai szövegek stílusa is joggal válhat céltáblává. Searle például azt az egyszerű

filozófiai tézist, hogy minden, ami elgondolható, ki is fejezhető (amelyet ő a kifejezhetőség elvének nevez) a következőképpen fogalmazza meg:

Az elv [...] a következőt állítja: minden  $X$  jelentésre és  $B$  beszélőre áll, hogy amikor  $B$  azt érti a szavain (azt akarja közvetíteni, azt szeretné közölni egy megnyilatkozás során, stb.), hogy  $X$ , akkor lehetséges, hogy létezzon olyan  $K$  kifejezés, amely pontosan fejezi ki  $X$ -et, vagy  $X$  pontos megfogalmazása. Szimbolikusan:  $\forall B \forall X (B \text{ azt érti a szavain, hogy } X \supset \diamond \exists K [K \text{ pontos kifejezés } X\text{-re}])$ . (Searle 1969/2009, 32.)

E megfogalmazás értelmetlen, felesleges, magamutogató és nevetséges precízkedésnek tűnik. De mondok még jobb példát:

A négyzet az az elgondolója által birtokolható  $F$  fogalom, amely fogalom az elgondolója számára annyi mint

(N1) arra irányuló akarat, hogy  $Fm$  gondolatot elhiggye, amikor névértéken beszámol a tapasztalatáról, és ahol  $m$  egy észlelési demonstratívum, és  $m$  demonstratívum tárgya nyilvánvalóan négyzet alakú területen jelenik meg a környezetében, és ezt a területet úgy tapasztalja, mint amelynek egyenlő oldalai vannak, és mint amelyet oldalainak felezővonalai szimmetrikus részekre osztanak (ezt úgy összegezzhetjük, hogy a tárgy „ $\Sigma$  megjelenéssel rendelkezik”); és

(N2)  $m$  megjelenítésének valamely módja alatt elgondolt tárgyra nézve: akkor és csak akkor irányul az akarat annak elfogadására, hogy a tárgy tartalmazza az  $Fm$  fogalmat, ha elfogadja, hogy az  $m$  által megjelenített tárgy ugyanazzal a formával rendelkezik, mint az az észlelési tapasztalat, amelynek egy változata (N1)-ben úgy jeleníti meg a tárgyakat, mint amelyekkel az elgondoló rendelkezik. (Peacocke 1991, 532.)

Hans Johann Glock teljes joggal jegyzi meg ezzel az idézettel kapcsolatban: „sok kortárs analitikus filozófus beszédmódja olyan áttekinthető, mint egy barokk templom, és olyan tiszta, mint a sár” (Glock 2004, 432). És az iróniája is tökéletesen érthető:

McGinn [...] „kognitív zártság” fogalma egyszerűen annyit jelent, hogy bizonyos jelenségek meghaladják a hozzánk hasonló lények kognitív képességeit. Ő viszont így fogalmaz: „egy  $E$  típusú elme kognitíven elzárt egy  $T$  tulajdonságra vagy egy  $L$  elméletre nézve akkor és csak akkor, ha az  $E$  rendelkezésére álló fogalom-kialakító folyamatok nem terjeszthetők ki  $T$  megragadására vagy  $L$  megértésére.” Dennett megjegyzi: „Ne vezesse félre önöket e meghatározás nyilvánvaló szigora: SZ szerző soha nem veszi  $H$  hasznát semmilyen  $F$  formális levezetésben”. (Glock 2008, 171–172.)

Mindezzel azt akarom mondani: e kiragadott Searle-, Peacocke- és McGinn-passzusok éppúgy a filozófiai stílus megcsúfolásának, vagy még inkább szarpasszírozásnak tűnhetnek (e kifejezést nem szánom *terminus technicus*nak, bár megtenné annak is), mint ahogyan a korábban kiragadott Heidegger-idézetek.

Jól látható: az analitikus és a kontinentális filozófia elhatárolására tett sztenderd kísérletek félreértéseken, kliséken, sztereotípiákon, egymás stílusának (többé-kevésbé jogos) kifigurázásán és természetlen vagdalkozáson nyugszanak. Nyilvánvaló kudarcuk miatt kénytelen vagyok saját megkülönböztetéssel előállni. Nem állítom, hogy az általam javasolt megkülönböztetés kölcsönösen kizáró és együttesen kimerítő lesz, bár az előzőeknél valószínűleg jobban fejezi ki a szöveget.

### 3.2. Talán a legjobb javaslat

Abból a filozófiatörténeti tényből indulok ki, hogy a 19. és a 20. században több olyan filozófus is a színre lépett, aki nem azt tekintette a feladatának, hogy a hagyományos filozófiai problémák megoldására terjesszen elő javaslatot, de még csak azt sem, hogy nagyszabású filozófiai elméletet alkosson a valóság, a megismerés és a helyes cselekvés természetéről, hanem filozófia címszó alatt valami *egészen mást* csinált.

A kérdéses filozófusok törekvése nem arra irányult, hogy szkeptikus érveket fogalmazzanak meg a filozófiai megismerés lehetőségével szemben, és feltárják, miért nem képesek a filozófusok boldogulni a hagyományos filozófiai problémákkal. Hanem olyan kérdéseket tettek fel maguknak, melyek nem szerepeltek a hagyományos filozófiai kérdések között, s még csak közvetve sem származtak azokból.

Egyszóval az történt, hogy míg a filozófusok egy része továbbra is a hagyományos vagy klasszikus filozófiai problémákkal foglalkozott, addig a filozófusok egy másik csoportja letért erről az útról. Az analitikus és a kontinentális filozófia viszonyát e történeti fejlemény fényében szeretném meghatározni. Röviden: míg az analitikus filozófia legmeghatározóbb jegye, hogy a szerzők *továbbra is* a hagyományos filozófiai kérdésekkel foglalkoznak, méghozzá abban az értelemben, hogy megoldást próbálnak találni ezekre a problémákra, addig a kontinentális filozófia legmeghatározóbb jegye, hogy a szerzők *letérnek* a hagyományos filozófiai problémák útjáról, és lemondanak arról, hogy megoldást kínáljanak ezekre a problémákra. Ahogy Rorty fogalmaz: „»nem-analitikus« oldalról tekintve, a felismerés, hogy a [filozófiai] igazság elérhetetlen, elegendő ok arra, hogy [a kontinentális filozófia] felhagyj[on] a *régebbi ambícióinkkal*” (Rorty 1991/1997, 34, kiemelés tőlem).

Más szavakkal: az analitikus filozófia a filozófiai hagyomány *folytatása*, és a kontinentális filozófia a *leágazás*. A hagyomá-



nyos filozófiai problémákkal (például, hogy miben áll az oksági viszony természete, hogyan magyarázható a tárgyak változása, mi a mentális jelenségek megkülönböztető jegye, hogyan cáfolható a külvilág-szkepticizmus, összeegyeztethető-e a szabad akarat a determinizmussal, stb. stb. stb.) szinte kizárólag az analitikus filozófusok foglalkoznak, a kontinentális filozófusok csak elvétve.

A két mozgalom közti fő különbség tehát nem e két mozgalom eltérő „intrinzikus” sajátosságaiban áll (legyen az téma, tanítás, módszer vagy stílus), hanem eltérő „extrinzikus” tulajdonságaiban: másként állnak a hagyományos filozófiai problémákhoz. Ennélfogva az analitikus és a kontinentális filozófia eltérő módon viszonyul a filozófia történetéhez. Kissé patetikusan szólva: az analitikus filozófusok legnagyobb része egy Parmenidésztől vagy Platóntól induló nagy párbeszéd szereplőjének tekinti magát, aki releváns módon *hasonló* problémákkal foglalkozik, mint Platón, Arisztotelész, Szent Tamás, Descartes, Locke, Berkeley, Leibniz, Spinoza, Hume, Rousseau vagy Kant, és *többé-kevésbé ugyanazt* a munkát végzi, mint a nagy elődök: bizonyos filozófiai problémákra igyekszik megoldást találni. E perspektívából nézve az analitikus filozófia nem a 19. vagy a 20. században született, és a kérdés nem az, hogy Frege az analitikus mozgalom atyja volt-e vagy a nagyapja (lásd Dummett 1981, 60–61), hanem korábban. Akkor, amikor az első olyan ember a porondra lépett, akinek volt valamilyen fontos mondanivalója a valóság, a megismerés, a helyes cselekvés természetéről, és álláspontját valamilyen filozófiai érveléssel alá is támasztotta.

Ezzel szemben a kontinentális filozófiáról mindössze az mondható el, hogy elutasító attitűddel bír a hagyományos filozófiai problémák, *a fortiori* a teljes filozófiai hagyomány iránt. Nincsen pozitív karakterisztikája, csak negatív: *más*, mint ami korábban volt. Ez magyarázza azt, hogy a kontinentális filozófiát nem lehet az analitikus filozófiától függetlenül meghatároz-

ni; ezért nevezi Boris Groys a filozófiai hagyományt elhagyókat találóan antifilozófusoknak (Groys 2009/2012, xx–xxi), s ezért van igaza Simon Glendinningnek, amikor azt állítja, hogy a szó szoros értelmében „nincsen olyan dolog, mint kontinentális filozófia” (Glendinning 2006, 13). Nyilván nincs, hiszen a 19. és 20. században a filozófiai hagyománytól elforduló filozófusok egészen új és egymástól alapvetően eltérő célokat tűztek maguk elé. Következésképpen a kontinentális filozófia sem a 20. század szülötte: akkor jött létre, amikor az első olyan ember a porondra lépett, aki a feladatának immár nem a hagyományos filozófiai problémák megoldását tekintette, hanem valami egészen mást.

Mindezt jól illusztrálja, hogy a kontinentális filozófia ikonikus szerzői (Husserl és Heidegger) mekkora feneket kerítenek a szerintük helyes kérdésfeltevés megfogalmazásának, s hogy a hagyományos filozófiai kérdéseket eleve elhibáztottnak tekintik. Gondolj például a *Lét és időre!* Heidegger 50 oldalon keresztül magyarázza „a lét értelmére irányuló kérdés” felvetésének tartalmát, újszerűségét, jelentőségét és módszer-tanát. Ha arra kérnéd, mondja el röviden, milyen kérdésre akar választ kapni, bizonyosan képtelen volna rá. Ha ellenben egy analitikus filozófust kérnél arra, hogy mondja el röviden, milyen filozófiai kérdések foglalkoztatják, szinte bizonyosan megtenné. Például azt mondhatná: „én, kérlek, a test-lélek problémával foglalkozom, jelesül azzal, hogy milyen viszony van a mentális és fizikai állapotaink között”. Vagy: „én, kérlek, a propozicionális tudás természetével foglalkozom, jelesül azzal, hogy milyen szükséges és elégséges feltételeknek kell teljesülnie ahhoz, hogy valakiről jogosan állítsuk, hogy tud egy propozíciót”. Mindez szerintem a Napnál világosabban mutatja: Heidegger és társai azért képtelenek a kérdéseiket röviden megfogalmazni, mert *nem* a filozófiai hagyomány jól ismert és fontos kérdéseivel foglalkoznak. Az analitikus filozófusok pedig azért képesek rá, mert többségükben és többnyire olyan

kérdésekkel foglalkoznak, melyeket már az elődeik is világo-  
san megfogalmaztak.

Ugyancsak jól illusztrálja mindezt a kontinentális filozófia napi rutinja. Jelesül az, hogy a kicsi és közepes kontinentális filozófusok jelentős része kizárólag a nagy kontinentális filozófusok nagymonológiáit elemzi, interpretálja, s a hagyományos filozófiai kérdésekben úgy kerüli az önálló állásfoglalást, mint ördög a szenteltvizet. Szerencsére nem minden kontinentális filozófus képes nagymonológokat írni, ezért hát sokan e nagymonológok elemzésével foglalkoznak. A kis és közepes kontinentális filozófusok gyakran életük végéig megmaradnak egy-egy szent tehén bűvöletében, tevékenységük nagy részében annak műveit bújják, esetleg összehasonlítják egy másik szent tehén monológiáival. Számos kontinentális filozófus élete eltelhet úgy, hogy hosszú pályafutása során egyetlen hagyományos filozófiai kérdésben sem foglal állást.

És végezetül az is alátámasztja az álláspontomat, hogy a kontinentális filozófia immunhiányos a bullshittel szemben: a kontinentális filozófusok gyakran nem képesek kiszűrni maguk közül a humbugolókat. Vagyis azokat az intellektuálisan becs-  
telen alakokat, akiket egyáltalán nem foglalkoztat állításaik igazságtartalma, akik csak színleg állítanak valamit, akiknek voltaképpen csak a szájuk jár (lásd Frankfurt 2005, 60–61).

A legjobb bullshit-teszt Jerry Cohentől származik (Cohen 2012, 130). E szerint: ha a szöveg valamelyik mondatához tagadásjelet teszünk, és nem válik a mondanivaló intuitíve kevésbé elfogadhatóvá, akkor bullshittel van dolgunk. Íme, néhány példa: „[a] filozófia szitája, mint egy káoszt átszelő immanencia-sík, a gondolat végtelen mozdulatait választja ki, és teli van olyan fogalmakkal, melyek a gondolat sebességével haladó konzisztens részecskék módján keletkeznek” (Deleuze–Guattari). Vagy: „[a] világegyetem ismerete (asztrfizikai vagy axiológiai értelemben) csak az autopoétikus gépek közvetítése által lehetséges” (Guattari). Maradva a poézisnél: „[a] po-

étikus nyelv nem olyan kód, ami körül fogná a többit, hanem egy A osztály, melynek ugyanaz a számossága, mint a nyelvi kód  $\varphi(x_1 \dots x_n)$  végtelen függvényének [...], és minden »más nyelv« (a »szokásos« nyelv, a »metanyelvek« stb.) az A hányadosai korlátozottabb terjedelmek felett (korlátozzák őket például az alany-állítmány szerkezet szabályai, melyek a formális logika alapjainál gyökereznek), és e korlátozás miatt elleplezik a  $\varphi(x_1 \dots x_n)$  függvény morfológiáját” (Kristeva). Ugorva egy nagyot: „[k]omplex, metastatikus, virális rendszereink, bezárva az exponenciális dimenzióba (akár az instabilitás, akár a stabilitás dimenziójába), az excentricitásba és a fraktálok ollós paritásába, többé nem érhetnek véget. Intenzív metabolizmusra, intenzív metasztázisra kárhóztatva kimerítik önmagukat, és immár nem haladnak cél vagy vég felé, nincs másságuk, nincs végzetük. Pontosan a járványra vannak kárhóztatva, a fraktál vég nélküli kinövésére, nem pedig a végzetes reverzibilitásra és tökéletes feloldására” (Baudrillard). Megint csak ugorva egy nagyot: „[a]zt, hogy a szilárdtest-mechanika privilegizált a folyadékmechanikával szemben, valamint azt, hogy a tudomány képtelen a turbulens áramlással boldogulni, [Irigaray] annak tulajdonítja, hogy a folyékonyságot a nőiséggel párosítják. Míg a férfi nem szerv kiáll és merevedik, addig a női nyílásból menstruációs vér és hüvelyi váladék folyik. Bár alkalmasint a férfi is kibocsát folyadékot – például amikor az ondó távozik –, nemiségének ezen aspektusa nem kap hangsúlyt. A férfi szerv esetén a merevség számít, nem pedig a bűnrészeség a folyadékkibocsátásban” (Hayles Irigaray-ról). És végül a leggyönyörűbb: „[a]z erekciós szerv ilymódon a *jouissance* helyét szimbolizálja, ám nem önmagában, és nem is egy kép formájában, hanem mint olyan rész, amelynek nincs meg a kívánt képe: ez az, amiért egyenértékű a fentebb produkált jelölés  $\sqrt{-1}$ -ével, a *jouissance*-ével, amelyet állításának együtt-hatója által visszahelyez a  $(-1)$  jelölő hiányának funkciójába” (Lacan). (A példákat Alan Sokaltól és Jean Bricmonttól veszem,

lásd Sokal–Bricmont 1999/2000, sorrendben: 192–193; 203; 61; 187; 140–141; 44).

Félreértés ne essék! Nem azt akarom hangsúlyozni, hogy a kontinentális filozófiában sok a bullshit (ami persze igaz), hanem arra akarok magyarázatot adni, hogy *miért* van így. Mivel gondolni se merek rá, hogy a kontinentális filozófia iránti elköteleződésnek és a humbugolásnak közös oka volna, a következőt állítom: szemben a bullshitre lényegében immunis analitikus filozófiával (melyben a klasszikus kérdésekkel foglalkozás éthosza akkor is érvényesül, amikor a szerzők nem klasszikus filozófiai problémákkal foglalkoznak), a kontinentális filozófia *azért kitett* a humbugolóknak, mert nem foglalkozik hagyományos filozófiai problémákkal, melyek kapcsán már kialakultak a frontok, és léteznek jól átgondolt megoldási stratégiák. Ez utóbbiak jelentik ugyanis a legjobb védelmet a bullshittel szemben, ezek biztosítják, hogy ne lehessen előállni bármilyen intellektuális moslékkal. A kontinentális filozófia azonban letért a filozófiai hagyomány útjáról, és így védtelen maradt az illetéktelen behatolókkal szemben. Ezért történik, hogy a kontinentális filozófiában (és holdudvarában) egyre másra tűnnek fel a humbugolók, akiknek „mondanivalóját” – kis szerencsével – gyorsan és örömmel kanonizálják az erre hivatott szakemberek.

### 3.3. Ellenvetések és válaszok

Biztosra veszem, hogy sokan nem rokonszenveznek azzal, ahogyan az analitikus és a kontinentális filozófiát elhatárolom egymástól, de abban még biztosabb vagyok, hogy inkább a kontinentális filozófia képviselői tiltakoznak a megkülönböztetésem ellen. Ennek valószínűleg az az oka, hogy a kontinentális filozófusok önértelmezése szerint – Gadamer szavait némileg „kifor-

gatva” – másokkal szemben éppen „ők azok, akik benne állnak a filozófiai hagyományban” (Gadamer 1960/2003, 316), én pedig pontosan azt állítom, hogy ők azok, akik nem állnak benne.

Az alábbiakban két fontos és tanulságos ellenvetésre válszok. Azzal az ellenvetéssel, hogy az analitikus filozófia bizonyos korszakaiban értelmetlennek tekintette a hagyományos filozófiai problémák egy részét, nem foglalkozom. A megkülönböztetést ugyanis a *kortárs* analitikus (és kontinentális) filozófia gyakorlatára alapozom.

### 3.3.1. Történetietlenség vs. történetiség

Az ellenvetés a következő. Nem léteznek idő felett álló filozófiai problémák. A filozófiai problémák ugyanis nem választhatók le arról a történeti kontextusról, melyben megfogalmazódtak. S mivel nem választhatók le a kontextusukról, a kortárs analitikus filozófusok nem ugyanazokkal a problémákkal foglalkoznak, mint az elődeik. Következésképpen nem igaz, hogy az analitikus filozófia a filozófiai hagyomány örököse lenne.

Továbbá – folytatódhat az ellenvetés – az analitikus filozófiát mindig is történetietlenség jellemezte. Érzéketlen volt arra a tényre, hogy a régmúlt nagy filozófusai saját koruk filozófiai kihívásaira válaszoltak, és nem ismerte fel, hogy e régmúlt filozófusok mondanivalójának mélyebb megértése előfeltételezi annak a speciális, a saját koráról szintén nem leválasztható szituációnak az ismeretét, melyben a klasszikus elődök előadták gondolataikat. Rorty így fogalmaz:

Noha az 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 metafizológiai igazolásával vagy kidolgozásával. Az analitikus filozófusok nem sokat törődnek a munkájuk alapjául szolgáló előfeltevések meghatározásával vagy megvédésével. Az „analitikus” és a „nem-analitikus” filozófia közti szakadék csaknem tökéletesen egybeesik azzal, amit a saját tevékenységükre vonatkozó történeti-metafizológiai reflexiókra hajlamos filozófusokat elválasztja azoktól a filozófusoktól, akiket mindez nem érdekel. (Rorty 1991/1997, 33–34.)

Ebben a kontinentális filozófusok által megfogalmazott, unáig ismételt kritikában jó adag túlzás és elfogultság van. Az igazság inkább a következő: a fizológiai problémák történeti kontextusa bizonyos esetekben irreleváns, bizonyos esetekben releváns. Néha teljes mértékben figyelmen kívül hagyható, néha foglalkoznunk kell vele. Magyarán mondva: egy fizológiai probléma szempontjából a történeti kontextus jelentőségének fokozatai vannak.

Elfogulatlan ésszel szerintem nem tagadható, hogy például Szent Tamás a *Quinque viae*-ban *ugyanarra* tesz kísérletet, mint 700 évvel később Richard Swinburne (lásd Swinburne 1990) – nevezetesen arra, hogy racionális érvekkel igazolja Isten mint végtelenül tökéletes, személyes és az emberi nem sorsa iránt nem közömbös, azaz gondviselő lény létezését. A történeti kontextus ama különbsége, hogy Szent Tamás korában nem létezett ateizmus, míg Swinburne korában létezik, éppúgy nem érinti a két filozófus célját, mint ahogyan az sem, hogy Szent Tamás az érveit deduktív érveknek, Swinburne ellenben csak valószínűségi következtetésnek szánja.

Ugyancsak nem tagadható, hogy Descartes csaló démon hipotézise és Putnam 350 évvel későbbi „agyak a tartályban” szcenáriója (lásd Putnam 1981) *releváns módon hasonlít* egymásra. Mindkettő *ugyanarra* épül: elgondolható olyan szituáció, melyben nem létezik külvilág, de amely szituáció szubjektív nézőpontból megkülönböztethetetlen attól a forgatókönyv-

től, melyben létezik; és Descartes-nak is és Putnamnek is az a célja, hogy megmutassa: e szkeptikus szcenárió nem áll vagy nem állhat fenn. A két szcenárió pontos leírása ugyan retorikai szempontból különbözik egymástól, a két filozófus érvei is mások, és a szkeptikus kihívás is eltérő szerepet tölt be Descartes és Putnam filozófiájában – ennek ellenére mindketten a szkepticismus cáfolatára tesznek kísérletet, vagyis érveik szándékolt konklúziója ugyanaz: létezik elme- és tapasztalatfüggetlen külvilág.

Nem vitatom, hogy bizonyos esetekben a történeti kontextus valóban fontos lehet. Vegyük például Platón ideaelméletét, melyet a kortárs analitikus filozófusok az univerzálé probléma egyik megoldási javaslatának tekintenek. Platón így fogalmaz: „[...] léteznek bizonyos formák (ideák), amelyben részesülve nyerik nevüket ezek az itteni dolgok; így a Hasonlóságból részesülők hasonlónvá, a Nagyságból részesülők nagygyá, a Szépségből részesülők pedig igazságossá és széppé lesznek” (*Parmenidész* 130e–131a). Platón e passzusát a legtöbb kortárs metafizikus úgy olvassa: ha több numerikusan különböző partikuláris tárgy ugyanazzal a tulajdonsággal rendelkezik, akkor a tárgyak egy és ugyanazon formából részesednek, ugyanazt az univerzálét instanciálják.

Erre azonban azt felelheti valaki: Platón ideaelméletének eredeti kontextusa annyira különbözik a mai kontextustól, hogy a görög szerző teóriáját történeti nonszensz elhelyezni a kortárs metafizikai elméletek között. Például – szemben a kortárs platonista realistákkal – Platón elköteleződése a formák létezése mellett fogalmilag összefügg ama meggyőződésével, hogy a tudásnak szükségképpen változatlan a tárgya (lásd *Állam* 477a–480a); továbbá – ugyancsak szemben a kortárs realistákkal – Platón úgymond esztétikai-morális megfontolások alapján korlátozza a tézisént a létezők bizonyos osztályára, mondván hogy például a sárnak „s más ilyen megvetett hitvány dolognak” nincsen formája (*Parmenidész* 130c–d).



Erre csak azt tudom mondani: attól, hogy az ideaelmélet eredeti kontextusa valóban releváns módon különbözik a mai filozófiai kontextustól, Platón még realista. Attól, hogy mások a motivációi, még azt állítja: a különböző partikuláris tárgyak (legalábbis egy részük) típusazonosságát a megfelelő forma numerikus azonossága magyarázza. Az ellenvetés egészen egyszerűen túlzáson alapul: megfelelő absztrakciós szinten Platón megoldása igenis az univerzálé probléma megoldásaként érthető, ráadásul a szerző álláspontja ma is jó eséllyel indul a rivális elméletek versenyében.

De Platónnál maradvá: mindennemű absztrakció nélkül is belátható, hogy Kebészt Szókratész halálos ágyánál *pontosan ugyanaz* a kérdés izgatja (lásd: *Phaidon* 102b–107b), mint ami téged izgatna 2500 év múltán, ha – ne adja Isten! – imádott tanítómestered halálos ágyánál állnál. Nevezetesen, hogy vajon túléli-e a test halálát a szeretett lény lelke, vagyis ha az illető meghal, lesz-e folytatás, vagy egyszerűen csak elszürkül, majd elsötétedik minden. Ha valaki erre kitartóan elismétli, hogy a két történeti kontextus különbözik egymástól, s ennél fogva Kebészt valami egészen más foglalkoztatja, mint bárkit ma közülünk, csupán arról tesz bizonyosságot, hogy beteges hermeneutikai előítéletek foglya.

Nem vitatom, hogy az analitikus filozófusok néha valóban félreértelmezték klasszikus elődeik szövegeit. Putnam (1973/1975, 302) például tévesen funkcionalistának tekintette Arisztotelészt. Nyilván arra gondolt, hogy Arisztotelész szerint a lélek az élő emberi test formája, vagyis az a mód, ahogyan a test meg van alkotva és működik (érzékkel, gondolkodik, cselekszik stb.), s ennél fogva nem a testtől független, attól elválasztható dolog, hanem a test funkcionális szervezetsége. Ez valóban melléfogás volt Putnam részéről, saját álláspontjának kritikátlan visszavetítése egy klasszikus szerző munkásságára. Arisztotelész ugyanis nem funkcionista, mivel – szemben a funkcionálizmus lényegéhez tartozó

*bottom-up* szemlélettel – *top-down* elképzelést vallott (lásd erről Caston 2004).

Igen ám, de a kontinentális filozófiában is találhatunk súlyos félreértéseket. Heidegger például teljesen figyelmen kívül hagyva *A tiszta ész kritikája* ismeretelméleti háttérét, azon belül is az a priori szintetikus ítéletek jelentőségét, Kantot saját létfilozófiája előfutárának tekinti, és erre az eredményre jut:

Alapvetően félreértjük [...] *A tiszta ész kritikájának* szándékát, ha e művet a „tapasztalat elméleteként” vagy akár „a pozitív tudományok elméleteként” értelmezzük. *A tiszta ész kritikájának* semmi köze az „ismeretelmülethez”. (1931/2000, 39.)

Mindez szerintem jóval nagyobb baklövés, mint Arisztotelésztt funkcionalistának tartani. Amit ugyanis Heidegger mond, az nem félreértés vagy kisebb értelmezési probléma, hanem abszurdum. Kant ugyanis teljesen világossá teszi: a matematikai és a természettudományos ítéletek episztemológiai karakterének megfelelő jellemzése elengedhetetlen feltétele a kopernikuszi fordulat igazolásának. Igaz, Heidegger maga is mentegőzik: „[ó]hatatlanul belebotlik az ember értelmezéseim erőszakoltságába” (1931/2000, 19); „[a] Kant-könyv [...] egy bevezetés maradt a *Lét és időben* kezdeményezett létkérdéshez” (1931/2000, 17). Ám nyilvánvaló tévedése ellenére is jónak tartotta a könyvét (különben feltehetőleg nem járult volna hozzá második, *változatlan* kiadásához), s mint megjegyzi: „a gondolkodók mélyebben tanulnak abból, ami hiányzik” (1931/2000, 19).

De nem szeretnék példákon lovagolni. Ha tagadjuk, hogy a filozófusok a filozófia kezdetei óta nagyjából ugyanazokkal a problémákkal foglalkoznak (még ha születtek is és megszűntek is közben filozófiai problémák), szembe kell néznünk egy rendkívül kellemetlen következménnyel. Ha *tényleg* nincs folytonosság a filozófiai kérdésfeltevésekben, hanem minden

korszak más-más, egymástól különböző filozófiai problémákra keresi a választ, akkor milyen létjogosultsága lehet a filozófiatörténetnek? Általában véve egyetlen okból merülünk el a filozófiatörténetben – már amennyiben nem pusztán eszmetörténeti érdeklődés vezérel bennünket, hanem valóban filozófiai haszon reményében bújjuk a klasszikus szerzők írásait. Nevezetesen az, hogy bízunk benne: a nagy elődöket legalábbis nagyrészt hasonló kérdések foglalkoztatták, mint minket.

### 3.3.2. Filozófiai problémák vs. átfogó perspektívák

A második ellenvetés a következő. Azért félrevezető, mi több, hamis kép az analitikus filozófiát a klasszikus filozófia folytatásának tekinteni, mert a múlt nagy filozófusai valójában nem filozófiai problémákat akartak megoldani. Természetesen e filozófusok is állást foglaltak bizonyos filozófiai kérdésekben, de tevékenységük értelme és jelentősége nem ebben áll.

Ezt az ellenvetést elő lehet adni a kontinentális filozófusokra gyakorta jellemző harsonaszóval, de szerényebb hanghordozásban is – sem így, sem úgy nem ér sokat. Ha retorikai petárdákra vagy kíváncsi, ilyeneket hallhatsz: a klasszikus nagy filozófusok – szemben az analitikus filozófusokkal – „új értelemalakzatokat, értelemdimenziókat, értelemtereket inauguráltak, konstitutív értelemösszefüggéseket ragadtak meg”. Ha mérsékeltbb retorikára vágysz, ilyeneket: a klasszikus filozófusok – szemben az analitikus filozófusokkal – „átfogó perspektívákat, világnézeteket, filozófiai rendszereket alkottak, melyben nem az egyes filozófiai problémákon, hanem magukon e nagy perspektívákon van a hangsúly”. E komplex értelemdimenziók vagy nagy perspektívák megalkotása pedig élesen szemben áll azzal az analitikus filozófusokra jellemző gyakorlattal, hogy egymástól izolált filozófiai problémák megoldásával kísérletez-

nek. Következésképpen tévedés azt állítani, hogy az analitikus filozófia autentikus folytatása lenne a filozófiai hagyománynak.

Szerintem ez rövidlátásról tanúskodó ellenvetés. Tisztában vagyok vele, hogy a kortárs analitikus filozófia (ahogyan azt több tízezer művelik világszerte) sok tekintetben különbözik attól, ahogyan a nagy halott szerzők művelték a filozófiát. Régebben néhány filozófus „nagyfiú” csinálta a filozófiát, ma pedig több ezer filozófus „kislány” és „kisfiú” csinálja – ipari méretekben. Ez azonban felszíni különbség, melynek egyszerűen az az oka, hogy sokkal több filozófus van, mint régen. A lényeg ettől még változatlan. A ma élő tízezrek is arra törekednek, mint amire a kivételes nagy halottak: megoldani bizonyos filozófiai problémákat, legyenek azok általánosak és komplexek, vagy kicsik és izoláltak.

De következzen az érdemi válaszom az ellenvetésre! Egy filozófiai világnézet vagy nagy filozófiai perspektíva vagy filozófiai rendszer valójában *nem több*, mint egy többé-kevésbé koherens filozófiai vélekedéscsomag. A tény, hogy számos nagy halott filozófus átfogó perspektívát kínált, arra a triviális jelenségre vezethető vissza, hogy a filozófiai problémák összefüggnek egymással. Vagyis ha egy meghatározott filozófiai probléma kapcsán állást foglalsz, akkor egészen bizonyosan lesz olyan másik filozófiai probléma, melynek bizonyos megoldásaival a korábbi állásfoglalásod koherens lesz, és lesz olyan, melynek bizonyos megoldásaival inkohereus. Egyszóval: a nagy halott filozófusok nagy filozófiai művei nem mások, mint több, egymással szervesen összefüggő filozófiai problémára adott, lehetőség szerint koherens válaszgyüttesek.

Ezért hát, ha olyan kifejezéseket hallasz a nagy halott filozófusokkal összefüggésben, mint „a világtapasztalat összessége” vagy „egészlegesség” vagy „totalitás”, nem kell hasra esned. E nagy perspektíváknak, értelemtereknek és társaiknak nincs semmilyen különleges tulajdonságuk, ezek egyszerűen komplex és koherens vélekedéscsomagok – a vélekedés pe-

dig nem más, mint állásfoglalás egy bizonyos filozófiai problémával kapcsolatban. A vélekedések összekapcsolásából nem emergálódik semmiféle új minőség, amely kizárólag a nagy perspektívák vagy értelemterek sajátossága lenne.

Tulajdonképpen pofonegyszerű dologról van szó. Ha például filozófusként elkötelezed magadat Isten létezése mellett, akkor feltehetőleg amellett is elkötelezed magad, hogy a lélek halhatatlan, ahogy amellett is, hogy a fizikalizmus hamis; vonakodsz továbbá azt állítani, hogy a teletranszportáció után az illető elméje megmarad; a Wiggins/Parfit-féle agyhasításos gondolkísérletet a dualizmus melletti érvként értékeled (lásd Swinburne 2013); valószínűleg hiszel a szabad akaratban, s szinte egész bizonyosan nem fogadod el a kemény determinizmus álláspontját, mely szerint nincsen sem szabad akarat, sem morális felelősség. És fordítva: ha fizikalista vagy, akkor feltehetőleg nem hiszel sem Isten, sem a halhatatlan lélek létezésében; nem zárod ki eleve, hogy a teletranszportáció után az illető elméje sértetlenül megmaradjon; a Wiggins/Parfit-féle agyhasításos gondolkísérlet esetében megengedheted, hogy a műtéten átesett személy két személyként élje túl a beavatkozást; szinte biztosan elutasítod a libertariánus szabad akarat fogalmát, különösen az ágens-libertarianizmus koncepcióját.

De még filozófia sem kell ahhoz, hogy efféle (világnézetként működő) vélekedéscsomagokról beszéljünk. Vegyük például a következőket: homeopátia, vegetarianizmus, otthonszülés, a kisgyerek igény szerinti szoptatása, berzenkedés a gyermekbetegségek elleni védőoltástól, biokertészet. Szerintem ezek együtt világnézetet alkotnak, még ha nem is filozófiai világnézetet. E világnézetet mint vélekedéscsomagot pedig az jellemzi, hogy szignifikánsan többen képviselik egyszerre ezeket a vélekedéseket, mint bármilyen véletlenszerűen összeválogatott vélekedésekből álló csomagot, és több olyan személy létezik, aki a fenti hat tulajdonság (támogatni a homeopátiát, a vegetarianizmust, az otthonszülést, az igény szerinti szopta-

tást, elutasítani a védőoltásokat, támogatni a biotermékeket) közül négyet instanciál, mint aki csak hármát, és több olyan, aki hármát, mint aki csak kettőt. Ennyit és nem többet jelent az, hogy egy vélekedéscsomag koherens.

A filozófiai vélekedéscsomagok is épp ilyenek. Ahogy a fenti esetben, itt sincs a vélekedéscsomag elemei között logikai, fogalmi vagy deduktív kapcsolat. Lazán tartoznak össze, legfeljebb valamiféle természetes szövetség van köztük. John McTaggart például hitt a lélek halhatatlanságában, de Isten létezésében nem, Voltaire pedig hitt Isten létezésében, de a lélek halhatatlanságában nem. Ezek szokatlan, de logikailag lehetséges kombinációk.

Mindezzel csak azt akarom mondani: azok a filozófusok, akikre a kontinentális filozófusok mint nagy perspektíva- és rendszeralkotókra gondolnak (Platónra, Spinozára, Kantara stb.), valójában semmit nem teljesítettek azon felül, hogy egymással összefüggő filozófiai problémákra adtak ilyen vagy olyan válaszokat, és ennek során (legalábbis szándékaik szerint) koherens vélekedéscsomagokkal álltak elő. *A tiszta ész kritikája* ebből a szempontból nem más dimenziójú entitás, mint például Davidson egyik vagy másik tanulmánykötete (lásd Davidson 1980, 1984).

### 3.4. Záró megjegyzés

Nehogy félreértés legyen! Amikor amellet érveltem, hogy az analitikus filozófia a filozófiai hagyomány örököse vagy folytatása, ebben nem volt értékítélet. Nem állítom, hogy az analitikus filozófia ezért *en bloc* jobb lenne a kontinentálisnál. Annál is inkább nem, mert ha a filozófia sikertelen episztemikus vállalkozás (és a könyvemben ezt a nézetet védelmezem), akkor a kontinentális filozófusok járnak el bölcsebben: ellentétben

a hagyományos filozófiai problémákkal foglalkozó, azok megoldására törekvő analitikus filozófusokkal, valamilyen sugallatra felismerték, hogy az ügy reménytelen. Újraderiválták a filozófia feladatát, és merőben új kérdéseket tettek fel. Letértek az útról, mást csináltak, mint az elődeik. Könyvem további részében mégis kevesebbet foglalkozom velük, mint az analitikus filozófiával. Az érdekel ugyanis: mit tudott és mit tud kezdeni a filozófia a *jól ismert* filozófiai problémákkal.

#### 4. A filozófia mint terápia

Ha eltekintünk az olyasféle hablatyolástól, hogy „a filozófiában nem a válaszok, hanem a kérdések fontosak”; „a filozófiában az igazság keresése a lényeges, és nem az eredmények”; „a filozófia tulajdonképpen művészet”; „a filozófiában nem az igazság, hanem a valóság gazdagságának felmutatása és az előtte való áhítatos leborulás a cél” (és még sorolhatnám, de ezekből *tényleg* elég ennyi), két olyan filozófiakoncepció van, amely a filozófia fő feladatát nem a filozófiai problémák megoldásában látja, azaz a filozófia művelésének értelmét nem a filozófiai igazságok keresésével azonosítja. Mindkettőnek a *terápia* fogalma áll a középpontjában. Eugen Fischer a következőképpen tesz különbséget köztük:

Egy gondolkodó két különböző esetben vághat bele a filozófiai elmélkedésbe terapeutikus céllal. Először is és legfőképpen ha szeretné megoldani a mindennapi élet során felmerülő érzelmi és viselkedésszerű problémáit [...]. Másodszer a filozófiai elmélkedés folyamán is felmerülhetnek érzelmi és viselkedés-

beli problémák, és [...] ezekre is keresheti a megoldást [...].  
(Fischer 2011, 53.)

Magyarán szólva „a terápia igénye a filozófián kívül és belül is felmerülhet, és [...] különbséget tehetünk a filozófián kívüli igényeket megcélzó »filozófiai terápia«, valamint a filozófián belüli igényeket megcélzó »terapeutikus filozófia« között” (Fischer 2011, 50).

A filozófiai terápiának filozófián kívüli, tisztán gyakorlati céljai vannak. A filozófus-terapeuták a lelki béke elérésében igyekeznek segítséget nyújtani, mindennapos emocionális problémáinkra kínálnak gyógyírt, és az erényes élet útjára próbálják terelni azokat, akik erre vágnak. A filozófus-terapeuták tehát voltaképp filozófiai iskolázottsággal rendelkező, a terápiájuk során filozófiai módszereket alkalmazó életvezetési tanácsadók. (A filozófiai módszerek alkalmazása különbözteti meg őket a pszichoterapeutáktól.) Olyan módszerekre érdemes gondolni, mint például a Sextus Empiricus által javasolt ítéletfelfüggesztés, mely zavartalan lelkiállapotot eredményez (*Alapelvek*, 26–30), vagy a fogalmi-nyelvi analízis (és nem a Dasein-analízis!), mely segíthet tisztázni emocionális zavarokat keltő konfliktusokat mondjuk azzal, hogy rámutat: a felek mást értenek olyan kifejezéseken, mint „hűség”, „önzetlenség”, „házimunka”, „megcsalás” stb.

A terapeutikus filozófia hívei is emocionális problémákat akarnak orvosolni, de azoknak csak egy speciális fajtáját; azt, ami a filozófiai problémákkal való foglalkozás következtében alakul ki bennünk. E két koncepcióban az a közös, hogy egyik sem a filozófiai problémák megoldását tekinti a feladatának, és amennyiben sikeresek, úgy sikerük nem episztemikus, hanem elsősorban terápiás siker. De míg a filozófus-terapeuták lehetséges pacientúrájába elvileg bárki beletartozhat, addig a terapeutikus filozófusok lehetséges pacientúrája a filozófusokra és a filozófiai problémáktól szenvedőkre korlátozódik.



Az alábbiakban kizárólag Wittgenstein terapeutikus filozófiájával foglalkozom, még hozzá meglehetősen részletességgel. E részletességet (már-már filológiai alaposágot) az indokolja, hogy – azon felül, hogy megmutassam, nincs okunk alávétetni magunkat Wittgenstein terápiájának – Wittgenstein filozófiai problémákról alkotott felfogása ideális viszonyítási pontként szolgál számomra: könyvem későbbi szakaszaiban részben e koncepcióval szemben fogom meghatározni saját álláspontomat.

## 4.1. A kései Wittgenstein terapeutikus filozófiája

### 4.1.1. Önmagukért beszélő passzusok

Wittgenstein szerint a filozófiának nincsen pozitív feladata, csak negatív: „[a] filozófia semmi egyebet nem tehet, mint hogy bálványokat pusztít el [...], és ez nem más, új bálványok alkotását jelenti, hanem azok teljes hiányát” (BT 413). A filozófiai problémákat tehát nem megoldani kell, hanem eliminálni: „[a] [filozófiai] problémák a szó szoros értelmében feloldódnak – ahogy egy darab cukor a vízben” (BT 421); „a filozófiai problémáknak *tökéletesen* el kell tűnniük” (FV 133). Saját filozófiai tevékenységére destrukcióként tekint: „szétzúzni lát-szik mindent, ami érdekes, azaz mindent, ami nagy és fontos [...], [á]m nem rombolunk le mást, csak légvárakat” (FV 118).

Miért a filozófiai problémák felszámolása a filozófia feladata? Azért, mert azok értelmetlenek. Az értelmes/valódi problémákat nyilvánvalóan nem eliminálni kell, hanem megoldani. Értelmes/valódi és ennél fogva megoldásra váró kérdés, hogy „igaz-e a Goldbach-sejtés?”, de értelmetlen/nem-valódi és ennél fogva eliminálandó kérdés, hogy „mit tesz a vaj, »amikor emelkedik az ára?»” (FV 693). Értelmes/valódi problé-

ma, hogy „mi a legjobb módja a mélyszegénység enyhítésének?”, de értelmetlen/nem-valódi probléma a test-lélek-, az univerzáléprobléma, a más elmék, a fizikai tárgyak metafizikai státusának stb. problémája. Egyszóval a filozófiai problémák.

Mikor értelmetlen egy kérdés vagy egy probléma? Akkor, ha valamilyen fogalmi zavar eredményeképpen áll elő. Ilyen az imént említett kérdés, hogy „mit tesz a vaj, amikor emelkedik az ára?”, vagy például, hogy „milyen tárgy a jobbegyenes, amit az ellenségemnek beviszek?”. A vaj ugyanis nem olyan dolog, amely cselekedni képes, a jobbegyenes pedig nem valamilyen fizikai tárgy, amelyet valahonnan valahová lehet vinni.

Wittgenstein szerint a filozófiai kérdések *éppúgy* értelmetlenek, mint az a kérdés, hogy „mit tesz a vaj...?”, vagy „milyen tárgy a jobbegyenes...?”, mivel ezekhez hasonlóan fogalmi zavarokból származnak. Az *egyetlen* különbség közöttük: míg a „mit tesz a vaj...?” és a „milyen tárgy a jobbegyenes...?” kérdés esetében *azonnal átlátjuk*, felismerjük a bennük rejlő fogalmi/kategoriális zavart, addig a filozófiai kérdések esetében *nem vesszük észre*. Míg tehát a „mit tesz a vaj...?” és a „milyen tárgy a jobbegyenes...?” kérdés ártalmatlan „grammatikai vicc” (FV 111) csupán, addig a filozófiai kérdések permanensen fennálló, általunk *nem detektált* fogalmi zavar tünetei. Ezért fogalmazza meg Wittgenstein filozófiai célkitűzését többek között így: „[a]rra akarlak megtanítani, hogy a nem nyilvánvaló értelmetlenségtől a nyilvánvalóig juss el” (FV 464).

Hogyan kell ezt elképzelni? Tegyük fel, hogy két ember azon vitatkozik, hogy mit tesz a vaj, amikor felmegy az ára. Az egyik azt mondja „a vaj mindig is arra vágyott, hogy többre értékeljék, és végre teljesült az álma”. A másik azt: „a vaj eredetileg nem vágyott arra, hogy többre értékeljék, de a sertésmájkrém manipulálta, aminek következtében végül beleegyezett abba, hogy megemeljék az árát”. Ebben az esetben nem az a feladatod, hogy mérlegeld, melyik elmélet plauzibilisebb, melyik bír nagyobb magyarázóerővel, melyik mentes a rivális elmélet hi-

báitól, hanem egyszerűen az, hogy rámutass: e kérdés valójában fogalmi konfúzió eredménye. Wittgenstein szerint *pontosan így* kell eljárni a filozófiai problémák esetében is (mivel minden filozófiai vita *pontosan ugyanolyan* értelmetlen, mint a fenti) – csak hát az utóbbi esetben nehezebb a feladat, mivel nehezebb tetten érni a fogalmi zavart.

Hogyan keletkeznek a filozófiai problémák? Wittgenstein válasza: „amikor a nyelv üresjáratban fut, s nem amikor dolgozik” (FV 132); „amikor a nyelv szabadságra megy” (FV 38). De hogy ne csak metaforákat idézzek: „[f]elfedezni valamiről, hogy egészen egyszerűen értelmetlenség – ebből állnak a filozófia eredményei; meg duzzanatokból, amelyeket az értelem szerzett, amikor a nyelv határainak rohant” (FV 119).

Mármost, ha a filozófiai problémák a nyelvünk félreértéséből származnak, akkor ez azt jelenti: nyelvünk félreértése a filozófiai problémák létezésének az *előfeltétele*. Ez pedig azt, hogy nem léteznek valódi filozófiai problémák. Amennyiben ráeszmélvén a megfelelő fogalmi zavarokra nem értenénk félre többé a nyelvünket, úgy egycsapásra megszűnnének a filozófiai problémák.

Wittgenstein nem úgy jár el, hogy számbaveszi a különböző filozófiai problémákat, majd sorban megállapítja róluk, hogy azok mindegyike a nyelv félreértéséből ered. Inkább fordítva áll a dolog: azokat a problémákat nevezi filozófiai problémáknak, amelyek szerinte a nyelv félreértéséből származnak. Ennélfogva nem feltétlenül esik egybe azon problémák köre, melyeket Wittgenstein filozófiai problémáknak tart, azon problémák körével, melyeket a kortárs filozófusok annak tekintenek. Egyesek szerint Wittgenstein például az etikai (és talán a vallási) problémákra nem nyelvünk félreértéséből eredő álproblémákként, hanem valódi problémákként gondolt (lásd például Suter 1989, 6). Nekem erről nincsen álláspontom, és szerintem Wittgensteinnek sem volt.

#### 4.1.2. A nyelv félreértése és a filozófiai problémák keletkezése

Wittgenstein szerint nyelvünk két sajátossága tehető felelőssé a filozófiai problémákat eredményező nyelvi félreértésekért. A nyelvi félreértések egyik oka az, hogy a nyelv felszíni grammatikája félrevezet bennünket: „[é]rtetlenségünk egyik fő forrása, hogy szavaink használatát nem látjuk át. – Grammatikánkból hiányzik az átláthatóság.” (FV 122.) Ezt az átláthatatlanságot „az idézi elő, hogy nyelvünk különböző területeinek kifejezési formái között bizonyos analógiák állnak fenn” (FV 90); „amíg a »létezik« ige ugyanolyan funkcióval rendelkezőnek tűnik, mint az »eszik« és »iszik« [...], addig az emberek újra és újra [...] nehézségekbe ütköznek, és rácsodálkoznak valamire, amit nem tudnak megoldani” (BT 424).

A félreértések másik oka, hogy nyelvünkben rögzülnek bizonyos képek, melyek befolyásolják, illetve meghatározzák a kérdésfelvetéseinket. E kérdések értelmetlenek, de e berögzült képek kontextusában mégis értelmesnek tűnnek: „[e]gy kép tart [...] fogva bennünket. És nem tudunk szabadulni tőle, hiszen benne rejli a nyelvünkben, és [...] nyelvünk csak ezt ismétli kérlelhetetlenül” (FV 115).

Nézzünk először arra az esetre példát, amikor nem vesszük észre, hogy a felszíni grammatikai hasonlóságok ellenére bizonyos kifejezések különböző kontextusokban egészen eltérő funkcióval bírnak. Wittgenstein egyik leggyakoribb példája a „haben” kifejezés. Magyar mondatokkal ezt nem fogom tudni elmagyarázni, úgyhogy német példamondatok következnek.

Vegyük az „Ich habe eine Wohnung”, vagy az „Ich habe ein Buch” mondatot. Mindkettő egy relációt fejez ki köztem és valamilyen dolog (lakás és könyv) között. Vegyük most az „Ich habe eine Vorstellung” mondatot is. Felszíni szerkezetét tekintve a három mondat megegyezik. E felszíni egyezés miatt

hajlamosak vagyunk a harmadik mondatot *is* úgy érteni, mint ami egy relációt fejez ki köztem és valamilyen dolog (jelesül: a képzet) között. Így aztán – elkötelezvé magunkat a képzet mint valamilyen *dolog* létezése mellett – az „Ich habe eine Vorstellung” mondatot úgy kezdjük érteni, hogy „Ich habe *etwas*, und zwar eine Vorstellung”, ahelyett, hogy egyszerűen úgy értenénk, hogy „Ich stelle mich etwas vor”.

Ezzel Wittgenstein szerint már meg is történt a baj. E velem relációban álló képzet ugyanis nyilvánvalóan nem valamilyen publikus tárgy, hanem csakis valami olyan dolog lehet, ami lényege szerint privát. Figyeljünk a megfogalmazásra!

„[H]a valamit elképzelek, vagy valóban *látok* is tárgyakat, akkor mégis valami olyannal *rendelkezem* amivel a szomszédom nem” [„wenn ich mir etwas vorstelle, oder auch wirklich Gegenstände *sähe*, so *habe* ich doch etwas, was mein Nachbar nicht hat”]. – Értelek. Körbepillantasz, és azt akarod mondani: „EZZEL mégis egyedül *én* rendelkezem” [„Nur *ich* habe doch DIESES”]. (FV/PU 398.)

Íme, így születik meg Wittgenstein szerint a „haben” és a „Vorstellung” kifejezések félreértésének nászából az érzetadatelmélet. E két kifejezés félreértésének eredményeképpen véled úgy, „mintha egy új tárgyat pillantottál volna meg” (FV 401), tudniillik egy érzetadatot; és „[ú]gy értelmezel egy grammatikai mozgást, amelyet megtettél, mint kvázi-fizikai jelenséget, amelyet megfigyelsz” (uo.). E „grammatikai mozgás” végül pedig olyan kérdések feltevéséhez vezet, mint hogy „[a]z érzetadatok alkotják[-e] az univerzum építőanyagát?” (uo.). Így lesz egy egyszerű ártalmatlannak tűnő, de valójában nagyon is ártalmas nyelvi félreértésből értelmetlen metafizikai kérdés.

A nyelvi félreértések másik típusa, amikor a nyelv a képszerűsége által vezet bennünket félre. Wittgenstein a legkidolgozottabb formában ezt az idő metafizikai problémája (különö-

sen Szent Ágoston álláspontja) kapcsán fejt ki. Hadd idézzek most egy hosszabb részletet:

[Vegyük] a „Hova megy a jelen, amikor múlt lesz, és hol van a múlt?” [kérdést]! Vajon milyen körülmények között merülhet fel ez a kérdés? Mert bizonyos körülmények között egyáltalán nem merülhet fel, és szeretnénk egyszerűen értelmetlennek nyilvánítani. Világos, hogy a legkönnyebben akkor merül fel, amikor az időről szóló töprengéseink során az elmúlás-eljövétel és a tovatűnés képe tart bennünket fogva. [...] Mint amikor egy folyóparton állunk, amelyen fát úsztatnak: a farönkök előttünk úsznak, és azok a rönkök, amelyek már elhaladtak előttünk, tőlünk jobbra, amelyek pedig jönnek felénk, tőlünk balra találhatóak. Ezt a folyamatot használjuk fel *minden* esemény sor érzékeltetésére, ami csak történik. Persze ez a hasonlat bele van plántálva magába a nyelvünkbe, hiszen mondunk olyanokat, hogy „elmúlt egy betegség”, vagy „jött egy háború”. Beszélünk az események folyásáról – az idő folyásáról szintén –, illetve a folyó folyásáról. [...] [Mondunk olyanokat, hogy] „itt az idő”, „elmúlt az idő”, „el fog jönni az idő” stb. stb. Így köthető az „idő” szó elválaszthatatlanul egy éteri folyam képéhez, és a „múlt” és a „jövő” szavak pedig egy-egy terület képéhez (a múlt és a jövő „tartománya”), amelyen az események az egyik területről a másik területre vonulnak át. De természetesen ilyen folyót és ilyen területeket nem találunk. Nyelvünk megenged olyan kérdéseket, amelyekre nincsen válasz, és félrevezet bennünket az ilyen kérdések felvetésekor a kifejezések képszerűsége által. Egy analógia tartja fogva a gondolkodásunkat, és ragadja magával azt ellenállhatatlanul. (BB 60.)

A „hova megy a jelen és hol van a múlt?” kérdés értelmetlen. De abban a kontextusban, amelyben az időt olyan folyamhoz hasonlítjuk, melyen az események mint a folyón úszó tárgyak vándorolnak balról jobbra, vagyis a múltból a jelenen keresz-

tül a jövő felé, értelmesnek hat. Pontosabban fogalmazva: *ki-zárólag* ebben a kontextusban hat értelmesnek. Ha azonban – ellenállva a kifejezés képszerűségének – szakítani tudnánk az időfolyam képével, akkor e kérdés értelmetlenségét azonnal felismernénk. Mint ahogyan azonnal felismerjük, hogy értelmetlen az a kérdés, hogy „hova megy a gyertya lángja, miután elfújod a gyertyát?” és „hova távozik a fény, miután eloltod a villanyt?”.

#### 4.1.3. A grammatikai vizsgálatok szerepe

Egyes értelmezők szerint a grammatikai vizsgálatok a kései Wittgenstein filozófiájában teoretikus célokat szolgálnak. Az olyan passzusokat, mint „[a] lényeg a grammatikában kimondatik” (FV 371); „[h]ogy valami a tárgyak mely fajtájába sorolható, azt a grammatika mondja meg” (FV 373), úgy értelmezik, hogy a grammatikai vizsgálódásoknak pozitív céljuk van (lásd például Kenny 1984, 43): bizonyos lényegeket kell feltárniuk.

Valójában szó sincs *Wesenschauro*l: a kései Wittgenstein nem afféle grammatikus Husserl. A grammatikai vizsgálatok valóban feltárhatnak bizonyos lényegeket, de ez semmi egyebet nem jelent, mint arra való ráeszmélést, hogy hogyan használunk bizonyos kifejezéseket ténylegesen a mindennapi nyelvben. A grammatikai vizsgálatok eredményei ugyanis különböző *trivialitások* kimondásában öltenek testet; e trivialitásokat nevezi Wittgenstein „grammatikai mondatoknak” (FV 251). Ilyenekre gondolj: „az érzetek privátak” (FV 248); „[a] pasziánszot egyedül játsszák” (uo); „a csecsemő mosolya nem tette” (249); „nem képes egy kutya fájdalmat színlelni” (FV 250); „[e]nnek a testnek van kiterjedése” (FV 252).

Az efféle trivialitások kimondásának (és szajkózásának) tehát az a szerepe, hogy szavaink tényleges használatára *emlékeztessen* bennünket. Az efféle mondatok felidéznek bennünk: *így*

és nem másképp használjuk a kifejezéseinket. Erre azért van szükség, mert kizárólag e triviális grammatikai mondatokat szem előtt tartva válhat számunkra világossá, hogy hol, mely pontokon térünk el szavaink mindennapi használatától, amikor filozófiai problémákat fogalmazunk meg.

A grammatikai vizsgálatok e szerepére utal Wittgenstein, amikor így fogalmaz: „[m]i a szavakat metafizikai használatuktól újra visszavezetjük a mindennapi alkalmazásukra” (FV 116); ez az értelme ama, első pillantásra enigmatikus megjegyzésének, mely szerint „[a] filozófus munkája – emlékek összegyűjtése egy bizonyos célra” (FV 127); és ezt érti azon, hogy a filozófiai problémák azáltal oldódnak fel, hogy „nyelvünk munkájába bepillantunk, mégpedig úgy, hogy ezt a munkát megismerjük: *szemben* azzal a késztetéssel, hogy félreértünk” (FV 109).

A grammatikai vizsgálódások során kimondott grammatikai mondatok triviális jellegéből következtet Wittgenstein arra, hogy „[h]a a filozófiában téziseket akarnánk felállítani, úgy soha nem kerülhetne sor arra, hogy vitázzunk róluk, mivel mindenki egyetértene velük” (FV 128), és arra, hogy „[a] filozófia csak azt rögzíti, amit mindenki el is ismer neki” (FV 599). Ugyancsak emiatt írja azt is, hogy „[m]ivel minden nyíltan előttünk van, nincs is mit magyarázni. Mert ami esetleg rejtett, az nem érdekel bennünket” (FV 126), és azt is, hogy „[v]izsgálódásainkban semmi hipotetikusnak nincs helye. Minden *magyarázatnak* el kell tűnnie, s csakis leírásnak szabad a helyére kerülnie” (FV 109).

Mit tegyen hát, aki Wittgenstein követője kíván lenni? A Harry Potter-regények egyik érdekes figurája, Alastor Mordon szavaival élve: legyen „szakadatlanul éber”! Miért van szükség szakadatlan éberségre? Azért, mert nyelvünk olyan természetű képződmény, mely – felszíni grammatikája, illetve a benne rejlő félrevezető képek és hamis analógiák révén – *folyamatosan* tévútra csal, és *folyamatosan* értelmetlen kérdések



feltételére sarkall bennünket. Ennélfogva a filozófiai problémák felszámolása (mint a filozófia egyetlen célja) nem történhet egyik napról a másikra, hanem hosszú folyamat, Wittgenstein kifejezésével élve: „lassú kúra” (Z 382, kiemelés tőlem). Vagy hogy egy szemléletesebb metaforáját idézzem: „[a] filozófia harc az ellen, hogy nyelvünk a maga eszközeivel értelmünket megbabonázza” (FV 109, kiemelés tőlem), vagyis *állandó küzdelem a nyelvvel, folytonos ellenállás a készletésnek, hogy félreértvén a nyelvet értelmetlenségekkel foglalkozzunk.*

Abból, hogy a filozófia harc, az következik, hogy a jó és értelmes filozófia nem különböző tanulmányokban (folyóiratokban és szakkönyvekben) ölt testet, hanem ontológiai státusát tekintve *tevékenység.* Mit kell tennie a kortárs wittgensteiniánusnak? Két dolgot. Egyrészt (Wittgenstein-értelmezőként) meg kell mutatnia, hogy „[Wittgenstein] észrevételeit nem lehet beskatulyázni a ma divatos, tévesen felállított kategóriákba; [ő] ugyanis a kortárs filozófiai viták összes alapfeltevését dogmákként, abszurditásokként és félreértéseként utasította volna el” (Hacker 1993, 200). Másrészt (a terapeutikus filozófia híveként) látva a filozófia iparszerű működését – jelesül azt, hogy egyre-másra születnek filozófiai tanulmányok, melyek nagy része megjelenik, közülük többet el is olvasnak, sőt egyikét-másikat még idézik is – folyamatosan (akár magányos hősként) arra kell törekednie, hogy megmutassa: ezek legnagyobb része a nyelvünk félreértéséből fakadó értelmetlenség.

#### 4.1.4. A pszichológiai komponens

Az eddigiek során szándékosan figyelmen kívül hagytam Wittgenstein koncepciójának a legfontosabb aspektusát. Mindössze annyit állítottam, hogy szerinte a filozófiai problémák értelmetlenek, mert a nyelv félreértéséből származnak. Ugyanakkor

hallgattam arról, hogy Wittgenstein úgy gondolja: a filozófiai problémák nyugtalanító feszültséget, azaz valódi *emocionális zavarokat* idézhetnek elő.

Nézzük a következő megfogalmazásokat: „egyfajta partikuláris, egyéni nyugtalanság az, amit »filozófiai problémának« nevezünk” (PG 193); „[a]zokat a problémákat, melyek nyelvi formáink félreértelmezéséből keletkeznek, *mélység* jellemzi. Mélyen nyugtalanító problémák; olyan mélyen gyökereznek bennünk, mint nyelvünk formái, és jelentőségük a nyelv fontosságával vetekszik” (FV 111).

De hadd gyarapítsam az idézetek sorát: „[a] filozófus tárgy egy kérdést; miként egy betegséget kezelnek” (FV 255); „[e]gy filozófiai problémának ez a formája: »nem ismerem ki magam«” (FV 123); „[a] filozófiai probléma fogalmaink zárózáranak a tudata” (BT 421). S végül következzenek a legszemléletesebb metaforák és hasonlatok: a filozófiai problémák „csomók a gondolkodásban” (BT 422); „duzzanatok” (FV 119); „állandó irritációk” (BT 409); „olyanok, mint egy hajsza a nyelven, amit érzünk, de nem tudunk eltávolítani” (BT 409).

Vagy vegyük a következő jól ismert szöveghelyet:

A megnevezés a szó és a tárgy közötti *különös* kapcsolatnak tűnik. – És egy ilyen különös összekapcsolódás valóban végbe megy, tudniillik amikor a filozófus, hogy megfejtse, mi a kapcsolat a név és a megnevezett között, rámered egy tárgyra maga előtt, és eközben számtalanszor megismétel egy nevet vagy akár az „ez” szót.” (FV 38, kiemelés az eredetiben.)

Rorty téved, amikor Wittgensteinnek ebben és az ehhez hasonló megjegyzéseiben iróniát vagy szarkazmust lát, és a *Filozófiai vizsgálódásokat* a „szatíra köteteinek” nevezi (Rorty 1979, 369). Szó sincs iróniáról, szarkazmusról vagy szatíráról. Wittgenstein itt egy különös *betegség* tünetét írja le. Az a személy ugyanis, aki egy tárgyra meredve az „ez” szót hajtogatja, hogy

introspekcója révén fényt derítsen arra, hogyan nevezi meg az „ez” szó az előtte levő tárgyat, nyomorult, szerencsétlen, beteg alak. Olyan, aki nem iróniát, hanem együttérzést, és nem szarkazmust, hanem kezelést érdemel.

A fentebbi idézetek fényében érthető, hogy Wittgenstein mi-  
ben látja a saját maga feladatát: „[a]hogy én művelem a filo-  
zófiát, annak *egyetlen* feladata olyan módon kialakítani a kife-  
jezéseket, hogy *megszűnjenek végre bizonyos nyugtalanságok*”  
(BT 421, kiemelések tőlem); „[a] tulajdonképpeni felfedezés  
az, amely arra tesz képessé, hogy akkor hagyjak fel a filozófiá-  
val, amikor csak akarok” (FV 133).

Mármost, ha a filozófiai problémákkal való foglalkozás pszi-  
chológiai/emocionális problémákhoz vezet, akkor a filozófia  
csakis mint *terápia* létjogosult (FV 133). E terapeutikus filo-  
zófia célja pedig kizárólag az lehet, hogy felszámolja azokat  
a nyugtalanító feszültségeket (azokat a kellemetlen fenome-  
nális karakterrel rendelkező tudatos tapasztalatokat), melyeket  
a filozófiai problémákkal való foglalkozás kelt bennünk. Ma-  
gyarán szólva, hogy elhozza az áhított „lelki békét” (BT 416).  
A helyesen művelt terapeutikus filozófia tehát „*megnyugvást*  
hoz el, ahol többé nem *korbácsolnak* bennünket [filozófiai] kér-  
dések” (PU 133, kiemelések tőlem).

Nagyon fontos látni: Wittgenstein *nem* csak saját maga gyó-  
gyulását tartotta szem előtt. És nem is csak a filozófusok házi  
terapeutája kívánt lenni. A nyelvi félreértésekből táplálkozó fi-  
lozófiai problémák, és az általuk kiváltott emocionális zavarok  
ugyanis kellő vértettség híján *bárkit* bármikor utolérhetnek.  
Egyetlen ember sem immunis a nyelvi félreértésekre. Vagyis  
nem csak a filozófiai problémákkal hivatásszerűen foglalkozó  
filozófusokat fenyegeti a nyelv megbabonázó hatalma, hanem  
*minden* embert: „az emberi lények mélyen beágyazottak a fi-  
lozófiai, azaz grammatikai zavarokba” (BT 423). Mindebből  
következően a filozófia Wittgenstein szerint nem pusztán a fi-  
lozófusok belügye. Jóval több annál és sokkal fontosabb. Olyan

tevékenység, amit – mivel mindenki veszélyeztetett – *mindenkinek* művelnie kell.

S még valamit fontos hangsúlyozni. Nem önmagában a nyugtalansággal, a lelki béke hiányával van a baj. Ha például matematikusként vagy fizikusként mélyen nyugtalanít egy matematikai vagy fizikai probléma, akkor ez teljesen rendjén való. A teendőd csak annyi, hogy megoldd a kérdéses problémát, és ebben az esetben elnyered – legalábbis egy időre – a lelki békét. Kizárólag a filozófiai problémák keltette nyugtalanság a kóros. Ha ugyanis ezek okoznak számodra nyugtalanságot, akkor – mivel álproblémákkal viaskodsz – *értelmetlenül* szenvedsz. Ennélfogva más módon kell elérned a lelki nyugalmadat, mint a matematikusnak vagy a fizikusnak. Ebben kíván segítségére lenni a Wittgenstein által javasolt terapeutikus filozófia.

## 4.2. Wittgenstein kudarca

Ha a terápia sikerének egyetlen mércéje, hogy a terápia mennyire hatékony, akkor a kései Wittgenstein terapeutikus filozófiája kudarc. Az általa kínált terapeutikus filozófiának elenyésző hatása van. Leszámítva egy maroknyi wittgensteiniánust, a kortárs filozófusok legnagyobb része nem veszi komolyan Wittgenstein terápiáját. Soha nem élt és soha nem alkotott még annyi filozófus, mint manapság, és a többségük fáradságot nem kímélve olyan problémákkal foglalkozik, melyek Wittgenstein szemében értelmetlenségek. S mivel az értelmetlen filozófiai problémákkal való foglalatосkodás nyugtalanító feszültségeket idéz elő, a kortárs filozófusok munkája csak gyarapítja a kellemetlen fenomenális karakterrel rendelkező tudatos tapasztalatok mennyiségét a kellemetlen fenomenális karakterrel rendelkező tudatos tapasztalatokban amúgy is bővelkedő világunkban. Ha úgy tetszik: egy wittgensteiniánus nézőpontjá-

ból soha nem volt még a világban ennyi értelmetlen szenvedés, amelyet az okozott, hogy az emberek filozófiai problémákkal foglalkoznak.

A kései Wittgenstein terapeutikus filozófiájának elutasítása mögött három alapvető megfontolás húzódik meg. Egyesek szerint a kései Wittgenstein filozófiája öncáfoló. Ha Wittgensteinnek igaza van, és a filozófia művelésének egyetlen célja a terápia, akkor e terápiát szükségképpen meg kell előznie valamilyen *diagnózisnak*. Meg is előzi. Röviden: a filozófiai kérdések és problémák értelmetlenek. De hogy ne pusztá kinyilatkoztatásról legyen szó, a szerzőnek meg kell adnia az értelmetlenség világos kritériumát. Persze ezt a kritériumot sem nyilatkoztathatja ki, mondania kell valamit a nyelvi jelentés természetéről. És Wittgenstein mond is: „[a]z esetek nagy részében – ha nem is minden esetben –, amikor a »jelentés« szót használjuk, a szót így magyarázhatjuk: egy szó jelentése – használata a nyelvben” (FV 43).

A hivatkozás a szavak helyes, azaz a hétköznapiól nem eltérő használatára (vagyis a jelentés használatelmélete) döntő részlete Wittgenstein gondolatmenetének. Ezen áll vagy bukik a diagnózis sikere. Erre hivatkozva kell megmutatnia a *prima facie* értelmesnek tűnő kijelentésekről (például: „egy eseményt az határoz meg, hogy hol és mikor történik”; „a mentális jelenségek megkülönböztető jegye, hogy más módon tudunk rólok, mint mások”), hogy ezek valójában értelmetlen látszatállítások. Wittgenstein e jelentéselmélet episztemikus státusáról nem gondolhatja ugyanazt, mint a filozófiai elméletekről általában, tudniillik hogy értelmetlen, mert egy értelmetlen elmélet bizonyosan nem alapozza meg a kívánt és a koncepció szempontjából elemi fontosságú kritériumot. Következésképpen Wittgensteinnek e filozófiai jelentéselméletet *értelmesnek* kell tekintenie. De ezen felül az elméletnek *igaznak* is kell lennie, hiszen egy hamis, rossz jelentéselmélet sem alapozza meg a kívánt kritériumot. Igen ám, de amennyiben Wittgenstein

igaznak tekinti az elméletet, akkor egészen biztosan létezik legalább egy olyan filozófiai probléma és egy olyan filozófiai elmélet, amelyet értelmesnek tekint – következésképpen nem állíthatja minden megszorítás nélkül, hogy a filozófiai problémák és a filozófiai elméletek értelmetlenek.

Szerintem csak egyféleképpen kerülhető el, hogy Wittgenstein koncepcióját öncáfolónak tekintsük (de úgy elkerülhető!). Ha azt mondjuk: a diagnózis felállítása valójában *nem* filozófiai teljesítmény. Ha azt mondjuk: a fentebb idézett 43. § *nem* filozófiai tézis. Ha azt mondjuk: az ominózus 43. § valójában *truizmus* (legalábbis Wittgenstein annak szánta), és amennyiben truizmus, nincsen szükség filozófiai megfontolásokra ahhoz, hogy igaznak fogadjuk el.

Másodszor: Wittgenstein terapeutikus filozófiájával az a baj, hogy konkrét terápiás javaslatainak nincs túl nagy meggyőzőereje. Kizárt, hogy sokan volnának, akiket Wittgenstein két korábban bemutatott terápiája meggyőzött volna arról, hogy az érzetadatelmélet és/vagy az idő metafizikai problémája nyelvi félreértés következménye.

Kezdem az érzetadatelmélettel. Az ortodoxia szerint az érzetadatelmélet mellett felhozott legerősebb érv a „hallucinációkból vett érv”. Ez nagy vonalakban a következőképpen fest:

- (1) Amikor S hallucinál egy piros paradicsomot, akkor tudatában van valaminek: fenomenológiailag implauzibilis úgy leírni S hallucinatív érzéki tapasztalatát, hogy ennek során ne lenne a tudatában semminek.
- (2) Az a dolog, aminek S hallucinációja során a tudatában van, nem azonosítható az S aktuális érzéki tapasztalatától függetlenül létező világ egyetlen elemével sem, hanem valamilyen elmefüggő entitás (érzetadat).
- (3) Ha S hallucinatív érzéki tapasztalata S egyes szám, első személyű perspektívájából nézve megkülönböztethetetlen egy piros paradicsom veridikus érzéki tapasztalatától, ak-

kor S a hallucinációja és a veridikus észlelése során ugyanolyan típusú mentális állapotban van.

Következésképpen:

- (4) Amikor S veridikusan észleli a piros paradicsomot, akkor (is) valamilyen elmefüggő entitásnak (az érzetadatnak) van közvetlenül a tudatában, az aktuális érzéki tapasztalatától függetlenül létező piros paradicsomot csak közvetve észleli.

Vajon valóban van ebben az érvben bármilyen nyelvi félreértés? Az (1) *fenomenológiai alapon* állítja, hogy S a hallucinációja során tudatában van valaminek. A (2) a „hallucináció” kifejezés *jelentéséből következik*. A (3) premissza, miszerint két numerikusan különböző, de egymástól szubjektíve megkülönböztethetetlen tudatos tapasztalat ugyanolyan típusú entitás, *a lehető legkézenfekvőbb feltételezés*: mi más határozná meg egy tudatos tapasztalat típusát, ha nem olyan tényezők, melyekhez szubjektíve hozzáférünk? Magyarán mondva: az érzetadat fogalmának, illetve az érzetadatelméletnek semmi köze a „haben” és a „Vorstellung” szavak állítólagos félreértéséhez – s ennél fogva Wittgenstein diagnózisa nem meggyőző, a terápia nem működik.

Ami az idő metafizikai problémáját illeti: el kell ismerni, valóban nem túl szerencsés kérdés, hogy „hová megy a jelen és hol van a múlt?”. Szent Ágoston kérdése azonban a következőképpen parafrázálható: „létezik-e múlt, és ha igen, milyen értelemben létezik?” E kérdésre pedig így is válaszolhatunk: „igen, létezik a múlt, és léteznek a múltbeli tárgyak, és a múltbeli tárgyak ugyanabban az értelemben léteznek, mint a jelenbeliek”. Íme:

- (1) Minden kontingensen igaz propozíció esetében van valami a világban, ami azt igazzá teszi. Ha azt mondod például,

hogy „a Halászbástya fehér”, akkor e proposíciót az a világban lévő tény teszi igazgá, hogy a Halászbástya fehér, vagyis hogy a Halászbástya instanciálja a fehérség tulajdonságát. Ha ez a tény nem állna fenn, akkor „a Halászbástya fehér” proposíció nem volna igaz.

- (2) A múltra vonatkozó proposíciók lehetnek igazak. Igaz például az a múltra vonatkozó proposíció, hogy „a Jura időszakban dinoszauruszok mászkáltak a Földön”, de hogy ne menjünk ilyen messzire, igaz az a múltra vonatkozó proposíció is, hogy „Wittgenstein Bécsben született”.

Következésképpen:

- (3) Létezik múlt és léteznek múltbeli tárgyak, és ezek ugyanabban az értelemben léteznek, mint amilyen értelemben a jelen és a jelenbeli tárgyak. Ha ugyanis kizárólag a jelen és a jelenbeli tárgyak léteznének, akkor nem volna semmi, ami igazgá tehetné a múltra vonatkozó proposíciókat, s ennélfogva nem lehetnének igazak.

A kérdésem ugyanaz, mint az előbbi esetben: van ebben az érvben bármilyen nyelvi félreértés? Vajon melyik premissza származik a nyelvünkbe plántált időfolyam képéből? Mind az (1), mind a (2) triviális igazságnak tűnik. Ha gonoszkodnék, magának Wittgensteinnek a megállapításait hoznám fel példaként saját terapeutikus filozófiája ellen, mondván: mind az a meggyőződésünk, hogy „a kontingensen igaz proposíciókat valaminek igazgá kell tenni”, mind az, hogy „lehetséges igaz proposíciókat megfogalmazni a múltrol” – Wittgenstein szavival élve – „hozzátartoz[ik] a gondolatokkal (illetve a nyelvvel) való *minden ténykedés* fundamentumához” (B 401, kiemelés tőlem). Vagyis mint a *Vorwissen* nyilvánvaló esetei, nem származhatnak a nyelv félreértéséből.



Álljunk meg egy szóra! Nem azt állítom, hogy a fentebbi két érv konkluzív. (Szeptikusként nyilván nem állíthatok ilyet.) Azt sem állítom, hogy a wittgensteiniánusok ne érvelhetnének úgy, hogy félreértjük az érzetadatelmélet mellett felhozott érv (1) premisszájában a „tudatában van”, illetve a múlt létezése mellett felhozott érv (1) premisszájában az „igazzá teszi” kifejezést, és nem vesszük észre, hogy e premisszák értelmetlenek. Azt sem állítom, hogy miután így érveltek, ne fűzhetnék hozzá: nincs mit csodálkozni azon, hogy a filozófusok számára Wittgenstein terápiás javaslatai nem tűnnek meggyőzőnek, hisz’ amikor meg akarják indokolni, miért nem tűnnek számukra meggyőzőnek e javaslatok, akkor is értelmetlen mondatokat használnak.

Csakhogy ezt mégsem lehet a végtelenségig művelni. Hogy úgy mondjam: nem különösebben udvarias gesztus, ha a wittgensteiniánus terapeuta azzal vág vissza a javasolt terápiával kapcsolatos kételyeidre, hogy megint és újból félreérted a nyelvet. Egy ponton túl kénytelen lesz elismerni: a terápiás javaslatok tényleg nem igazán meggyőzőek.

Harmadszor: úgy gondolom, hogy a Wittgenstein egész pályáját végigkísérő filozófiaellenessége háttérben – akár kimondatlanul – az a tapasztalat állt, hogy a filozófia egyetlen problémát sem oldott meg. Ahogy fogalmaz: „a filozófiában *nincsen fejlődés*, és [...] ugyanazokkal a problémákkal foglalkozunk, melyekkel már a görögök is foglalkoztak” (BT 424, kiemelés tőlem). A fogalmi kapcsolat nyilvánvaló: azért nem beszélhetünk a filozófiában fejlődésről, mert nem oldottuk meg a filozófiai problémákat. Ha sikerült volna bizonyos filozófiai problémákat megoldani, akkor azt fejlődésnek kellene tartanunk:  $t_1$ -ben még nem ismertük ennek és ennek a filozófiai problémának a megoldását, de  $t_2$ -ben már ismerjük.

Nem tudok elképzelni más magyarázatot. Ha a filozófiai problémák közül néhányat megoldottunk volna, vagyis lennének konszenzuálisan elfogadott filozófiai elméletek, akkor

Wittgenstein *nem tekinthetné* ezeket a problémákat értelmetlenségeknek. Ha a filozófusok egyetértettek volna 1935-ben abban, hogy a tulajdonságok univerzálék, ahogy a fizikusok körében egyetértés övezte 1935-ben a Maxwell-egyenleteket, akkor Wittgensteinnek nem lett volna oka az univerzáléproblémát értelmetlennek nyilvánítani.

De vegyük észre: még ha olyan erővel szembesülünk is a filozófia episztemikus sikertelenségével, mint ahogyan Wittgenstein, akkor sem kell e sikertelenséget azzal magyaráznunk, hogy a filozófiai problémák értelmetlen álproblémák, melyek háttérben valamilyen fogalmi zavarból eredő nyelvi félreértés áll. Wittgenstein terapeutikus filozófiájának masszív (és szerintem indokolt) elutasítását látva kézenfekvőbb azt mondani: a filozófiai problémák értelmesek, de a filozófia módszereivel megoldhatatlanok. Vagyis ahelyett, hogy a filozófiai problémákat értelmetlenségnek bélyegeznénk, *szeptikusok* is lehetünk, és úgy dönthetünk: *felfüggesztjük* a filozófiai vélekedéseinket. Ezzel ugyan valószínűleg nem köszönt ránk automatikusan a teljes nyugalom lelkiállapota, ahogy Sextus gondolta, de megismerhetjük és tudomásul vehetjük episztemikus korlátainkat – és ez sem utolsó dolog.

### 4.3. Búcsú a témától

Akár a filozófiai terápiát, akár a wittgensteini terapeutikus filozófiát tekintjük, a filozófia helye nem az egyetemi-akadémiai környezetben van. E két terapeutikus koncepció perspektívájából nézve az akadémiai gettóban folyó filozófia szegényes és korlátozott érvényű (lásd Hadot 1987/1999, 271). A filozófia *mindenkit érint*, ezért „a filozófiát ki [kell] vinnünk a világba” (Jonge-Whiteman 2014, 449). A filozófiai terápia hívei és gyakorlói szerint azért, mert a filozófia természete szerint ele-

ve közösségi formában végzett tevékenység; a terapeutikus filozófia hívei szerint pedig azért, mert a nyelvi félreértéseknek minden ember kitett.

Könyvem hátralévő részében kizárólag azokkal a filozófiai vállalkozásokkal foglalkozom, melyeknek filozófiai igazságok kimondása a célja. Ennyiben az akadémiai gettó falai között maradok, még ha azt gondolom is: ami e falakon belül folyik, episztemikus értelemben sikertelen.



MÁSODIK FEJEZET

A filozófia mint *sikertelen*  
episztemikus vállalkozás



## 1. Miről szól ez a fejezet?

A filozófia sikertelen episztemikus vállalkozás, és ezzel mindenki tisztában van, aki nem dugja homokba a fejét. Mondhatni a filozófia episztemikus sikertelensége transzparens. Az elfogulatlan külső szemlélők episztemikus felelősségük teljes tudatában kizárólag így ítélnének – és ehhez még arra sincs szükség, hogy mélyebben elmerüljenek a filozófia tanulmányozásában. Ahogy már Hume is megállapította: „nincs szükség [...] alapos tudásra ahhoz, hogy felfedezzük a tudományok [értsd: a filozófia] jelenlegi állapotának tökéletlen voltát; még a [filozófia] kapuin kívül rekedt tömeg is megítélheti a kiszűrődő lármából, hogy a dolgok nem mennek valami jól odabent” (Hume 1739/1976, 14).

A dolog nem olyan, mintha egy *outsider* azt hozná fel a relativisztikus fizika ellen, hogy „micsoda képtelenség az egész, hisz’ az elmélet egyszerre állítja, hogy az ősrobbanás után egy nagyon rövid ideig gyorsabban tágult a tér a fénysebességnél, meg hogy a fénysebességnél nem létezhet gyorsabb mozgás”. Erre az aggályra azt lehet felelni, hogy az illető félreért valamit; nem veszi figyelembe, hogy az egyik esetben magának a tér tágulásának a sebességéről van szó, a másik esetben pedig a térben való mozgás sebességéről. Az a személy viszont semmit sem ért félre, és semmi lényeges nem kerüli el a figyelmét, aki abból, hogy a filozófusok egyetlen filozófiai probléma megoldása kapcsán sem értenek egyet, arra következtet, hogy a filo-

zófusok egyetlen filozófiai problémát sem oldottak meg, és ez utóbbit ekvivalensnek tekinti azzal, hogy a filozófia sikertelen episztemikus vállalkozás.

E fejezetben a filozófia episztemikus sikertelenségéről lesz szó. Elsőként szeretném illusztrálni, milyen komoly egyet nem értés uralkodik a filozófiában – gyakorlatilag bármilyen kérdés kapcsán. Ha úgy tetszik, Wittgenstein szellemében fogok eljárni (lásd „[a] filozófus [egyik] munkája – emlékek összegyűjtése egy bizonyos célra” (FV 127)), vagyis *emlékeztetni* szeretnék arra, mennyi filozófiai probléma kapcsán nincsen konszenzus; még ott sem, ahol a leginkább számítanánk rá. Egyesek talán azt fogják gondolni, hogy aránytalanul sok példával élek; félok, hogy problémakatalógusomat unalmasnak találják majd. Én viszont úgy látom: kijózanító hatása van, ha megpillantjuk, mennyi filozófiai probléma tornyosul előttünk – megoldatlanul.

Ezek után részletesen jellemezni fogom a filozófiai nézetkülönbségeket. Megkülönböztetem egymástól a konszenzus és konszenzushiány releváns és irreleváns eseteit, és világossá teszem, hogy milyen értelemben beszélhetünk filozófiai fejlődésről. Továbbá választ adok arra az ellenvetésre, mely szerint bizonyos kortárs filozófusok jóval szerényebb filozófiai célt tűznek maguk elé nagy elődeiknél: nem a filozófiai problémák megoldására törekszenek, csupán arra, hogy szubjektíve igazolják az álláspontjukat, hogy továbbra is racionálisan hihessenek benne – következőképpen téves képet festek a filozófiáról.

Végezetül megmutatom, hogyan láthatja egy elfogulatlan külső szemlélő a filozófiát, milyen benyomások alakulhatnak ki benne a filozófusokról, és hogy ez a személy – a filozófiai megismerés sikertelenségének tudatában – milyen jótanácsokkal szolgálhat a filozófusoknak. Nem haszontalan, ha tisztában vagy vele, hogyan fest a tevékenységed kívülről.



## 2. Filozófiai nézetkülönbségek

Ha egy elméleti probléma kapcsán a probléma megoldásában érdekelt és kompetens felek között nincsen konszenzus, akkor a kérdéses problémát nyilvánvalóan nem sikerült megoldani. Szerintem kevés ennél egyértelműbb összefüggés létezik, de a biztonság kedvéért szeretnék néhány tisztázó megjegyzést tenni a „konszenzushiány” és a „megoldatlanság” fogalmával kapcsolatban.

Először is: a konszenzus megléte csak szükséges feltétele egy filozófiai (és bármilyen más elméleti) probléma megoldásának; annak, hogy joggal állíthassuk: birtokába kerültünk egy igazságnak. Ha egy filozófiai probléma kapcsán jó ideje és fokozatosan egyre többen ugyanazt az álláspontot képviselik (például azt, hogy nincs Isten), ebből még nem következik, hogy a kérdéses problémát sikerült megoldani. A vélemények konvergenciája ugyanis nem jár együtt *eo ipso* azzal, hogy a kérdéses állítások az igazság felé konvergálnak. Azt sem mondhatjuk, hogy ha egy filozófiai (vagy bármilyen más elméleti) probléma kapcsán a konszenzus mértéke elér egy bizonyos nagyon magas szintet (mondjuk 90 %-ot), akkor ez automatikusan garantálná, hogy a kérdéses problémát megoldottuk, és birtokába kerültünk az igazságnak. Az ókorban például csaknem teljes konszenzus volt a tekintetben, hogy a Nap forog a Föld körül – jóllehet ez már akkor is hamis volt. Egyszóval: a konszenzus megléte (legyen szó bármennyire masszív konszenzusról) nem elégséges feltétele egy filozófiai probléma megoldásának.

Másodszor: egészen biztos, hogy voltak (és vannak) filozófusok, akik egy filozófiai probléma kapcsán a helyes álláspontot képviselték. Mivel minden filozófiai probléma – ha akarjuk – megfogalmazható eldöntendő kérdés formájában, és mivel mind az „igen”, mind a „nem” oldalán álltak filozófusok, úgy

bizonyos filozófusoknak nyilván igazuk volt. Ha például arra a filozófiai kérdésre gondolunk, hogy „létezik-e halhatatlan lélek?“, akkor vagy azoknak volt igazuk, akik úgy vélték, „igen, létezik“, vagy azoknak, akik úgy vélték, „nem, nem létezik“. Mármost az a tény, hogy bizonyos kérdésekben egyes filozófusok az igazságot képviselték, ennek ellenére nem tudták ellenfeleiket meggyőzni az igazukról, arra utal: érveik nem voltak konkluzívak; helyes álláspontjuk mellett nem tudtak kényszerítő érveket felhozni.

Harmadszor: a filozófia minden területét átható, permanens nézetkülönbség annak a jele, hogy a filozófia történetében még egyetlen alkalommal sem fordult elő, hogy valaki konkluzív érveléssel állt volna elő bármilyen filozófiai elmélet vagy tézis mellett.

Persze valaki azt felelhetné erre: a filozófiai igazhívóknak igenis voltak konkluzív filozófiai érveik, de a filozófiai hamis hívók nem értették meg ezeket. A lehetőséget természetesen nem tudom kizárni, de szerintem ez implauzibilis feltételezés. Az egymással vitában álló filozófusok a legtöbbször egészen jól értik egymás érveit, csak hibásnak tartják azokat, és azt gondolják, meg kell mutatniuk, hogy az érvek valamelyik premisszája hibás. De ami fontosabb: még ha így volna is, semmiivel sem lennének jobb helyzetben – csak iterálnánk a nézetkülönbségeket. Nem azt kellene mondanunk, hogy a filozófusok nem értenek egyet a filozófiai problémák megoldásában, hanem azt, hogy *abban* nincs közöttük egyetértés, kinek az érvei konkluzívak és kinek az érvei nem. Mármost akármelyik megfogalmazást tekintjük is mérvadónak, a filozófia minden területére kiterjedő, permanens nézetkülönbségek ténye a filozófia episztemikus sikertelenségét jelzi.

Negyedszer: kizárólag abban az esetben kellene elismernünk, hogy egy filozófus vagy filozófusok egy csoportja megoldott egy filozófiai problémát, ha előadott volna valamilyen *konkluzív* filozófiai érvet a megfelelő proposíció mellett, vagy

a mellett, hogy valakinek egy korábban már megfogalmazott filozófiai érve konkluzív. Valamilyen konkluzív érvre tehát *mindenképpen* szükség van – e nélkül nem megy.

Természetesen nem tudom bizonyítani, hogy ha valaki tényleg előállna egy konkluzív filozófiai érveléssel, akkor minden filozófus felismerné az érve kényszerítő erejét. Ám akár vannak konkluzív filozófiai érvek, amelyek kényszerítő erejét nem ismerik fel a filozófusok (ahogyan a vitapartnerem gondolhatná), akár nincsenek (ahogyan én gondolom), a filozófia minden területét átható, permanens nézetkülönbség egyértelmű, biztos és kikezdzhetetlen jele a filozófia episztemikus sikertelenségének. Vagy azért, mert nincsenek konkluzív filozófiai érvek, vagy azért, mert a filozófusok nem ismerték fel, hogy vannak, és hogy melyek lennének ezek.

## 2.1. Problémakatalógus

Kezdem a metafizikával mint a filozófia legfontosabb területével, amely mind a mai napig a legtöbb kutatót vonzza.

Először is: a filozófusok egyáltalán nem értenek egyet abban, hogy *milyen típusú dolgok léteznek*. Egyesek szerint léteznek immanens univerzálék: olyan entitások, amelyek egy időpontban teljes egészükben jelen lehetnek a tér több különböző helyein, és egy időpontban a tér egy meghatározott helyén egyszerre több is jelen lehet belőlük. Más filozófusok tagadják ezt, szerintük nincsenek multilokális entitások. Egyes filozófusok szerint fel kell vennünk az ontológiánkba az absztrakt entitásokat, tehát azokat a létezőket, melyek téren és időn kívül léteznek. Mások nem így gondolják, szerintük nem kell felvennünk. Egyes filozófusok szerint el kell köteleződnünk a lehetséges világok létezésével, mások antirealisták e tekintetben. Nem folytatom. Ha végigtekintesz a filozófusok által feltételezett entitás-

típusok listáján (univerzálék, absztrakt tárgyak, a fizikai törvényeknek nem engedelmeskedő ágensek, események, lehetséges világok, karteziánus [fizikai tulajdonságokkal nem rendelkező] elmék, trópusok, gluonok, szétszórt tárgyak, multilokális partikulárék, csupasz diszpozíciók, spaciotemporális részek, önkényesen leválasztott részek, gunkok stb.), azt fogod látni, hogy a listán szereplő tételek között egyetlen olyan sincs, melynek létezését valamennyi filozófus elfogadná. De a dolog fordítva is áll. Ha a hétköznapi ontológiánkban alapvető szerepet játszó entitástípusokra gondolsz, mint a mindannyiunk számára ismerős fizikai tárgyak (asztalok, székek, hamutartók) vagy a mentális állapotok (vélekedések, gondolatok, vágyak), ezek létezését illetően sincs teljes összhang a filozófusok között. Az előbbiek létezését a mereológiai nihilisták, az utóbbiakét az eliminativisták tagadják.

Másodszor: markáns nézetkülönbség van a tekintetben, hogy a létezőnek tekintett dolgoknak *miben áll a természete*. Csak egyetlen példa. Egyes filozófusok szerint a fizikai tárgyak univerzálék nyalábjai. Más filozófusok szerint trópusokéi. Megint más filozófusok szerint a fizikai tárgyak nem pusztán tulajdonságnyalábok, hanem ezek a létezők a tulajdonságaikon felül rendelkeznek egy azoktól eltérő természetű metafizikai alkotóelemmel, az úgynevezett szubsztrátummal is. Szintén más filozófusok szerint a fizikai tárgyak természetesfajta-univerzálék instanciái. Akadnak olyan filozófusok, akik szerint a fizikai tárgyak természetének feltárása valójában nem is a metafizika feladata – erről a témáról egyedül a természettudományoknak lehet érdemi mondanivalója. De mint említettem, olyan filozófusokról is tudunk, nem is kevésről, akik nem fogadják el a hétköznapi fizikai tárgyak létezését, hanem csak az elemi részek létezése mellett kötelezik el magukat – szerintük például nem léteznek asztalok, csak asztalszerűen elrendezett molekulák.

Harmadszor: a filozófusok abban sem értenek egyet egymással, hogy a feltételezett entitástípusok (vagy ontológiai kategóriák) *hogyan függenek össze egymással*. Magyarán: abban sincs konszenzus, hogy egy bizonyos entitástípus melletti ontológiai elköteleződés milyen más entitástípus melletti elköteleződéssel kell együttjárjon. Egyes nominalisták szerint például a nominalizmust kizárólag akkor lehet megvédeni a koextenzív tulajdonságokból vett ellenérvvel szemben, ha elfogadjuk a Lewis-féle genuin modális realizmust. Azaz csak akkor állíthatod, hogy „tulajdonságok nem léteznek a saját jogukon, kizárólag partikuláris tárgyak léteznek”, ha azt is állítod, hogy „az aktuális világ mellett számtalan másik világ létezik, amely kategoriálisan megegyezik a mienkével”. Más nominalisták nem kívánnak elköteleződni a világok sokasága mellett, mert ezt túl nagy árnak tartják. Szerintük a nominalizmus elfogadása fogalmilag független a genuin modális realizmus elfogadásától.

Negyedszer: még abban a tekintetben is erős nézetkülönbség van a filozófusok között, hogy *milyen természetűek az ontológiai viták*. Egyes metaontológusok szerint az ontológiai viták nagy része verbális vita; minden azon múlik, hogyan értelmezzük az egzisztenciális kvantort. Az antirealista kvantorvariancia hívei szerint a „létezik” szó több olyan lehetséges jelentéssel is bír, amelyek mind az egzisztenciális kvantor szerepét játszzák (bizonyos inferenciálisszerep-tulajdonságok révén). Az ontológiai realisták ezzel szemben azt állítják, hogy a „létezik” szónak ugyan számos lehetséges értelmezése van, de a kifejezés az ontológiai vitákban mindig az úgynevezett „ontológész” nyelv kvantorát jelöli.

Figyelem! Nem baj, ha nem érted tökéletesen a példákat, elégre nem biztos, hogy jártas vagy a metafizikában. Hamarosan a saját szakterületedről is mutatok példákat.

Térjünk rá az az *episztemológiára*! Az episztemológusok hátrározottan nem értenek egyet abban a kérdésben, hogy a külvilágra vonatkozó vélekedéseink igazolása során hozzá kell-e

férnünk egyes szám, első személyű nézőpontból a vélekedéseinket igazoló faktorokhoz vagy sem. Az episztemológiai internalisták szerint igen, az episztemológiai externalisták szerint nem. Nincs konszenzus a tekintetben sem, hogy léteznek-e olyan proposíciók, melyek igazsága a priori tudható, s ha léteznek, akkor ezt valamilyen szemantikai tényre vagy valamiféle racionális intuícióra hivatkozva kell megmagyaráznunk. Abban a kérdésben sincs egyetértés a filozófusok között, hogy mit kezdjünk a külvilág létezésére vonatkozó szkeptikus érvekkel. A *KK* elvet tagadjuk? Vagy a deduktív zártág elvét? Esetleg a tudás fogalmát definiáljuk újra? *Horribile dictu*, fogadjuk el, hogy a szkepticizmus a helyes álláspont, és ismerjük be: nem rendelkezünk tudással a külvilágról?

Vagy vegyük a *nyelvfilozófiát*! A nyelvfilozófusok között nézetkülönbség van abban a kérdésben, hogy a tulajdonnevek leírások révén vagy leírások közbeiktatása nélkül, közvetlenül referálnak a jelöletükre. Az első álláspontot a nevek leíró elméletének hívei, a másodikat a direktreferencia-elmélet hívei képviselik. Abban az alapvető kérdésben sincs konszenzus, hogy szavaink és mondataink szemantikai értékét meghatározzák-e vagy sem az externális tényezők. A szemantikai internalisták szerint nem, a szemantikai externalisták szerint igen. Abban a kérdésben sem értenek egyet a nyelvfilozófusok, hogy milyen viszony van a nyelv és a gondolkodás között. Egyesek szerint a nyelv, mások szerint a gondolkodás az alapvetőbb, megint mások szerint pedig egyiknek sincs elsőbbsége a másikkal szemben.

Mi a helyzet az *elmefilozófiával*? Az elmefilozófusok között nézetkülönbség van abban a kérdésben, hogy képesek vagyunk-e magyarázatot adni a tudatos tapasztalatok létezésére egy kizárólag fizikalista ontológián belül. A fizikalizmus pártján lévők között vita dúl azzal kapcsolatban, hogy vajon milyen viszony áll fenn a mentális és fizikai tulajdonságok között. Azonosság? Realizáció? Lokális szupervenienencia?

Globális szupervenienencia? Szükségszerű szupervenienencia? Superdupervenienencia? Konstitúció? Arról is mást és mást gondolnak az elmefilozófusok, hogy milyen viszony van a tudatos tapasztalataink intencionális és fenomenális tulajdonságai között. Függetlenek egymástól? Ez a szeparatisták álláspontja. Vagy nem függetlenek egymástól, ahogy a prioritisták gondolják? Ha nem függetlenek, melyik tulajdonságtípus az alapvetőbb? A reprezentacionalisták szerint az intencionalitás tulajdonságokon szupervenálnak a fenomenális tulajdonságok. A fenomenális intencionalitás elmélet képviselői szerint pont fordítva: a fenomenális tulajdonságokon szupervenálnak az intencionális tulajdonságok.

Térjünk rá a *morálfilozófiára*! A morálfilozófusok között nézetkülönbség van abban a kérdésben, hogy a morálisan helyes cselekvés fogalmát a köteleességek vagy a következmények fényében kell-e meghatározni. Abban is, hogy szükséges feltétele-e a másképp cselekvés képessége a morális felelősségnek, vagy olyan esetekben is tulajdoníthatunk valakinek morális felelősséget, ha az illető nem tudott volna másképp cselekedni, mint ahogyan cselekedett. Abban sincs konszenzus közöttük, hogy mennyiben vagyunk morálisan felelősek (ha azok vagyunk) az érzelmeinkért, a személyiségünkért és a vélekedéseinkért; sőt, még abban sincs, hogy egy cselekedet milyen tulajdonsága révén esik egyáltalán morális megítélés alá, azaz miben áll a különbség a morálisan semleges és morálisan nem semleges cselekedetek között.

Vagy gondoljunk a *politikai filozófiára*! A politikai filozófusok között nézetkülönbség van abban a kérdésben, hogy miért vannak politikai köteleességeink, vagy másképpen fogalmazva: miből fakad a szuverén hatalma arra, hogy szankciókkal sújtsa azokat, akik nem tartják be a politikai köteleességeiket? Istentől ered? A kiválóságából fakad? Vagy ha e régi magyarázatoktól eltekintünk: azért vannak politikai köteleességeink, mert a törvényeket az „eredeti helyzetben” mi magunk hoztuk létre,

s fogadtuk el magunkra nézve kötelezőnek? (Ez volna a meg-  
egyezés elve.) Vagy azért, mert ha az állam biztosítja az okta-  
tást, a betegellátást és a közművilágítást, akkor ezt valahogyan  
viszonznunk kell? (Ez volna a reciprocitás elve.) Abban sin-  
csen konszenzus a politikai filozófusok között, hogy mekkora  
szerepet kell vállalnia az államnak az egyenlőtlenségek mér-  
séklésében. Egyesek szerint semekkorát, mások szerint nagyon  
nagyot. Akik szerint nagyon nagyot, azok pedig abban nem  
értenek egyet, hogy minek az egyenlőségét kell megteremteni.  
Az erőforrásokét? A lehetőségekét? A hasznosságét?

Vagy vegyük a *művészetfilozófiát!* A művészetfilozófusok  
egyáltalán nem értenek egyet abban a kérdésben, hogy defi-  
niálható-e a műalkotás fogalma, vagyis megadhatjuk-e a mű-  
alkotások szükséges és elégséges feltételeit. Abban is nézetkü-  
lönbség uralkodik közöttük, hogy milyen tulajdonsága révén  
műalkotás valami. Milyen metafizikai státusuk van a mű-  
alkotásoknak? Univerzálék? Fizikai partikulárék? Mentális  
partikulárék? Események? Cselekvéstípusok? Vagy esetleg az  
egyik műalkotás ilyen, a másik olyan? Abban sincs egyetértés  
a művészetfilozófusok között, hogy egy műalkotás interpre-  
tációja során figyelembe kell-e vennünk a szerző szándékait,  
s ha igen, milyen mértékben. Az olyan kisebb jelentőségű kér-  
désekről nem is beszélve, mint hogy hozzájárul-e a műalkotá-  
sok fogyasztása az önismeretünk fejlődéséhez, van-e lényeges  
különbség a populáris és magasművészet között, és így tovább.

És még mindig nincs vége a katalógusnak. Nem csupán  
a filozófia szisztematikus területein uralkodik egyet nem ér-  
tés, a *filozófiatörténetben* sincs konszenzus az egyes kérdése-  
ket illetően. Hogyan is gondolta Platon: a formák absztrakt  
univerzálék vagy absztrakt partikulárék? És igaz-e, hogy sze-  
rinte a formák és az érzéki tárgyak mellett trópusok is léteznek?  
Descartes dualista volt vagy trialista? Locke szerint az ideák  
mentális tárgyak vagy mentális aktusok? Kant fenomenalista  
volt vagy realista?



Különös módon még a *fenomenológiában* sincsen konszenzus, azaz a fenomenológiai tényekkel kapcsolatban is eltér egymástól a filozófusok véleménye. Ez azért különös, mert a tudatos tapasztalataink fenomenális jellegzetességeihez egyes szám, első személyű perspektívából, közvetlenül férünk hozzá, ennélfogva azt hihetnénk, hogy a különböző fenomenológusok beszámolóí között nem lesz különbség. Mégis van, nem is kicsi! Az auditív érzéki tapasztalat fenomenológiáját Berkeley a következőképpen írja le:

Amikor például egy kocsit hallok végigmenni az utcán, közvetlenül csak a hangot észlelem; de mivel a múltbeli tapasztalatok alapján ez a hang kocsival van kapcsolatban, azt mondom, hogy a kocsit hallom. Ennek ellenére nyilvánvaló, hogy a szó szigorú értelmében *hallani* csak *hangot* lehet; a kocsit tehát voltaképpen nem érzékileg észlelem, hanem a tapasztalat sugallja nekem. (Berkeley 1713/1985, 327–328, kiemelés az eredetiben.)

Heidegger pedig így:

„Mindenekelőtt” sohasem zajokat és hangkomplexumokat hallunk, hanem a berregő autót, a motorkerékpárt. A menetoszlop masírozását, az északi szelet, a kopácsoló harkályt, a pattogó tüzet halljuk. Igencsak mesterséges és bonyolult beállítódásra van szükség ahhoz, hogy „tisztá zajt” „halljunk”. Az azonban, hogy mindenekelőtt motorkerékpárokat és autókat hallunk, fenomenális bizonyíték arra, hogy a jelenvaló lét mint világbanbenne-lét már eleve a világonbelüli kézhezállónál tartózkodik, és mindenekelőtt egyáltalán nem az „érzeteknél”, melyeknek a sokaságát előbb meg kell formálni ahhoz, hogy ugródeszkául szolgáljon, amelyről a szubjektum elrugaszkodik, hogy végül eljusson egy „világhoz”. (Heidegger 1927/1989, 310, kiemelés az eredetiben.)

Ugye nem szükséges kommentálnom? De nézzük a szorongást! Szorongani egész bizonyosan *valamilyen* érzés (határozott fenomenális karaktere van), ezért azt hihetnéd, hogy a szorongás fenomenológiai leírásai közt nem lesz lényegi különbség. Nagyon is van! Searle például így látja: „[a] hitek, félelmek, remények és vágyak Intencionálisak, de vannak olyan formái az idegességnek, mint az emelkedett hangulat és az irányulás nélküli aggodalom, melyek nem Intencionálisak” (Searle 1983, 1). Tim Crane másképp gondolja:

[A]z olyan esetekben, amikor az ember önmaga miatt szorong – az ember szorongása önmagára irányul. Szorongani tehát olyasmiről, mint bizonyos módon hozzáállni önmagunkhoz és a világban való helyzetünkhöz: annyi, mint a világot számunkra zavaró helyként tekinteni. A szorongás ezekben az esetekben valamire való irányultságot fejez ki. És ez ellentétben áll Searle értelmezésével [...]. (Crane 1998, 240.)

Heidegger egészen másféle leírást ad:

A Semmi a szorongásban lepleződik le, de nem mint létező. Éppily kevésbé van tárgyként adva. A szorongás nem a Semmi megragadása. A Semmi mégis általa és benne nyilvánul meg [...]. [A] semmi a szorongásban az egészében vett létezővel együtt kerül az utunkba. [...] A szorongásban benne rejlik egy (valami)-től való visszariadás, ami persze már nem menekülés, hanem megigéző nyugalom. Ez a (valami)-től való vissza a Semmiből indul ki. (Heidegger 1929/1994, 23–24.)

Szerintem e rendkívül homályos szövegrész azt mondja: a szorongás intencionális tárgya a semmi (vagy: a Semmi), ha intencionális tárgyon pusztán azt a „valamit” értjük, ami számunkra egyes szám, első személyű nézőpontból megjelenik vagy meg nyilvánul. De ha nem ezt mondja (persze ez is előfordulhat),

akkor is bizonyosan mást mond, mint Searle vagy Crane, mert – velük szemben – a szorongás fenomenológiáját a Semmi fogalmával kapcsolja össze.

Végezetül vegyük azt a kérdést, hogy létezik-e kognitív fenomenológia. Akik szerint létezik, úgy látják: „van olyan, mint egy tudatos gondolat elgondolásának a valamilyensége” (Pitt 2004, 2); és ez azt jelenti, hogy „egy tudatos gondolat elgondolásának a valamilyensége különbözik bármely más típusú tudatos mentális állapot valamilyenségétől, [és] *p* tudatos elgondolásának a valamilyensége különbözik bármely más tudatos gondolat elgondolásának a valamilyenségétől” (Pitt 2004, 2). Akik szerint nem létezik kognitív fenomenológia, úgy vélik: nincs olyan, mint elgondolni egy gondolatot. Ha egy tudatos gondolati aktus során valamit átélünk, akkor nem maga a gondolati aktus rendelkezik valamilyenséggel, hanem az ahhoz kapcsolódó érzelmeink és más *par excellence* fenomenális tudatos állapotaink rendelkeznek vele.

Hadd időzzek még egy kicsit ennél a fenomenológiai problémánál! Már önmagában az is különös, hogy a fenomenológiában vannak nézetkülönbségek, de ez az eset – ha lehet – még különösebb. Itt ugyanis nem az a kérdés, hogy *milyen* fenomenológiai jegyekkel rendelkezik egy tudatos mentális aktus, hanem csak az, hogy egy tudatos mentális aktusnak *van-e egyáltalán* fenomenális karaktere, valamilyensége. E tekintetben pedig aztán igazán konszenzusra kellene jutniuk a filozófusoknak! Azt hihetnénk, hogy összesen kétféle válasz létezik: „persze, hogy van kognitív fenomenológia” és „persze, hogy nincs kognitív fenomenológia”. De nem ez a helyzet!

Vannak filozófusok, akik úgy próbálnak meggyőzni bennünket a kognitív fenomenológia létezéséről, hogy rá akarnak mutatni a gondolati aktusok inherens fenomenális tulajdonságaira. Leírnak egy különös, első olvasásra (vagy hallásra) nem érthető mondatot, majd arra kérik az olvasót (vagy hallgatót), hogy erőltesse meg magát, és értse meg ezt a mondatot. S miu-

tán ez megtörténik, azt mondják: „AZ, amit akkor tapasztaltál, amikor kisebb erőlködés után megértetted a mondatot, a kérdéses gondolat elgondolásának fenomenális karaktere”. Vagyis e kérdéses mondat megértés-élményével azonosítják a mondat által kifejezett gondolat elgondolásának a fenomenológiáját.

Ilyen érvet ad elő például Terence Horgan és John Tienson (Horgan–Tienson 2002). Vegyük ezt az angol mondatot: „Dogs dogs dog dog dogs”. E mondatot az angol anyanyelvűek sem értik első olvasásra. Ahhoz, hogy megértsék, meg kell őket kérni arra, hogy az egyik „dog” kifejezést igeként értelmezzék. Ha így tesznek, és megértik ezt a mondatot, akkor – Horgan és Tienson szerint – megtapasztalják a mondat által kifejezett gondolat elgondolásának inherens fenomenális karakterét.

De mutatok egy magyar mondatot is: „akkor jó a jó hajó, ha jó a jó hajókötel”. Szerintem első olvasásra nem értetted meg, újra el kellett olvasnod a mondatot, hogy megértsd. A kognitív fenomenológia képviselői úgy gondolják: mivel ugyanazt a mondatot olvastad el egymás után többször, ezért nem valamiféle nyelvi tulajdonságok, hanem kizárólag az értő gondolati aktus inherens fenomenális jegyei tehetnek különbséget a nem-értés és az értés között – és ez egyértelműen fenomenális különbség, következésképpen létezik kognitív fenomenológia.

Igen ám, de joggal mondhatná valaki: mindkét mondat megértés-élményéhez nagyban hozzájárul a mondat ritmusa vagy prozódíája. Ezért a kognitív fenomenológia képviselője jobban jár, ha a kacsanyúl-képek mintájára valamilyen grammatikai homonimiával próbálkozik. Például azt mondja: „az oroszlán simogatása veszélyes”. E mondat kétféleképp érthető: „ha simogatsz az oroszlánt, akkor rád támadhat” – „ha az oroszlán megsimogat, akkor könnyen bajod lehet belőle”. Mármost e mondatnak mindkét értelmezés esetén ugyanolyan a ritmusa és a prozódíája is, mégis annak függvényében, ho-

gyan érted, a két gondolati aktusnak különböző fenomenális karaktere lesz.

Ezzel a példával azt akartam illusztrálni, hogy ahol a *leges-leginkább* számítanál konszenzusra a filozófusok között (van-e egy mentális eseménynek fenomenológiája?), ott sem találsz egyetértést. Mert mondanom sem kell, sok filozófus nem fogadja el Horgan és Tienson érvét, sőt – mint minden efféle osztenzív meghatározásra épülő érvet –, eleve elhibázottnak és komolytalannak tekinti.

Azért hoztam fel ilyen sok példát, hogy átéljük a sokkot, amelyet a filozófiai nézetkülönbségek bősége okozhat. A bőség ténye *jelentéssel* bír – ahogyan például az a tény is, hogy valakinek egy darab öltönye van vagy egy ötajtós szekrényre való. Az tehát, hogy a fenti problémák egyike kapcsán sincs konszenzus, és ennél fogva egyiket sem sikerült megoldani közülük, világosan jelzi a filozófia episztemikus kudarcát.

S hadd tegyem hozzá: egy kis odafigyeléssel és türelemmel *bárki* képes lett volna összeállítani ezt a hosszú listát.

## 2.2. Egy empirikus felmérés tanulságai

Néhány éve David Bourget és David Chalmers kitöltetett egy hosszú kérdőívet körülbelül 2000 (elsősorban analitikus beállítottságú) filozófussal a világ vezető filozófiai tanszékeiről. Arra voltak kíváncsiak, hogy a megkérdezettek milyen állásponton vannak bizonyos fontos filozófiai problémákat illetően. Végül arra jutottak, hogy „[a] legfontosabb filozófiai kérdésekre adott válaszokban nincsen [...] konszenzus” (Bourget–Chalmers 2013, 31). Ez az eredmény a legkevésbé sem lepett meg. Körülbelül akkora újdonságértéke volt, mintha egy szociológus a párválasztási szokásokat vizsgálta volna egy egyetemi kollégiumban, és azt találta volna, hogy szignifikánsan

nagyobb azon párok aránya, amelynek tagjai azonos emeleten laknak, mint azoké, akik közül az egyikük a földszinten, a másikuk a 17. emeleten kapott szobát.

Abban sem volt semmi meglepő, hogy „bizonyos kérdésekben inkább mutatkozott konszenzus, mint másokban” (Bourget–Chalmers 2013, 31); mint ahogy abban sem, hogy mely filozófiai problémák kapcsán tapasztalható a legnagyobb összhang. Nos, a következők kapcsán: létezik külvilág, a tudományos realizmus helyes álláspont, nem létezik Isten, létezik a priori tudás.

Abban pedig végképp semmi meglepő nem volt, hogy „[a]z összefüggések és a legfontosabb alkotóelemek elemzése [...] szerint a filozófiai nézetek hajlamosak csomagokba rendeződni” (Bourget–Chalmers 2013, 31). Ez nyilván így van, hisz’ – ahogy korábban is láttuk – a filozófiai problémák összefüggnek egymással, és az egyes filozófiai problémák bizonyos megoldási javaslatai koherensek egymással, mások meg nem. A filozófiai nézetcsomagok létét karosszékből is előrejelezhetjük volna, nem volt szükség empirikus kutatásra. Például akik szerint a morális kijelentéseknek van kognitív tartalma, jó eséllyel elfogadják a morális realizmust. Akik a metaetikában az antinaturalizmust képviselik, jó eséllyel nem fizikalisták az elme vonatkozásában. Akik elfogadják az analitikus-szintetikus megkülönböztetést, jó eséllyel úgy gondolják, hogy létezik a priori tudás. Akik a metaetikában a morális realizmust képviselik, jó eséllyel objektívnek tekintik az esztétikai értékeket. Akik az elme vonatkozásában fizikalisták, jó eséllyel ateisták. Jelentkezzen, aki valamelyik összefüggésen meglepődött!

Két dolog miatt azonban mégsem volt haszontalan a felmérés. Egyrészt, mert azokat is meggyőzheti a disszenzus jelentőségéről, akik hajlamosak lennének elsiklani a filozófiai nézetkülönbségek létezése felett. Ha például Stuart Brock vette volna a fáradságot, és belenéz az eredményekbe, biztosan nem írt volna le olyan triviálisan rossz példát a konszenzusra, mint hogy

„[a] filozófusok megmutatták [...], hogy [...] a tulajdonnevek, természetes nyelvi előfordulásukban, merev jelölők” (Brock 2017, 120). Ha már *en passant* elfeledkezett Lewis álláspontjáról, mely szerint nincsen világokon átívelő azonosság (minden individuum világhatárolt), s ennél fogva a tulajdonnevek nem lehetnek merev jelölők, legalább elolvashatta volna az adatokat: a filozófusok 34 %-a milliánus, 29 %-a fregeánus és 37 %-a valamilyen más nézetet vall a tulajdonnevek szemantikáját illetően.

És azért sem volt haszontalan elkészíteni a felmérést, mert remek áttekintést kaphatunk arról, mit is gondolnak a filozófusok egymás álláspontjáról. Röviden: a felmérés tanúsága szerint „a filozófusok hamis [...] hitekkal rendelkeznek szakértő társaik nézeteiről” (Bourget–Chalmers 2013, 29). Szívből örülök neki, hogy a szerzőpáros igazolta: a filozófusok alapvetően tévesen ítélik meg, hogy kollégáik zöme milyen álláspontot képvisel. Sejtettem, hogy így van, és azt is sejtettem, hogy ez állhat számos balfogás hátterében. Hányszor olvastam olyan érvelést, melynek során valaki egy állítólagos filozófiai konszenzusra hivatkozva utasított el egy filozófiai elméletet! Hány helyen (s hány tankönyvben) olvastam például azt, hogy az érzetadat-elmélet azért nem tartható, mert elkötelez bennünket a nem-fizikai entitások létezése mellett! Hát akkor íme: a felmérés tanúsága szerint a filozófusok 34,6 %-a meggyőződéses fizikalista, 21,9 %-a hajlik elfogadni a fizikalizmust, ennél fogva a filozófusok legfeljebb 56,5 %-a (vagyis alig több mint fele) gondolhatja úgy, hogy az érzetadat-elmélet azért hibás, mert elkötelez bennünket a nem fizikai entitások létezése mellett.

### 3. Jobb az óvatosság!

#### 3.1. Konszenzus és truizmusok

Egyesek szerint a filozófusok igenis számos dologban egyet-  
értenek egymással. Konszenzus van közöttük például abban  
a kérdésben, hogy nem lehetséges hamis kijelentéseket tudni.  
Senki nem tudhatja azt a proposíciót, hogy „Mozart orosz vod-  
kafőző mester”, vagy hogy „ $4 + 7 = \sqrt{-1}$ ”. Abban is minden filo-  
zófus egyetért, hogy az álomtapasztalatok nem igazolják a kül-  
világra vonatkozó vélekedéseinket. Senki sem vinne magával  
esernyőt pusztán azért, mert azt mondanád neki: „vigyél er-  
nyőt, ha nem akarsz megázni, mert azt álmodtam, hogy esik az  
eső”. Abban is teljes egyetértés mutatkozik a filozófusok között,  
hogy ahhoz, hogy valakinek a cselekedetét morálisan megítél-  
jük, az illetőnek cselekvőképesnek kell lennie. Egyetlen filozó-  
fus sem gondolja, hogy az állatok, a kisgyerekek, illetve a sú-  
lyos értelmi fogyatékkal élő személyek morálisan megítélhetők  
lennének. Abban sincs nézetkülönbség köztük, hogy a véleke-  
déseink felett kisebb kontrollt gyakorlunk, mint a cselekedete-  
ink felett. Abban sincs, hogy másmilyen átélni egy piros para-  
dicsom látványát, mint a halálfélelmet a lövészárookban. Abban  
sincs, hogy az azonossági viszony tranzitív, azaz ha  $a = b$ , és  
 $b = c$ , akkor  $a = c$ . Abban sincs, hogy bizonyos fizikai tárgyak  
jobban hasonlítanak egymásra, mint más dolgokra: például  
egy ló jobban hasonlít egy zebrára, mint egy futball-labdára.  
De a következő kondicionális kijelentést is mindenki elfogad-  
ja: ha valaki jó okkal gondolja, hogy nincs Isten, akkor azt is jó  
okkal gondolja, hogy nem létezik veridikus vallási tapasztalat.  
És ezt is: ha egy személy döntési helyzetben van, és a két lehe-  
tőség közül az egyik megtételére nincs semmiféle motivációja  
(még az sem, hogy szerinte morálisan ez volna a helyes), akkor



az illetőnek nem racionális ezt a lehetőséget választania. Lám-lám, tehetnék hozzá, a konszenzusok listája is mily' hosszú!

Nem tudom, ki hogy van vele, én mindenesetre úgy gondolom: ha valaki felsorolná ezeket a propozíciókat azt bizonyítandó, hogy milyen erős konszenzus uralkodik a filozófiában, az elfogulatlan külső szemlélő furcsán nézne rá. E propozíciók mindegyike szép kövér *truizmus*, és nem különösebben ildomos dolog a filozófia konszenzuálisan elfogadott eredményeként hivatkozni rájuk – főleg nem abból a célból, hogy a filozófia episztemikus sikerét igazoljuk.

Képzeld el, hogy elfogulatlan külső szemlélő vagy, és gondoldj bele, hogyan reagálnál, ha ezt hallanád: „a filozófusok tevékenységének köszönhetően minden kétséget kizáróan tudjuk, hogy az álmotapasztalatok nem igazolnak külvilágra vonatkozó vélekedéseket”. Vagy ezt: „hála a filozófusok körültekintő és alapos munkájának ma már tudjuk, hogy a vélekedéseink felett kisebb kontrollt gyakorlunk, mint a cselekedeteink felett”. Mindez olyan nevetséges és szánalmas volna, mintha valaki azzal hozakodna elő: a közgazdaságtan egyik fontos tudományos eredménye, hogy „az ember a leggyakrabban nem vásárol olyan terméket, amelyet nem szeretne megvenni”. Vagy: „a felmérésünk minden kétséget kizáróan megmutatta, hogy emberek szinte mindig párosával vesznek cipőt”.

De gondoljunk a filozófiatörténetre! Mit szólnánk, ha valaki azt mondaná: abban ugyan valóban disszenzus van, hogy a Kant-szövegek fenomenalista vagy realista olvasata-e a helyes, abban viszont mindenki egyetért, hogy a königsbergi bölcselő szerint egybeesik az a priori és a szükségszerű kijelentések köre, a matematikai kijelentések szintetikus a prioriak, és az ontológiai istenérv nem konkluzív.

Ezek az állítások éppúgy trivialitások, mint az, hogy hamis propozíciókat nem lehet tudni: valamennyi fehéren-feketén benne van *A tiszta ész kritikájában*. A filozófiatörténeti kutatások feladata nem efféle trivialitások kimondásában áll – mint

ahogy a filozófiai kutatások feladata sem olyan trivialisok kimondása, hogy egy csecsemő morálisan nem hibáztatható azért, mert leverte a cumisüvegét az asztalról. Ilyen erővel azt is mondhatnánk: „nem igaz, hogy a filozófiatörténetben nincs egyetértés, mert noha abban valóban nincs konszenzus, hogy Descartes dualista volt-e vagy trivalista, interakcionista volt-e vagy okkazonalista, abban mindenki egyetért, hogy Descartes szerint a lélek gondolkodó szubsztancia – arról a stabil szakmai konszenzusról nem is szólva, hogy a szerző francia származású volt, nem pedig kasub”. Egyszóval amikor azt állítom, hogy a filozófiában nincsenek konszenzuálisan elfogadott tézisek, a truizmusokat és a trivialis igazságokat nem tekintem jó ellenpéldának.

Tisztában vagyok vele, hogy a truizmus fogalma nem teljesen problémátlan, ezért szólnom kell róla pár szót.

Mindenekelőtt azt kell látni: a truizmus fogalmát nem definiálhatom a filozófusok közti teljes konszenzus segítségével. Vagyis nem határozhatom meg a truizmus fogalmát így: „a  $p$  proposíció akkor és csak akkor truizmus, ha  $p$  *de facto* nem szerepel olyan aporetikus szituációban, melyben inkonzisztens  $p'$  proposícióval, és *van legalább egy* olyan filozófus, aki a konzisztencia kedvéért  $p$ -t adja fel és nem  $p'$ -t”. Ez ugyanis nyilvánvaló körbenforgás volna. Lényegében azt mondanám: „a  $p$  akkor és csak akkor truizmus, ha a filozófusok között teljes konszenzus van  $p$ -t illetően”, és „a filozófusok között kizárólag a truizmusokat illetően van teljes konszenzus”. Ezzel pedig semmivel sem mondanék többet annál, mint hogy a filozófusok között pontosan azon proposíciók kapcsán van konszenzus, melyek kapcsán a filozófusok között konszenzus van.

Vagyis a truizmus fogalmát a teljes filozófiai konszenzus fogalmától *függetlenül* kell jellemeznem. Továbbá (hogy ne cáfoljam meg a saját gondolatmenetemet) a truizmus fogalmát mindenféle *filozófiai* elemzés nélkül kell jellemeznem – ha úgy tetszik, egy *metatruizmussal*: a  $p$  proposíció akkor truizmus,

ha *nem szükséges érvelned*  $p$  mellett ahhoz, hogy  $p$ -t igaznak fogadd el.

Vedd észre: nem azt állítom, hogy a  $p$  akkor truizmus, ha nem szükséges érvelned ahhoz, hogy *felismerd*  $p$  igazságát. Ezt nem állíthatom, mert – noha a fentebb felsorolt truizmusok közül mindet igaznak fogadom el – szkeptikusként nem vállalhatok garanciát valamennyi truizmus igazságáért. A fentebbi truizmuslista elemei között is vannak olyanok, melyek érvényességét egyes filozófusok tagadják. Azt a truizmust, hogy „bizonyos fizikai tárgyak jobban hasonlítanak egymásra, mint más dolgokra”, Bradley például tagadja, mondván: a fizikai tárgyak partikularitása pusztán illúzió, következésképpen ezek nem hasonlíthatnak egymásra jobban vagy kevésbé (Bradley 1893/2012). Vagy azt a truizmust, hogy „az azonossági viszony tranzitív”, Graham Priest tagadja, mondván: léteznek nem tranzitív azonossági viszonyok is (Priest 2014, 5–28). Mivel a filozófusok (ha nem is gyakran) kikezdek a truizmusokat (és nem csak ezt a kettőt), kizárólag úgy vállalhatnék garanciát a truizmusok igazságáért, ha az ellenérveket egytől-egyig cáfolni tudnám filozófiai érvek segítségével. Ez pedig értelemszerűen a vállalkozásom végét jelentené.

Vagyis csak azt mondhatom (mivel ez is truizmus: metatruizmus): *óriási aszimmetria* van aközött, amikor valaki igaznak fogad el egy truizmust, és aközött, amikor valaki tagadja egy truizmus igazságát. Ha valaki igaznak fogad el egy truizmust, akkor azt mindenféle érvelés és megfontolás nélkül teszi. Ha viszont valaki tagadja egy truizmus igazságát, akkor kökémenyen érvelnie kell az álláspontja mellett. Bradley érvelése például arra támaszkodik, hogy a „reláció” fogalma logikai önellentmondást foglal magában. Priest érvelése pedig arra, hogy (1) az összetett tárgyak esetében (mint például a ház vagy a kerékpár) van valami, ami azok részeit egységgé rendezi (ezek a gluonok), és (2) e gluonok úgy alkotják meg a részeiből a tárgyat, hogy egyenként minden egyes résszel azonossági

viszonyban vannak. Ugye egyetértesz velem abban, hogy eme (truizmustagadó) tézisek mellett csak meglehetősen kacifántos módon lehet érvelni? S ugye nem tévedek abban, hogy a fentebbi truizmusok közül egyiket sem valamilyen érvelés vagy megfontolás alapján fogadod el igaznak?

A truizmusok iménti jellemzése (vagyis a fenti metatruizmus) világossá teszi, miért nem bölcs dolog a filozófusok részéről truizmusok „felfedezésére” hivatkozva igazolni a filozófia episztemikus sikerességét. Azért, mert a truizmusok olyan pro-  
pozíciók, melyek igazságának elfogadásához nincsen szükség érvekre, *a fortiori* filozófiai érvekre sincs. S mivel a truizmusok igazságának elfogadásához nincsen szükség filozófiai érvekre, ezért nem hivatkozhatunk rájuk a filozófiai megismerés sikeré-  
ként.

### 3.2. Konszenzuálisan elutasított filozófiai elméletek és tézisek

Peter van Inwagen szerint „[a] filozófiában a nézetkülönbség mindent átható és feloldhatatlan [...], egyetlen olyan tézis sincs, melyben a filozófusok egyetértének” (van Inwagen 2004, 334), továbbá „[n]em találunk egyetlen *knock-down* ér-  
vet vagy bizonyítást sem a filozófiában – legalábbis olyat, amelyet valamilyen szubsztantív és pozitív álláspont igazolására hoztak volna fel” (van Inwagen 2016, 4), s „[h]a egyáltalán van bármilyen filozófiai tézis, melyet minden filozófus elfogad, vagy legalábbis a legtöbben elfogadják, az kizárólag valamilyen negatív tézis lehet: például hogy a formalizmus nem jó matematikafilozófia, vagy hogy a tudás nem (egyszerűen) igazolt, igaz vélekedés” (van Inwagen, 2004, 334–335).

Egyetértek van Inwagennel. Valóban fel lehet sorolni néhány olyan filozófiai elméletet és filozófiai tézist, melyek ha-

misságával kapcsolatban konszenzus uralkodik a filozófusok körében. S ennyiben – elismerem – akár azt is mondhatná valaki: nem igaz, hogy kizárólag ilyen vagy olyan truizmusokat fogadna el mindenki, hiszen egy szubsztantív filozófiai elmélet vagy tézis hamissága nyilvánvalóan nem truizmus. Ezen fellelkesülve pedig kijelenthetné: ezek a cáfolatok a filozófia valódi episztemikus eredményei, vagyis nem igaz, hogy a filozófia sikertelen episztemikus vállalkozás lenne.

Mindazonáltal óva inteném magunkat attól, hogy eltúlozzuk a konszenzuálisan hamisnak tekintett filozófiai elméletek és tézisek jelentőségét, és e konszenzuális cáfolatokat mély filozófiai belátásoknak tekintsük.

Csúnyán becsaphatjuk magunkat. Ha ugyanis olyan retorikával élünk, hogy „*tudjuk*, hogy Descartes a test és lélek interakciójáról szóló magyarázata rossz”; „*tudjuk*, hogy Szent Ágoston beszédtanulásról alkotott elmélete rossz”; „*tudjuk*, hogy La Mettrie tévedett, amikor az embert mechanikus szerkezetként értelmezte”; „*tudjuk*, hogy hamis Leibniz tézise, miszerint minden igaz kijelentés analitikus”; „*tudjuk*, hogy a propozicionális tudás klasszikus meghatározása mindenképpen kiegészítésre szorul”; „*tudjuk*, hogy Szent Anzelm ontológiai istenérve eredeti formájában nem konkluzív”, és így tovább, könnyen az a látszat keletkezhet, hogy a filozófusok számos dolgot tudnak. De ez csalóka látszat. Hiszen az, hogy tudod, hogy valami hogyan *nincs*, nem jelenti azt, hogy tudod, hogyan *van*; és egy filozófiai probléma *megoldása* nyilvánvalóan ez utóbbi tudásával azonos, nem az előbbiével.

Nem vitatom persze, hogy éppenséggel filozófiai problémának is nevezhetjük a következő kérdést. „Konkluzív-e az alábbi érv: (1) tudok kételkedni abban, hogy van testem, és (2) nem tudok kételkedni abban, hogy van elmém, következésképpen (K) a testem és az elmém reálisan különbözik egymástól?” És persze vitapartnerem nagy melldöngetés kíséretében kijelentheti: „ezt a filozófiai problémát a filozófia szépen, annak rend-

je és módja szerint megoldotta, kimondván a végső és megfellebbezhetetlen filozófiai igazságot: »nem, kérem, a fentebbi érv nem konkluzív«. De ez önáltatás. Aki ugyanis hajlamos arra, hogy *minden* konzisztensen elutasított filozófiai elmélettel és érveléssel egy-egy filozófiai problémát társítson, és (a fennálló konszenzusra hivatkozva) azt mondja, „no lám, ismét megoldottunk egy filozófiai problémát”, az úgy jár el, mint az a vízvezeték-szerelő, aki *elismerést vár* azért, hogy hosszas vizsgálódás után megállapítja: a fürdőszobában *nem azért* áll bokáig a víz, mert a bolondos takarító éjszaka beosont a lakásba, és valamilyen furcsa okból kifolyólag megnyitotta a csapot, majd angolosan távozott – miközben halvány segédfogalma sincs arról, hogy ténylegesen *miért* áll bokáig a víz a fürdőszobában, arról meg végképp nincs, *hogyan* kellene a bajt orvosolni.

De nem csak ezért kell óvatosnak lennünk a fenti megfogalmazással. Hanem azért is, mert az idézett konszenzusok alkalmasint sokkal törekenyebbek annál, mint ahogy elsőre gondolnánk.

Képzeld el a következő esetet! Kineveznek egy fontos és nagy presztízsű filozófiai folyóirat főszerkesztőjének. Tegyük fel, hogy beérkezik egy valamennyi szakmai sztenderdnek megfelelő, briliánsan argumentált tanulmány, melynek gondolatmenete nagy vonalakban így épül fel. A szerző elsőként amellettt érvel, hogy a filogenezis megértésének kulcsa a kollektív intencionalitás magyarázata. Másodszor amellettt, hogy a kollektív intencionalitás megértésének kulcsa egy olyan „más elmék”-koncepció, mely jól magyarázza, hogyan szerzünk tudomást más személyek mentális állapotairól. Harmadszor amellettt, hogy a kortárs megközelítések közül (elmélet-elmélet, szimulációelmélet stb.) egyik sem működik. Negyedszer amellettt, hogy a kollektív intencionalitás jelenségéhez leginkább egy olyan „más elmék” koncepció illeszkedik, mely szerint a mentális állapotok – Ryle kifejezésével élve – többvágányú diszpozíciók, és „[a]z emberi test az emberi lélek legjobb

képe” (Wittgenstein FV II., iv). Egyszóval ha azt gondoljuk: kvázi *észleljük* mások mentális állapotait.

Ha döntened kellene a tanulmány sorsáról, szerintem nem volnál könnyű helyzetben. Egyrészt masszív konszenzus van a tekintetben, hogy a logikai behaviorizmus rossz elmélet. Másrészt azonban *pusztán* erre hivatkozva nem állhatnál a tanulmány megjelenésének útjába. Elsősorban azért nem, mert *ab ovo* nem zárhatnád ki, hogy a tanulmányban vázolt új megközelítés (a filogenezisben központi szerepet játszó kollektív intencionalitás és a vele egyedülként kompatibilis behaviorista szellemisségű „más elmék”-koncepció) *felülírja* a meglévő konszenzust, és a logikai behaviorizmus *feltámad*. (Mind a filozófiatörténetben, mind a tudománytörténetben találunk példákat ilyenre.) Mindez pedig azt mutatja: a logikai behaviorizmus tarthatatlanságáról szóló jelenlegi konszenzus valójában *nem sziklaszilárd*, hanem *puha és törékeny*.

De vegyünk egy nehezebb és kényesebb esetet! Ugyanennek a fontos és nagy presztízsű filozófiai folyóiratnak a szerkesztője vagy, és beérkezik egy valamennyi szakmai sztenderdnek megfelelő, briliánsan argumentált tanulmány, melyben a szerző amellettsz áll síkra, hogy minden tizenegyedik évét betöltött, vagyis pubertáskorba érő lány akkor jár el morálisan helyesen, ha elfátyolozza az arcát. A gondolatmenet nagy vonalakban így épül fel. A szerző abból indul ki, hogy valamennyi etikai elmélet elhibázott, amely a morális helyességet vagy helytelenséget kizárólag a cselekvés másokra gyakorolt hatásával magyarázza. Vagyis olyan cselekedetek esetében is beszélhetünk morális értelemben vett helyességről és helytelenségről, amelyek senkit sem érintenek a résztvevőn (résztevőkön) kívül. (Például morálisan helytelen, ha egy ötvenéves családapa a gondosan bezárt és elfüggönyözött szobában olyan számítógépes játékot játszik, melyben az a cél, hogy minél több gyereket mészároljon le – virtuálisan.) Ebből a szerző arra következtet, hogy a morál fogalmát elsősorban a személyiség jellemvonásai felől

kell értelmezni, és az erényetika mellett kötelezi el magát. Ezt követően olyan kijelentéseket elemez, mint hogy „a bátorság erény”, „a mértéktartás erény”, „az igazmondás erény”, és arra jut, hogy ezek egytől egyig analitikus igazságok. Majd a sok-sok morális erény közül kiemeli egyet: a tisztaságot. Azt állítja: a tisztaság is erény – „a tisztaság erény” mondat pedig analitikus igazság. Tanulmánya végén pedig azt állítja, hogy egy pubertáskorú lány esetében az arc elfátyolozása a morális tisztaság egyik adekvát megnyilvánulása. Ezzel ugyanis a lány azt fejezi ki, hogy nem szeretné kísértetni azokat a férfiakat, akik általuk nem kontrollált tényezők miatt (neveltetés, genetikai állomány stb.) természetüknél fogva nehezen tudják leküzdeni a szexuális vágyaikat.

Őszintén szólva: fogalmam sincs, hogyan kellene döntened. Joggal gondolhatnád: a fiatal lányoknak nem morális kötelességük elfátyolozni az arcukat, és punktum. De ez nem volna elég a tanulmány visszautasításához. Hiszen abban is biztosak vagyunk (sőt, még inkább biztosak!), hogy nem egy Mátrixhoz hasonló számítógépes szimulációvilágban élünk – ám ez mégsem akadályozta meg a *Philosophical Quarterly* szerkesztőit abban, hogy beengedjenek a folyóiratba egy olyan tanulmányt, melyben a szerző éppen emellett érvel (lásd Borstrom 2003). Lehet, hogy éppenséggel azt gondolnád: jóllehet a lányoknak a széles körű konszenzus szerint nem morális kötelességük elfátyolozni az arcukat, a tanulmány mégiscsak jól megfogalmaz valami fontosat a tisztaságról mint morális erényről. Vagyis szerintem ez a példa is azt sugallja, hogy a fennálló konszenzus a filozófusok körében mégsem sziklaszilárd – akkor sem, ha esetleg teljes körű konszenzusról van szó.

A kontraszt kedvéért vegyük a következő esetet! Kineveznek egy fontos és nagy presztízsű fizikai folyóirat élére. Tegyük fel, hogy beérkezik egy tanulmány, melyben a szerző amellett érvel, hogy a Hold alatti és a Hold feletti világban más és más természeti törvények uralkodnak. Szerintem olvasás nélkül visz-



szautasítanád a cikk közlését, bele sem fognál az érvek mérlegelésébe. Egész egyszerűen azért, mert – szemben az előző két esettel – *abszolút kizártnak* tartanád, hogy a tanulmányban szereplő érvek jók legyenek, vagy legalábbis megfontolásra érdemesek, és hogy Arisztotelész kozmológiai elmélete valaha is új erőre kaphat. Mindez azt mutatja: ha vannak is olyan kérdések a fizikában, melyek kapcsán nincs konszenzus a fizikusok között, ott, ahol konszenzus van, ez legtöbbször *sziklaszilárd* és *kikezdzhetetlen*.

E gondolat kísérletekkel a következőre szerettem volna rámutatni. Ha a filozófiában egy álláspont ellentmond is a konszenzusnak, és a kérdéses álláspontot egyetlen más filozófus sem képviseli, ez a tény önmagában *nem elegendő* ahhoz, hogy ez a régi vagy új álláspont (amennyiben jól kidolgozott és jól argumentált) ne jelenjen meg a versengő filozófiai elméletek piacán. Az pedig, hogy egy konszenzuálisan elutasított filozófiai elmélet minden további nélkül megjelenhet a versengő elméletek piacán, egyértelmű jele annak, hogy a filozófiai konszenzus puha és törékeny. Félreértés ne essék: nem azt állítom, hogy minden konszenzuálisan elutasított filozófiai elmélet feltámadhat a poraiból (La Mettrie-é például nyilván nem, és még sorolhatnám). Hanem csak azt: vegyünk vissza a magabiztosságunkból, amikor a konszenzuálisan elutasított filozófiai elméleteket végérvényesen hamisnak és elhibáztattnak tekintjük! Vajon van Inwagen tényleg mérget vehetne rá, hogy „a formalizmus nem jó matematikafilozófia”, és soha nem fog feltámadni?

### 3.3. Filozófiai fejlődés

Egy episztemikus vállalkozás kapcsán *egyetlen* esetben beszélhetünk fejlődésről. Akkor, ha a kérdéses episztemikus vállalkozás szereplői  $t_1$ -ben *még* nem tudták, hogy  $p$ , de  $t_2$ -ben *már* tudják, hogy  $p$ . (Íme egy újabb truizmus!)

Mármost, ha azt vesszük, hogy a filozófusok arra vállalkoztak, hogy megoldják a filozófiai problémákat, és konkluzív filozófiai érvekkel álljanak elő igaz téziseik mellett, akkor egyértelmű: a filozófia *semmit* sem fejlődött az elmúlt 2500 évben. Nem mondható ugyanis, hogy a filozófusok  $t_1$ -ben még nem tudták megoldani ezt és ezt a filozófiai problémát,  $t_2$ -ben viszont már meg tudják oldani – mivel egyetlen filozófiai problémát sem oldottak meg.

Ennek ellenére mégsem igaz, hogy a filozófia *teljesen* egy helyben toporogna. Hadd idézzem fel Eric Dietrich sokat emlegetett gondolat kísérletét! A szcenárió a következő. A 21. században Arisztotelész felbukkan valamelyik egyetemen. Először egy fizika-előadásra ül be. Az oktató a gravitációról beszél. Meg arról, hogy járt ember a Holdon. Meg arról, hogy a bolygók ellipszis alakú pályán keringenek. Meg arról, hogy ugyanolyan természeti törvények uralkodnak a „Hold alatti” és a „Hold feletti” világban, azaz mindenütt az univerzumban. Ezt követően egy biológiakurzusra esik a választása. Az órán az evolúcióelméletről hall. Meg a genetikáról. Meg a sejtekről. Meg az örökléstanról és a különféle biokémiai folyamatokról. A hallottak sokkolják. Be kell látnia: a jelen kor tudománya messze meghaladja a saját kora tudományát. Ezt követően benéz egy metafizika- és egy etikakurzusra. Mi történik vele? Dietrich szerint valami ilyesmi:

Végighallgatja a professzor magyarázatát az esszenciákról, a létezőről mint létezőről és a világra vonatkozó legáltalánosabb gondolati struktúrákról. Pontosan tudja, hogy a professzor

miről beszél. Jelentkezik, mert szeretné felhívni a figyelmet néhány hibára a gondolatmenetben, és bevezetne néhány fontos fogalmi megkülönböztetést, amit a professzor elmulasztott megtenni. Az oktató először kissé meghökken, de szívből örül (idősebb) tanulója éleselmjűségének és világos látásmódjának. Ezután Arisztotelész besétál egy etikaórára, és annak az elméletnek az aktualitásáról tanul, amelyet „erényetikának” neveznek. Azonnal felismeri, miről van szó, de ismét úgy tűnik neki, hogy a professzor nem emelt ki néhány döntően fontos részletet, és az elemzése nem ment túl mélyre. Arisztotelész felteszi a kezét... (Dietrich 2011, 334)

Mi magyarázza, hogy – szemben a fizikával és a biológiával – a metafizikában és az etikában Arisztotelész ma is kompetens vitapartner lenne? Dietrich szerint:

Csakis egyetlen dolog: a filozófia nem fejlődik. Igen, alakul, változik és áramlásban van. A mai metafizikánk nem Arisztotelész metafizikája. A miénket például *lehetséges világok* népesítik be, amelyek létezését megfelelőképpen aládúcoljuk mindenféle logikai elméletekkel, melyeket Arisztotelész el sem tudott volna képzelni. A mi metafizikánk olyan fogalmakat tartalmaz, mint a szupervenienencia, amelyet a filozófusok egyebek közt arra használnak, hogy megmagyarázzák vele az elme és az agy, illetve a tudat és az agy kapcsolatát. De ennél sokkal lényegesebb, hogy a mi metafizikánk *hozzánk* szól. A mi nyelvünkön íródott a mi számunkra, hogy elmondhassuk a huszonegyedik századi gondolatainkat. De ez minden: ennyi a „fejlődés”. Tényleg új fogalmaink és elméleteink vannak, továbbá képesek vagyunk mai nyelven újrafogalmazni a régi elméleteket, de valódi fejlődés nem történt, szemernyi sem. (Dietrich 2011, 335–336, kiemelések az eredetiben.)

Még élesebben:

A filozófia még csak nem is botorkál előre. A filozófia egyáltalán nem halad semmilyen irányba. Pontosan ugyanaz, mint ami 3000 évvel ezelőtt volt; valójában ugyanaz, mint a kezdetektől fogva. Persze igyekszik aktuális maradni; és ezt könnyű összekeverni az előrehaladással, a fejlődéssel. Aktuálisnak maradni azonban semmivel sem inkább előrelépés, mint megfelelni a legutóbbi divatnak [...]. (Dietrich 2011, 332)

Szerintem Dietrich álláspontja leegyszerűsítő, torzító és nem érzékeny a finomságokra. Vagyis ezúttal is óvatosságra intek – csak épp fordított előjellel, mint korábban. Annak ellenére, hogy – Dietrichhez hasonlóan – a filozófiai megismerést sikertelennek tartom, hadd hívjam fel a figyelmet négy olyan szerény (ám mégsem lebecsülendő) fejleményre, melyről Dietrich akarva, akaratlanul nem vesz tudomást.

Először is: Dietrich figyelmen kívül hagyja, hogy míg a filozófusok  $t_1$ -ben nem tudták, hogy bizonyos filozófiai elméletek hamisak, addig  $t_2$ -ben már tudják. Ez tagadhatatlanul fejlődés – még ha óva intettem is mindenkit attól, hogy e ténynek túlzott jelentőséget tulajdonítson.

Másodszor: Dietrich nem veszi figyelembe, hogy egyre több szerves fogalmi kapcsolatra derült fény az egyes filozófiai problémák között, és hogy „a filozófusok egyre inkább tudatosítják, milyen fontosak ezek a különböző kutatási területek közti kapcsolatok” (Jackson 2017, 51).

Nem Jackson példáival illusztrálom ezt a kijelentést, hanem egy könnyebben érhetővel. Míg  $t_1$ -ben ismeretlen volt,  $t_2$ -ben világossá vált a temporalitás és a modalitás fogalma között fennálló analógia. Nevezetesen: amikor a genuin modális realista azt állítja, hogy minden világ éppen úgy létezik, mint az aktuális világ, továbbá az „aktuális” indexikus kifejezés, amely pusztán kijelöli a mi világunkat, de nem határoz meg valami-

lyen kitüntetett ontológiai státusú létezőt – nos, ez erősen analóg azzal az esettel, amikor az eternalista azt állítja, hogy nemcsak a jelen, hanem a múlt és a jövő is létezik, továbbá a „jelen” indexikus kifejezés, amely pusztán kijelöli azt a pillanatot, amikor a beszélő épp beszél, de nem határoz meg valamilyen kitüntetett ontológiai státusú létezőt. Vagy (a másik irányból): amikor az aktualista (konkrétan: a modális ersatzista) azt állítja, hogy kizárólag az aktuális világ létezik, azaz nincsenek nem aktuális világok, ezért az „aktuális”-t nem tekinthetjük pusztán indexikus kifejezésnek, hiszen a szó az ontológiailag kitüntetett aktuális világra referál, akkor ez erősen analóg azzal az esettel, amikor a prezentista azt állítja, hogy kizárólag a jelen létezik, tehát nincsen múlt és jövő, ezért a „jelen”-t nem tekinthetjük pusztán indexikus kifejezésnek, hiszen a szó az ontológiailag kitüntetett jelenre referál.

Harmadszor: Dietrich figyelmen kívül hagyja, hogy a régebbi korok filozófusainál pontosabban tudjuk azonosítani a filozófiai problémákat; világosabban és sokkal finomabb felbontásban látjuk a filozófiai problémák lehetséges megoldási javaslatait; számos új megoldási javaslatot dolgoztunk ki ezekre a problémákra; jóval részletesebben és alaposabban ismerjük a különböző megoldási javaslatok erőnyeit és hibáit, mint az elődeink; számos ponton új fogalmi megkülönböztetések bevezetésével korrigáltuk a régebbi érveket és ellenvetéseket; és még sorolhatnám. Mindezt rövidlátás volna tagadni. A *Stanford Encyclopedia of Philosophy* esszéinek színvonalán minden szempontból messze meghaladja az 1980-as vagy 1990-es években született filozófiai lexikonszócikkek színvonalát – ahogyan ez utóbbiaké is messze meghaladja a náluk 20–30 évvel korábban írott társaikét.

Negyedszer: Dietrich nem veszi figyelembe, hogy a különböző filozófiai elméletek belső fejlődésen mentek keresztül:  $t_1$ -ben gyengébb,  $t_2$ -ben erősebb érvekkel lettek alátámasztva. Más szavakkal: folyamatosan emelkedett a filozófiai érvelés

színvonala. Szofisztikáltabbá, összetettebbé és igényesebbé vált a filozófusok érvelése. Ha olyan filozófiai elméletről van szó, melyet egy nagy halott filozófus fogalmazott meg, és amelynek vannak kortárs képviselői, akkor ez utóbbiak bizonyosan erőteljesebb formában képviselik a kérdéses elméletet, mint az eredeti szerző. Például az immanens univerzálék vonatkozásában David Armstrong, az elsődleges szubsztanciákról szóló tanítás vonatkozásában (ahogyan az a *Kategóriák*ban megjelenik) van Inwagen jobb és következetesebb arisztotelianus, mint maga Arisztotelész (lásd Armstrong 1978, 1997; van Inwagen 1990).

Vagy gondoljunk a fizikai tárgyak ontológiai státusának egyik versenyben lévő elméletére, a szubsztrátumelméletre! E teória szerint a fizikai tárgyak a tulajdonságaikon felül rendelkeznek egy további, tulajdonságaiktól alapvetően különböző természetű alkotóelemmel is, nevezetesen a (tulajdonsághordozó) szubsztrátummal. Az elméletet először Locke fogalmazta meg, és mindössze azzal támasztotta alá, hogy ha nem hivatkozunk a szubsztrátumra, képtelenek leszünk megmagyarázni azt a tényt, hogy a fizikai tárgyak tulajdonságai együtt maradnak (Locke 1689/2003, 2, 23, 1–2). Mármost könnyű belátni: a szubsztrátumelmélet későbbi képviselői sokkal erősebb érveket hoztak fel a teória mellett (lásd például Allaire 1963/1998). Például: azért kell elkötelezni magunkat a szubsztrátum létezése mellett, hogy magyarázatot tudjunk adni a minden tulajdonságukban azonos, de numerikusan különböző fizikai tárgyak partikularitására. Ha ugyanis két vagy több egymástól numerikusan különböző fizikai tárgy pontosan ugyanazokkal az intrinzikus tulajdonságokkal rendelkezik, akkor (értelemszerűen) nem individuálhatjuk őket a tulajdonságaikra hivatkozva. Ha azonban a tulajdonságaikon kívül van valamilyen további (egymástól különböző) metafizikai alkotóelemük is, jelesül rendelkeznek szubsztrátummal, akkor ennek semmi akadálya.

A filozófiai elméletek leginkább az utóbbi 50-60 évben mentek keresztül ugrásszerű belső fejlődésen. Ez az analitikus fi-

lozófiának köszönhető. Pontosabban szólva: annak az egyszerű ténynek, hogy temérdek analitikus filozófus ipari méretekben foglalkozott ezekkel az elméletekkel: vizsgálta, elemezte és bírálta a klasszikus teóriákat, újabb és újabb érveket hozott fel mellettük, fogalmi megkülönböztetéseket vezetett be az elvenvetések kivédésére, és így tovább, és így tovább. Az volna a meglepő, ha e hatalmas erőfeszítés nem vezetett volna (legalább) az elméletek belső fejlődéséhez. Az volna meglepő, ha ma is Locke érve volna a legjobb érv a szubsztrátumelmélet mellett, és Berkeley-é a legjobb érv a szubsztrátumelmélet ellen. Ahogy egyébként ez a kontinentális filozófiában pontosan így van: Heidegger elmélete mellett ma is Heidegger érvei a legjobb érvek, és ez így is lesz, amíg világ a világ.

### 3.4. A filozófusok ígéretei

A nagy halott filozófusok többsége tisztában volt a filozófia episztemikus sikertelenségével, és komolyan is vette a problémát. Ez azonban szinte kizárólag azt jelentette, hogy hőseink *más* filozófusok sikertelenségét vették komolyan, ugyanakkor saját magukra a filozófia Newtonjaként tekintettek. Elégedetlenek voltak a filozófia addigi teljesítményével, gyakran lesújtó volt a véleményük *mások* filozófiai tevékenységéről, sőt, akár *mindenki* máséről is, ők maguk mégis arra tettek kísérletet, hogy a filozófiát episztemikusan gyümölcsöző vállalkozássá formálják. Retorikájukra ez volt jellemző: „eddig minden filozófia” [és itt valami elmarasztaló kifejezés állt: „tévelygett”, „nem állt szilárd talapzaton”, „nem nyújtott biztos ismeretet”], „de most (!) színre léptem én (!), és innentől fogva minden másképpen lesz (!)” [és itt valami szép nagy, kövér ígéret következett].

Íme egy fülsiketítő üstdobpergéssel előadott és mérsékelten kreatív metaforákkal telezsúfolt ígéret Kanttól:

[E] Prolegomena meg fogja győzni [az embereket] arról, hogy itt egészen új tudományról van szó, amelyre korábban senki még csak nem is gondolt, amelynek még a pusztá eszméje is ismeretlen volt, és amelyhez mindabból, ami eddig történt, egyedül Hume kételyeiben ott rejlő útmutatást lehetett felhasználni, ám bár egy ilyen, szó szerint értett tudomány lehetőségét még ő sem sejtette meg, hanem hajóját, hogy biztonságba helyezze, partra (a szkepticizmus partjára) vontatta, ahol az csak hevert és korhadozott; az én törekvésem ellenben arra irányul, hogy olyan révkalauzt találjak, aki e hajót a kormányosmesterségnek a földgolyó ismeretére alapozódó, szilárd elvei szerint, a pontos tengeri térképpel és iránytűvel felszerelve biztonságban vezetheti, ahová jónak látja. (Kant 1783/1999, 14–15.)

Majd jöjjön az ígéret folytatása:

Íme, befejezván a művet átnyújtok egy ilyen tervet, amely már analitikus módszerrel is megszerkeszthető, holott magát a művet mindenképpen a szintetikus tanítási mód szabályainak megfelelően kellett megalkotnia, hogy a tudomány a maga tagolódását egy egészen sajátos megismerőképesség belső szerkezetéhez igazodva, az e képességre jellemző természetes összefüggést követve tárhassa a szemünk elé. (Kant 1783/1999, 16–17.)

Egy nagyobbacska ugrást követően következzen Husserl szigorú diagnózisa!

Nem azt állítom, hogy a filozófia tökéletlen tudomány; minden további nélkül azt mondom, hogy a filozófia nem tudomány, mint tudomány még csak keletkezôben sincsen. És ezt



azon mérem le, hogy egyáltalán nincsen objektíve megalapozott teoretikus anyaga, amelyet tanítani lehetne. (Husserl 1910–11/1972, 113.)

És íme Husserl ígérete a fenomenológiája „felbecsülhetetlen” episztemikus jelentőségével kapcsolatban:

Az ilyen és minden más nyavalya ellen [tudniillik a filozófiák sikertelensége ellen] csupán egy az orvosság: a tudományos kritika, méghozzá a radikális, alulról felépülő, biztos alapokra épülő és szigorú módszerek szerint fejlődő tudomány: az a filozófiai tudomány, melyért itt most síkra szállunk. Világnézetek harcolhatnak egymással, de dönteni csupán a tudomány képes, és ezen a döntésen rajta az *örökkévalóság pecsétje*. (Husserl 1910–11/1972, 186, kiemelés tőlem.)

De hadd idézzek még két részletet Husserltől, mivel valószínűleg ő minden idők legnagyobb és legmániákusabb filozófiai ígéretője:

[A] filozófiának éppen az a lényege, hogy – minthogy a végső okokat vizsgálja – tudományos munkássága a közvetlen intuíció szférájában mozog; korunknak döntő lépést kell megtennie: fel kell ismernie, hogy a helyesen értelmezett filozófiai intuíció, a *fenomenológiai lényegmegragadás* útján beláthatatlan működési tér tárul fel előtte, és olyan tudomány birtokába jut, amelyik az indirekt szimbolizáló és matematizáló módszerek, a következtetések és bizonyító eljárások apparátusa nélkül is hatalmas mennyiségű olyan szigorúan megbízható ismeretre tesz szert, amelyik *minden* további filozófia számára döntő jelentőségű. (Husserl 1910–11/1972, 192, kiemelések az eredetiben.)

Vagy:

Mit jelentsen számunkra az új „fordulat”? Talán azt, hogy elfordulunk a szigorú tudományok eszméjétől? És mit jelentsen számunkra a „rendszer”, amelyet megvalósítani kívánunk, amelynek ideálként kell szemünk előtt lebegnie kutatásaink jelen szintjén? A hagyományos értelemben vett filozófiai „rendszer” jelentse-e, Minervát, aki készen és teljes fegyverzetben pattan elő a teremtő zseni fejből – hogy aztán a későbbi korokban más hasonló Minervák mellett a történelem elhagyott múzeumában állítsák ki? Vagy olyan filozófiai rendszert, amely nemzedékek hatalmas előmunkálatai után alulról, *minden kételytől ment alapoton* épülni kezd, s mint minden tisztességes épület, *úgy nő fel a magasba*, hogy egymás után rakunk téglát téglára, s irányadó szempontoknak megfelelően *szilárd alakként kapcsolódik a szilárd alaphoz*? Ez a kérdés a szellemek és utak vízvázalasztója. (Husserl 1910–11/1972, 115, kiemelések tőlem.)

Végezetül hadd idézzem Moritz Schlick tanulmányát, melyben az ígéretésnek az előzőeknél rafináltabb módját figyelhetjük meg, mivel a szerző nem csupán azt hangsúlyozza, hogy tökéletesen tisztában van a filozófiai eddigi episztémikus sikerességével, hanem azt is, hogy tökéletesen tisztában van vele: mennyi-mennyi beváltatlan ígéret hangzott már el korábban a filozófusok szájából:

A filozófiai vélemények oly sokszor ecsetelt anarchiájára való utalást azért bátorkodom megismételni, nehogy kétség merüljön fel az iránt, hogy teljesen tudatában vagyok-e most kimondandó meggyőződésem horderejének és tartalmi súlyának. Meggyőződésem ugyanis, hogy jelenleg a filozófia teljes és végleges fordulatának idejét éljük, és hogy ténylegesen jogunkban áll a rendszerek terméketlen harcát befejezettek te-

kinteni. Azt állítom, hogy most már birtokunkban vannak az eszközök, amelyek elvben minden ilyesfajta vitát feleslegessé tesznek; csupán arról van szó, hogy ezeket határozottan alkalmazzuk. (Schlick 1930–31/1972, 52–53.)

Nos, *tudjuk*, mekkora sikert könyvelhettek el az idézett filozófusok. *Tudjuk*, mi valósult meg az ígéreteikből. *Pace* Kant, az égvilágon semmit nem sikerült „végérvényesen” kidolgozni a javasolt „analitikus módszerrel”, s ha Kant a túlvilágról figyelemmel kísérte követői (konkrétan a német idealisták) munkáit, nem valószínű, hogy elégedetten dörzsöli a tenyerét. *Pace* Husserl, azok a lózungok, melyeket saját fenomenológiájának megváltó szerepéről gondolt, finoman fogalmazva: nem váltak valóra. Husserl úgy gondolta: a szemléleti betöltődés révén minden belátását képes lehorgonyozni valamiféle evidenciamezőn, és munkássága nyomán olyan, eddig feltáratlan tér nyílik meg, melynek minden virága apodiktikus televényből sarjad. Ehhez képest (egy másik metaforával élve): ami az általa iniciált lényegmegragadó fenomenológia transzcendentális tengeren való apodiktikus igazságghalászatát illeti – hát, a csónak oldalán üresen csüng a szák. *Pace* Schlick, nem kellett sok idő hozzá, hogy a logikai empirizmus romokban heverjen; s hamarosan a legkevésbé elfogadható elméletek között tartsa számon az utókor – a filozófiai teóriák múzeuma retrospektív tárlatának elrettentő kiállítási darabjaként.

A kortárs filozófiai irodalomban ritkábban találkozunk efféle retorikai petárdákkal elővezetett nagy ígérekkel. A retorika kétségtelenül szerényebb. Nem olvastam még kortárs filozófiai tanulmány bevezetésében olyat, hogy „tanulmányomban mindenki számára biztos *iránytűt* nyújtva közrebocsátom végre a személyes azonosság problémájának végső megoldását”. Olyat sem, hogy „tanulmányom egyfajta *pontos térképpel rendelkező révkalauz*, melynek segítségével túllépve a filozófia évszázados viharain egyszer s mindenkorra világossá válik, hogy

létezik haecceitas, egy partikuláris tárgy önmagával való azonosságának tulajdonsága”. S olyat végképp nem, hogy „amit az alábbiakban előadok a morális értékek objektivitásáról, azon az örökkévalóság pecsétje ragyog”.

A „biztos iránytű”, a „pontos térképpel rendelkező révkalauz”, az „örökkévalóság pecsétje” kifejezések helyébe olyan dísztelen megfogalmazások kerültek, mint hogy „értekezésemben azt *mutatom meg*, hogy...”; „az alábbiakban azt a tézist *igazolom*, hogy...”. Vagy még ennél is szerényebben: „tanulmányomban *amellett hozok fel érveket*, hogy...”; „az alábbiakban *azt kísérlem/próbálok meg megmutatni*, hogy...”, ahol is a „...” helyébe tetszőleges filozófiai tézis írható.

Noha e megfogalmazásokat szordinált hangvétel jellemzi, szerintem a lényeg nem sokat változott. A retorika visszafogottabb, de az optimizmus megmaradt. E visszafogottabb retorikával élő filozófusok (visszafogott retorikájuk ellenére) *éppoly* komolyan és őszintén hisznek abban, hogy képesek konkluzívan érvelni egy álláspont mellett vagy ellen, mint Kant, Husserl vagy Schlick. Vagyis episztemikus vállalkozásuk sikerébe vetett bizalmuk nem kevésbé töretlen, mint a nagy halott filozófus elődeiké. Ugyanúgy árad belőlük a remény saját filozófiai tevékenységük episztemikus sikerét illetően, ahogy a nagy és halott filozófusokból áradt, amikor még éltek – attól a különbségtől eltekintve, hogy saját jelentőségüket (szerencsésen elkerülve az aránytévesztés esetét) ritkán hasonlítják Newtonéhoz vagy Kopernikuséhoz. Abban azonban, hogy amit írnak, az *igaz*, továbbá hogy *jó* és *működő* érveket hoznak fel az álláspontjuk mellett, ugyanolyan rendületlenül hisznek. Félreérténék az intencióikat, ha úgy gondolnánk: a retorika visszafogottsága arra utal, hogy nem bíznak az elméletük sikerében, mondhatni érveiket félárbócra eresztve adják elő. Amikor egy filozófus azt írja, hogy „amellett érvelek, hogy *p*”, vagy hogy „az alábbiakban azt mutatom meg, hogy *p*”, akkor ezt nemigen lehet másként érteni, mint hogy az illető *p*-t igaznak tartja, és –

Kanthoz, Husserlhez és Schlickhez hasonlóan – komolyan és őszintén hisz benne, hogy a  $p$  mellett felhozott érve konkluzív. (A filozófiai trollokról most ne essék szó!)

E ponton valaki azt mondhatja: a retorika visszafogottsága igenis tükrözheti a filozófiai vállalás visszafogottságát. Halom is az érvet:

Szemben Kanttal, Husserllel és Schlickkel, vagyunk jó páran, akik nem azért érvelünk a filozófiai álláspontunk mellett, hogy minden filozófust meggyőzzünk az igazunkról. Tudjuk, hogy ez reménytelen. Hanem azért, mert vannak olyan filozófiai érvek, melyek kétségbe vonják filozófiai vélekedéseinket, és mi szeretnénk megvédeni magunkat az ellenfeleink érveivel szemben, azaz jogot akarunk formálni arra, hogy racionálisan kitartassunk a meggyőződéseink mellett. Egyszóval: nem vagyunk naivak, nem gondoljuk, hogy az érveink konkluzívak lennének. Csak azt gondoljuk, hogy az érveink racionálisak: szubjektív igazolást nyújtanak. Vagyis, kedves János, félreérted az intencióinkat. Mi ugyanis – Kanttal, Husserllel és Schlickkel ellentétben – nem a filozófiai problémák végérvényes megoldására törekszünk; nem az a célunk, hogy mindenkit (minden racionális személyt) meggyőzzünk, hanem csak az, hogy *néhányat*.

Elismerem, hogy vannak filozófusok, akik így fogják fel saját filozófiai vállalkozásukat – legalábbis ezt felelik, ha valaki faggatni kezdi őket. Nem is becsülöm le az ellenvetést – a következő fejezetben még visszatérek rá. Ám most legyen elég három rövid megjegyzés.

*Ad egy:* ha úgy van, ahogy az ellenvetés feltételezi, és a filozófusok egy része valóban ennyivel szerényebb célokat tűz maga elé, mint a klasszikus elődök, akkor számomra rejtély, vajon ezt az attitűdöt miért nem tették ez ideig teljesen explicitté? Mert ahogy nem olvastam olyan kortárs filozófiai tanulmányt, melynek szerzője az örökkévalóság pecsétjével riogatna, olyan

tanulmányt sem olvastam még, mely efféle retorikával élne: „tanulmányomban arra vállalkozom, hogy olyan érveket hozzak fel  $p$  mellett, melyek alapján én és még néhány barátom és üzletfelem racionálisan hihet  $p$ -ben”, vagy hogy „az alábbiakban előadok néhány érvet  $p$  mellett, melyek számomra és még néhány filozófus számára (tudniillik azok számára, akik velem azonos véleményen vannak) szubjektív igazolást nyújtanak”.

*Ad kettő:* ha egy filozófus a fenti intencióval áll neki filozófiai érveket gyártani az álláspontja mellett, és – Kanttal, Husserlrel és Schlickkel szemben – eleve lemond róla, hogy érvei konkluzívak legyenek, azaz megelégszik azzal, hogy a maga részéről „racionálisan” hihessen az álláspontjában (mivel ő maga és mások is folyamatosan alátámasztják újabb és újabb, persze nem konkluzív filozófiai érvekkel) – nos, ebben az esetben nem látom, mi akadályozhatná meg az illetőt abban, hogy a filozófiát minden episztemikus vállalkozások legsikeresebbjének és leggyümölcsözőbbjének ítélje. Elvégre amit elvár, mindig is teljesült. Minden filozófiai álláspont mellett szólnak filozófiai érvek – ha pedig szólnak mellettük filozófiai érvek, akkor már is igazoltak, és amennyiben igazoltak, úgy máris „racionálisan” hisz bennük, aki filozófiai érvek miatt hisz bennük. Mi ez, ha nem paradicsomi állapot? Episztemikus Éden. Ugye ezt nem gondoljuk komolyan?

*Ad három:* ha egy filozófus azt állítja, hogy ha van legalább egyetlen filozófiai érve  $p$  mellett, akkor racionálisan hihet  $p$ -ben – ám legyen. (Azaz ne legyen, de egyelőre hagyjuk!) De ha azt állítja, hogy a filozófiának mint episztemikus vállalkozásnak egyenesen az volna a célja, hogy minden filozófus a saját maga részéről racionálisan hihessen a filozófiai nézeteiben (tehát képes legyen valamilyen [bevallottan nem konkluzív] filozófiai érvet eszközölni az álláspontja mellett) – no, ezt már erősen kétlem. A filozófia mint episztemikus vállalkozás ugyanis *de facto* a filozófiai problémák *megoldására* vállalkozott, nem pedig rengeteg egymással logikailag összeegyeztet-

hetetlen filozófiai álláspont (vagy „szubjektív» megoldás») kidolgozására – melyek mindegyikében állítólag racionálisan hihetünk, ha van valamilyen filozófiai érvünk mellette.

Nem túl ízléses, de igazságtalannak talán nem nevezhető analógiával élve: mind a halott, mind az élő filozófusok ígéretei a komisz, alkoholista, bántalmazó partner ígéretéséhez hasonlatosak. Az a frázis, hogy „eddig minden filozófia célt tévesztett, de a fellépésem nyomán minden másképp lesz”, ahhoz a szomorú, de jól ismert frázishoz hasonlít, hogy „eddig sokat ittam, de holnaptól egy kortyot sem fogok”; „eddig néha eljárt a kezem, de többé soha nem bántalak”. Vagy Schlick esetében ahhoz a rafinált ígérethez, hogy „tudom, már sokszor megfogadtam, hogy nem iszom többet, és egyetlen ujjal sem nyúlok hozzád, s tudom, hogy mindeközéig nem sikerült betartanom az ígéretemet, de máától fogva *tényleg* be fogom tartani”.

E szármalmas ígéretődsi a végtelenségig folytatható, hiszen a filozófusok (balga módon) hajlamosak azt hinni: minél gyakrabban ismételtetnek egy ígéretet, neheztelő vagy bocsánatkérő hangsúllyal emlegetve a múltbeli ígéretszegéseket, az annál meggyőzőbb lesz (hisz’ annál több igazságot tartalmaz a múlttól). „Tudom, hogy már többször mondtam, hogy nem iszom többet, és nem bántalak többé, de most aztán *tényleg* betartom a szavam” – az egyetlen különbség a filozófusok nagy ígéretei és a szenvedélybeteg, bántalmazó partner ígéretei között, hogy míg az utóbbi személy egyszer talán-talán mégiscsak megembereli magát, addig a filozófia episztemikus sikerében őszintén szólva nemigen reménykedhetünk.

## 4. Szofi összbenyomása

### 4.1. Szofi joga, hogy ítéljen a filozófiáról

A fejezet elején azt állítottam, hogy a filozófia episztemikus sikertelensége transzparens – és az elfogulatlan külső szemlélő episztemikus felelőssége teljes tudatában nem is ítélhet másként. A továbbiakban hadd személyesítsem meg ezt az elfogulatlan külső szemlélőt!

Képzeld el Szofit! Szofi éles eszű *outsider*, aki gyakran találkozik filozófusokkal, ilyenkor filozófiai problémákról beszélget velük, rendszeresen meghallgat egy-egy filozófiai témájú előadást, és már több filozófiai művet is figyelmesen végigolvasott. Mit gondolhat Szofi a filozófiáról? Lehet, hogy az a véleménye: a filozófia csodálatos dolog, mert ez az egyetlen tudomány, melyben nincsenek dogmák, és minden megkérdőjelezhető, s melyben tényleg minden virág a kedvére virágozhat, a  $\sqrt{-1}$  különböző értelmezéseitől a visszafelé ható okozáson át az érintés fenomenológiájáig. De ha Szofi nem széplélek, hanem olyasvalaki, aki igazságokat szeretne megismerni, nem gondolhat mást, mint hogy a filozófia episztemikus értelemben véve kudarcos vállalkozás.

Daniel Stoljar szerint nem szabad az *outsiderek* (így Szofi) véleményét komolyan vennünk.

Érdemes különbséget tenni filozófusok és nem-filozófusok között. A nem-filozófusokon sajnos mindenképp úrrá lesz a peszsimizmus, mert nagyon keveset tudnak a filozófiáról, és tévképzetek foglyai. Az egyik ilyen téves elképzelés például a következő: a filozófusok definíció szerint olyan emberek, akik megalapozatlanul elmélkednek olyan kérdésekről, amelyek éppen az eszükbe ötlenek [...]. Ebből a szempontból nézve os-



tobaság fenntartani filozófia-tanszékeket; olyan ez, mintha elmékedéstanszékeket tartanánk fenn. (Stoljar 2017, 115.)

Másképp látom. Az *outsiderek* igenis képesek – mi több, különösebb intellektuális erőfeszítés nélkül is képesek – megítélni a filozófia episztemikus értékét. Persze, ha lekezelően nyilatkozunk róluk, ahogy Stoljar teszi, mondván az *outsiderek* csak annyit „tudnak” a filozófusokról, hogy alaptalan spekulációkkal dobálóznak, akkor nyilván nem kell komolyan venni őket. Ilyen erővel azonban Stoljar akár azt is írhatta volna, hogy „ne hallgassunk az *outsiderekre*, hiszen abban a hitben élnek, hogy a filozófusok vénségesen vén, hosszú szakállas, pipafüstöt eregető (amolyan Gandalf-szerű) öregurak, akik poros könyvtárakban tengetik mindennapjaikat, reggeltől estig ógörög és latin szövegeket bújnak, és a »halandók« számára érthetetlen könyveket írnak”.

Stoljar téved. Ha ugyanis Szofi azt látja (és igenis azt látja!), hogy (1) a filozófusok a filozófiai problémák megoldását ígérték, de ígéreteik közül egyet sem teljesítettek, ennél fogva (2) a filozófia egy tapodtat sem fejlődött (abban az értelemben, hogy a filozófusok  $t_1$ -ben még nem tudtak,  $t_2$ -ben viszont már tudnak válaszolni bizonyos filozófiai kérdésekre), és (3) a filozófusok közti konszenzus bizonyos truizmusok elfogadására korlátozódik, továbbá annak megállapítására, hogy bizonyos filozófiai elméletek nagy valószínűséggel tévesek, és (4) a filozófusok többsége rosszul ítéli meg saját tevékenysége episztemikus értékét, továbbá alaptalanul optimista a filozófiai megismerést illetően, különben nem írna olyan tanulmányokat, amelyben olyasféle szószekvenciák szerepelnek, mint hogy „azt fogom megmutatni, hogy...”; „az alábbiakban azt igazolom, hogy...”; „nyilvánvaló, hogy...”; „fenomenológiailag nem plauzibilis, hogy...”; „tarthatatlan, hogy...” stb. (nem is beszélve Husserl pecsétjéről és Kant révkalauzáról), ráadásul (5) a filozófiai életet mélyen áthatja az analitikusok és kontinentálisok

marakodása, egymás kölcsönös szapulása – nos, ebben az esetben Szofinak minden oka megvan a pesszimizmusra. Ember legyen a talpán, aki e szimptomák láttán optimista tud maradni! Vagyis – kérdezhetné Stoljartól Szofi – „kedves Daniel, vajon szerinted milyen *egyéb* feltételeknek kellene teljesülnie ahhoz, hogy *jogosan* legyenek pesszimista a filozófiai megismerés sikerét illetően, ha a fentebb említett hibák tudatában sem lehetek az?”

Próbáld meg elfogulatlanul átgondolni a kérdést! Ha Szofit az elme természete érdekli, vajon érdemes-e a filozófusokhoz fordulnia felvilágosításért? Megteheti, hiszen senki sem akadályozza meg benne, de szögezzük le: nem fog megnyugtató választ kapni. Az egyik filozófustól azt hallja majd, hogy az elme a természeti világ része, a mentális és a pszichológiai jelenségek szükségszerűen a biológián szuperveniálnak, a biológiai jelenségek a kémián, a kémiai jelenségek a fizikán, és nincs tovább. A másiktól meg ezt: az elme nem a természeti világ része; mentális állapotaink szubjektív jellege, fenomenális karaktere nem fizikai tulajdonság, és semmilyen módon nem naturalizálható. Mindennek alapján Szofi vajon tényleg ítélné-e másképp, mint hogy a filozófusok szemlátomást nagyon szeretnék tudni, hogy az elme részét képezi-e a természeti világnak, de valójában fogalmuk sincs róla?

Nem állítom, hogy Szofi mint *outsider* minden fontosat tud a filozófia episztemikus státusával kapcsolatban. *Outsider*ként nem tud válaszolni arra a kérdésre: *miért* sikertelen vállalkozás a filozófia, *s miért* állnak ellen annyira makacsul a filozófiai problémák a megoldásnak. De hogy a fentiek alapján Szofi jogosan következtethet a filozófiai vállalkozás sikertelenségére, az egészen bizonyos. Ugyanis e hibák egyike sem a filozófia rejtett, ezoterikus, tehát csakis a filozófiát professzionálisan művelők számára hozzáférhető hibája, hanem kívülről is látható, nyilvánvaló, evidens és letagadhatatlan probléma.

Magyarán szólva: a filozófia nem egy olyan kocsihoz hasonlít, melynek laza az ékszíja, ezért nem gyorsul megfelelően, hanem egy olyanhoz, amely el sem indul. Az első esetben valóban szakértőre van szükség a hiba megállapításához, utóbbi esetben azonban mindenki észleli a bajt. Vagy: a filozófiai tevékenység során fellépő problémák nem annak a jégtáncosnak a hibájához hasonlítanak, akinek a *layback spin* során egy lehetnyt kicsúszik a lába, hanem az olyanéhoz, aki állandóan elvágódik a jégen. Míg az előbbi hiba észleléséhez valóban szakértőre van szükség, addig az utóbbit a laikusok is észreveszik, és egyértelműen komoly, lényegi hibának tekintik.

Ha Stoljar erre azt felelné, hogy „Szofi, elfeledkezel róla, hogy a filozófusok mennyi mindent tudnak; jómagam például többek közt megmutattam, hogy Descartes érve a *Hatodik meditációban* a test és lélek reális különbségéről nem működik, mert Descartes tévesen azonosította a testet a kiterjedéssel” (és Stoljar egy másik példa mellett valóban *ezzel* illusztrálja a filozófia episztemikus sikerét! [lásd Stoljar 2017, 107–109]), akkor Szofi nem tehetne mást, mint hogy rezignáltan megállapítja: ami az episztemikus vállalkozások sikerét illeti, Stoljar nem tette különösebben magasra a lécet.

## 4.2. Szofi ítélete

Képzeld el, hogy Szofi ellátogat egy – az év tudományos eseményeként beharangozott – filozófiai konferenciára, melynek címe: „A fenomenális tudatosság természetéről”. A soron következő előadó elhelyezkedik a pulpituson, és belekezd „A testi érzetek intencionalitása” című előadásába.

Előzetesen megjegyzi, hogy előadása egy nagyobb projekt része, melynek célja átfogó képet nyújtani az elme működéséről, és elmondja, hogy elkötelezett híve a naturalizmusnak.

Michael Tye-hoz (Tye 1995), Alex Byrne-hez (Byrne 2001), Tim Crane-hez (Crane 2008) és másokhoz hasonlóan úgy látja: mind a fenomenális és intencionális tulajdonságokat különböző tulajdonságokként kezelő *szeparatizmussal*, mind pedig a fenomenális tulajdonságok elsőbbségét hirdető *fenomenális intencionalitás* elméletével szemben a *reprezentacionalizmus* álláspontja a helyes. Úgy gondolja tehát: a fenomenális tulajdonságokat az intencionális tulajdonságok határozzák meg, méghozzá metafizikai szükségszerűséggel.

Az előadás elegáns, világos, tiszta; hősünk jó ritmusban adagolja az előre gyártott szellemességeket. Azzal kezdi, hogy „elmével rendelkezni annyi, mint olyan lénynek lenni, mely számára megjelenik a világ”, s „az elmével rendelkező lények számára mindig valamilyen módon jelenik meg a világ”. Részletesen érvel amellett, hogy „az a kifejezés, hogy »a mód, ahogy a dolgok tűnnek S számára«, ekvivalens S tapasztalata reprezentációs tartalmának a leírásával”, s hogy „azt a tényt, hogy S számára megjelenik a világ, kizárólag reprezentációs terminusokban lehet értelmezni”. Érvelése során különös hangsúlyt fektet arra, hogy megmutassa: „amikor S számára megjelenik a világ valamilyen módon, például S vizuálisan észlel egy piros paradicsomot, akkor S *magát a paradicsomot* tapasztalja valamilyennek (és ez alkotja a kérdéses vizuális tapasztalata fenomenális karakterét), nem pedig *a paradicsomról szóló tapasztalat* valamilyen a számára”. Előadása hátralévő részében többféle mentális eseménytípus részletes vizsgálatával igyekszik megmutatni, hogy a reprezentacionalista stratégia fenomenológiailag mennyire plauzibilis. Például amellett érvel, hogy a fájdalomérzet fenomenológiailag helyes leírása a következő: „S szubjektum fájdalma S fájó *t* testrészét reprezentálja *m* módon; vagyis amikor S feje fáj, akkor S számára S feje a fájdalomosság módján adódik”. Majd a fantomfájdalmak kapcsán amellett érvel: „S fantomfájdalmát téves reprezentációként kell felfogni; fenomenológiai nézőpontból ugyanis nem arról van

szó, hogy S a testén kívül érezné a fájdalmat, hanem hogy a fájdalomérzet hamisan reprezentálja S saját testének határait”.

Taps, majd kérdések következnek. Az egyik – a témában feltehetőleg jártas – felszólaló ezt az ellenvetést teszi: „abban igazad van, hogy egy tudatos tapasztalatot úgy kell leírnunk, hogy S számára a dolgok valahogyan tűnnek, csakhogy e leírást nem csak úgy lehet kurziválni, ahogy te tetted, nevezetesen: »a dolgok valamilyennek tűnnek S számára«, hanem úgy is, hogy »a szubjektum számára tűnnek valahogyan a dolgok«; vagyis a dolgok S számára valamilyen módon történő megjelenését nem csak úgy lehet érteni, hogy a mentális állapot valamire irányul, azaz rendelkezik intencionális/reprezentációs tartalommal, és valamilyen módon reprezentálja a világot, hanem úgy is, hogy ezt a megjelenést vagy valamilyennek tűnést azzal azonosítjuk, *amilyen* átélni S számára ezt a tapasztalatot”. Az előadó kicsit zavarba jön, de hamar kivágja magát: azt állítja, hogy sokkal jobban járunk, ha az intencionalitás fogalmát alapvetőbbnek tekintjük a fenomenális tulajdonságok fogalmánál, és magát az intencionalitást tartjuk a mentális jelenségek megkülönböztető jegyének, mint ha fordítva tennénk, ugyanis vannak olyan *par excellence* mentális állapotok (vélekedések, nem okkurens vágyak), amelyek nem rendelkeznek fenomenális karakterrel. A felszólaló ezzel nem ért egyet, szerinte kizárólag a fenomenálisan reális állapotok lehetnek mentálisak. Így fogalmaz: „miért ne fogadnánk el, hogy a vélekedések és a nem okkurens vágyak valójában nem mentális entitások? Hisz’ Ottó feljegyzést készíthet róluk a notebookjában (szemben az okkurens mentális állapotaival), s ekkor már más is éppúgy hozzájuk fér, mint maga Ottó, s ha ez így van, akkor ez szembemegy azzal a sziklaszilárd meggyőződésünkkel, hogy mindenki más módon fér hozzá saját mentális állapotaihoz, mint másokéhoz.” Az előadó hümmög, de már következik is a másik felszólaló, aki rákérdez, hogyan képzeled például a testi kimerültség érzésének a reprezentációs szerkezetét. Pontosan

mit is reprezentál, mire irányul? Az előadó ezt feleli: „a testi kimerültség érzése során S számára S egész teste reprezentálódik egy bizonyos módon, jelesül kimerült testként”. Egy másik felszólaló (némi szabadkozás után) azt kérdezi, hogy mi a helyzet a kínzó másnaposság érzésével. Az előadó azt feleli: „a kínzó másnaposság esetében – annak fenomenológiáját figyelembe véve – S számára nem az egész teste, hanem csak S gyomra és feje reprezentálódik a kínzó másnaposság érzésének módján”. Amikor a kérdező azzal vág vissza, hogy ez a leírás fenomenológiailag nem plauzibilis, mivel a másnaposság érzése során is az egész test reprezentálódik S számára a kínzó másnaposság módján, akkor az előadó erre csak ennyit felel (nem eldönthető, hogy szavait tréfának szánva vagy komolyan gondolva): „szét vagy csúszva fenomenológiailag, ha szerinted a másnaposság érzésekor az egész tested reprezentálódik a számodra. A lábaid vagy a karjaid egészen biztosan nem reprezentálódnak”. Ennyi a történet – nyilván több százszor ismétlődött már hasonló jelenet az elmúlt évtizedekben különböző filozófiai konferenciákon.

Nos, a filozófiáról (a filozófusok ígéretéseiről, valamint e konferenciáról) szerzett tapasztalatai alapján Szofiban szerintem háromféle benyomás alakulhat ki a filozófusokról és a tevékenységükről.

Lehet, hogy Leszek Kołakowskihoz hasonlóan Szofi egyesesen *sarlatánoknak* tekinti a filozófusokat (Kołakowski 1988/1994, 7). Minden filozófus arról akarja meggyőzni a lehetséges vásárlót az elméletek piacán, hogy az ő portékája különb a többiekénél: nagyobb magyarázóerővel bír, mentes azok hibáitól, egyesíti azok erényeit, stb. A filozófusok azonban valójában a lelkük mélyén tisztában vannak azzal, hogy filozófiai portékájuk szemernyivel sem jobb másokénál, de mélyen hallgatnak erről.

Lehet, hogy Szofi *fanatikusoknak* tekinti a filozófusokat. Úgy gondolja, a filozófusok a lelkük mélyén sziklaszilárdan meg

vannak róla győződve, hogy egyedül ők férnek hozzá a valóság természetes illesztéseihöz, egyedül ők vannak episztemikusan kitüntetett helyzetben. Ha pedig valakinek más a véleménye, mint nekik, akkor – ahogy láttuk – az illető „szét van csúszva fenomenológiailag”, vagy valamilyen más végzetes kognitív defektus áldozata. Az előző esethez hasonlóan Szofi ezúttal is morálisan elmarasztalja a filozófusokat – kérdés, hogy jogos-e valakit morálisan elmarasztalni a fanatizmusaért.

De az is lehet, hogy Szofi *komikus figurákként* tekint a filozófusokra. Kissé szánalmas, de szeretetreméltó alakoknak tartja őket. Nincs ebben semmiféle morális elmarasztalás – ahogy a falu bolondjára sem neheztek a középkorban, bármennyire terhesnek érezték is időnként a jelenlétét.

Mármost Szofi akár sarlatánoknak, akár fanatikusként, akár komikus figuráknak tartja a filozófusokat, esetleg az egyiket ilyennek, a másikat olyannak – meg tudom érteni. Szofi ugyanis *nem alkothat pozitív* összbenyomást a filozófusokról, és *nem lehet optimista* a filozófia mint episztemikus vállalkozás sikerével kapcsolatban.

Meg tudom érteni, ha Szofi úgy gondolja, hogy a filozófia nem éri meg a befektetett energiát. Ha feleslegesnek gondolja, hogy filozófiai folyóiratokat tartsunk fenn, és filozófiai konferenciákat szervezzünk. Megértem, ha elfutja a pulykaméreg, amikor arra gondol, hogy hány emberi kapcsolatot tehetett tönkre a filozófiai karrier: míg a pár egyik tagja a megoldatlan filozófiai problémákkal volt elfoglalva, addig a másik főzött, takarított, mosott, mosogatott, vasalt és bevásárolt. Megértem Szofit, ha úgy gondolja: egyetlen könyv a fizikai tárgyak perisztenciájáról (pláne a heideggeri fundamentálonológiáról!) nem ér annyit, hogy a filozófus partnerének kelljen kora reggel a gyerekeket az óvodába vinni, és késő este meleg vacsorával várnia a hazatérő filozófust – akinek aznap talán sikerült valamivel világosabbá tennie az érvét amellet, hogy Thészeusz hajója multilokális partikularé, vagy esetleg sikerült interpretál-

nia Heidegger valamelyik homályos passzusát. Megértem Szofit, aki megtudván, hogy egy amerikai egyetem 2 millió dollárt kap az élet értelmének filozófiai kutatására, először nem kap levegőt, majd utána hosszú percekig tartó, nehezen csillapodó nevetőgörcs rázza a testét. S tulajdonképpen akkor is meg kell értenem, és neked is meg kell értened Szofit, amikor úgy gondolja: Rawls híres *bon mot*-ját, amelyet eredetileg a feltétel nélküli alapjövedelem koncepciójával szemben adott elő, miszerint „ne etessük a malibui szörfösöket!” (Rawls 1988, 257), minden további nélkül átfogalmazhatjuk a filozófusokra.

Megértem Szofit, ha a filozófia episztemikus sikertelenségének egyértelmű és letagadhatatlan jeleit látva nehezen tolerálja a filozófusok kesergéseit – például a filozófia állítólagos súlytalanná válásával kapcsolatban. „Nagyon fontos, sőt talán a legfontosabb (hiszen egzisztenciális tétellel bíró!) kérdésekkel foglalkozunk” – sopánkodnak a filozófusok, – „mégis egyre kevesebben kíváncsiak válaszainkra!” Megértem azt is, ha Szofi nem tud szívből azonosulni azokkal a filozófus ismerőseivel, akik őszinte pillanataikban letörten beszámolnak róla, hogy a diákjaik nem érdeklődnek a filozófiai problémák iránt, és elfúló hangon hozzátészik: még a vallásos és kimondottan állatbarát hallgatók közül is csak keveseket hoz lázba az Isten mint végtelenül tökéletes lény létezése ellen felhozott Bambi-érv (Rowe 1979, röviden: Bambi hosszú agóniája és fulladásos halála nem illeszthető bele egykönnyen semmiféle üdvtörténeti vízióba). S megértem Szofit, ha nem érez együtt azokkal, akik a társasági eseményeken pironkodva vallják be, hogy filozófusok, és legfeljebb csak az vigasztalja őket, hogy nem azt kell mondaniuk: esztéták.

Megértem Szofit, ha ellenszenvet táplál azokkal a filozófusokkal szemben, akik a filozófia eljelentéktelenedését más kollégáik nyakába varrják. Megértem, ha az alábbi rövid beszámoló olvastán ellenszenv ébred benne Dennett iránt:



Dennett az Egyesület a Tudat Tudományos Kutatásáért idei konferenciáján [...] arról beszélt, hogy számos filozófus kortársa egyáltalán nincsen rá hatással.

„A filozófia legtöbb formájának valóban nincs sok helye a Nap alatt” – mondta. „A filozófia bizonyos égtájakon élvezetes logikai feladványok sorozatává vált, és egyáltalán nem foglalkozik valódi érdeklődésre számot tartó problémákkal.”

„Számos analitikus metafizikai mű – ha nem az összes! – szándékosan elzárkózik az összes komoly filozófiai kérdéstől” – jelentette ki Dennett. Ezt azzal magyarázza: a tehetséges tanulók szeretnék megcsillantani a képességeiket, ezért „ravasz ellenérveket agyálnak ki, ami ebben a formájában nem igényel sem szakmai képzettséget, sem tapasztalati tudást”. Ezek a kísérletek egymást erősítik, és tartalmatlan filozófiai szövegek öntik el a folyóiratokat és az egyéb filozófiai fórumokat.

E „háziipar” működését csak fokozza a fiatal filozófiahallgatókra nehezedő publikációs nyomás.

„Évekig tartó kemény munkába kerülhet, mire valaki megszerzi a tudományos ismeretek és a szakmai élelétés megfelelő ötvözetét, és végre nagy és fontos problémákon dolgozhat, amelyek hosszú idő óta foglalkoztatják a filozófusokat” – mondta Dennett. „Eközben a fiatal filozófusok óriási publikációs nyomás alatt állnak, ezért könnyű témákat keresnek, amelyeket gyorsan elintézhettek egy-egy szellemes megjegyzéssel vagy cáfolattal – vagy éppen újrafogalmazhatnak egy-egy ilyen problémát.”

Összefoglalásképpen Dennett azt állította, a filozófia nem más, mint a „társadalom testére aggatott luxusdísz”, és szomorúan bevallotta, hogy az analitikus és a kontinentális filozófia által tanulmányozott kérdések zöme „haszontalan – csupán játék”. (Goldhill 2016, 2.)

Szofi minden bizonnyal elfogadná azt a megállapítást, hogy az akadémiai gettóban felesleges, értelmetlen és nyomasztó

publikációs kényszer alatt dolgoznak a kutatók, s akár még a mai tudományos életet erős kritikával illető *slow* mozgalom iránt is rokonszenvet érezhet (lásd Honoré 2004; Berg-Seeber 2016) – ám meg tudom érteni, ha Dennett szavai mindennek ellenére viszolygást keltenek benne. Szofi jogosan neheztelhet Dennetre, aki a metafizikát művelő filozófusokat okolja azért, hogy a filozófiai tevékenységek nagy része üres intellektuálisélvezet-hajszolássá vált – és közben nem ismeri fel vagy nem vallja be, milyen mélyebb ok áll a háttérben: a filozófia episztemikus sikertelensége. Nem egyes filozófusok munkájának a tétnélkülisége a legkomolyabb probléma. (Vajon milyen tétje van annak a kérdésnek, hogy minden 5-nél nagyobb páratlan szám felírható-e legfeljebb öt prímszám összegeként [Green-Tao, 2010], vagy hogy milyen csoportdinamikája van a repülő galamboknak [Vicsek et al., 2010]?) Hanem az, hogy a filozófia hosszú története során nem oldotta meg azokat a problémákat, melyek megoldására vállalkozott, és ennélfogva ha valaki – mint Szofi – jól megalapozott igazságokra vágyik, nem fordulhat a filozófiához.

### 4.3. Szofi tanácsa

Szofi a következőt tanácsolja a filozófusoknak. Mivel a filozófiai problémák érdekesek és izgalmasak, és mivel a filozófiai viták is a maguk módján azok, vagyis mivel az egész filozófia – episztemikus sikertelenségére dacára – egészében véve *szórakoztató* dolog, nem szabad felhagyni a művelésével. Csakhogy mindezt a filozófusok ne tudományos vagy kvázi-tudományos köntösben tegyék, hanem a filozófiát tekintsék a szó szoros értelmében intellektuális játéknak! Vagyis tegyék explicitté: a filozófia művelésének nincs episztemikus tétje (ahogy például a Rubik-kocka kirakásának sincs). És vallják be nyíltan: a filo-

zófia valóban az intellektuális élvezetek hajszolásáról szól, de ez nem baj, elvégre a Rubik-kocka kirakása is intellektuális élvezetet okoz, nem beszélve az intellektuális élvezetek további forrásairól. Működjön tehát a filozófia olyan formában, mint az üveggyöngyjáték Hesse disztópiájában:

Az üveggyöngyjáték tehát: játék kultúránk minden tartalmával és értékével; úgy játszik velük, ahogy, mondjuk, a művészetek virágkorában egy festő játszadozhatott palettája színeivel. Amit az emberiség megismert, ami fenséges gondolatot létrehozott alkotó korszakaiban, amit a tudós szemlélődés következő periódusai fogalomná szűrtek, és elménk birtokává tettek: a szellemi értékeknek mindeme roppant anyagán az üveggyöngyjátékos úgy játszik, mint orgonán az orgonista, és ez az orgona szinte elképzelhetetlenül tökéletes, billentyűzete és pedálja letapogatja a teljes szellemi kozmoszt, regiszterei csaknem megszámlálhatatlanok; ezen a hangszeren, elméletileg, eljátszható a világ egész szellemi tartalma. [...] [A]z egyes játékosok előtt nyitva áll a lehetőségek és kombináció egész világa. (Hesse 1943/1984, 14–15.)

Szofi javaslatának értelmében nem szabad felhagynunk a filozófiával, továbbra is foglalkoznunk kell filozófiai problémákkal – de mindezt egy nagy játék keretei között kell tennünk. Nem pontosan úgy, ahogyan Hesse leírta, inkább amolyan *activity* játék formájában. E játék során nem az lenne a feladatunk, hogy lerajzoljuk az „eutrofizáció”, a „kacérság” vagy a „trubadúrköltészet” fogalmát, vagy szavak nélkül elmutogassuk, hogy „Karamazov testvérek”, „idioszinkrázia” vagy „globalizáció”. A filozófiai *activity*ben olyan feladatokat kellene végrehajtanunk, mint hogy „érvelj a pánpszichizmus mellett, mutasd meg, hogy a fotonok rendelkeznek prototudatossággal!”, „érvelj amellett, hogy azok a polgári engedetlen személyek, akik összefestik valamelyik kormányzati hivatal épületét, ugyan-

akkora büntetést érdemelnek, mint azok a részeg vandálok, akik ugyanezt teszik!"; „érvelj amellet, hogy létezhetnek földönkívüliek, akiknek a matematikája különbözik a mienkétől!”.

Könnyen el tudom képzelni, hogy e filozófiai *activity* népszerűsége idővel jócskán meghaladná a kortárs filozófiáét. Előbb-utóbb nagy nemzetközi filozófiai *activity*-bajnokságokat rendeznének; azok nyernék meg a versenyt, akik a kompetens zsűri megítélése szerint a legszellemesebben és legmeggyőzőbben érvelnek a megadott álláspont mellett. Egymás után jellennének meg filozófiai *activity*-folyóiratok, és a játékosok érvelését segítő kézikönyvek. De ami a legfontosabb: mindenki számára világos volna, hogy ezeknek a versenyeknek nincs nagyobb episztemikus súlya egy bővöskocka-kirakó bajnokságnál.

És most tedd a szívedre a kezed! Ha mindez megvalósulna, valóban radikális változást jelentene? Igaz ugyan, hogy a Kripkéhez, Lewishoz, Rawlshoz, Putnamhez, Searle-höz, Quine-hoz, Davidsonhoz hasonló óriások nem ünnepelet egyetemi professzorok lennének, hanem népszerű és ünnepelet *activity* sztárok, de végső soron *ugyanazt* csinálnák, mint amit ma csinálnak. Persze senki sem venné komolyan (úgy értem: senki sem tekintené igazságnak), amit mondanak. A közönség ugyanúgy lelkesen tapsolna, ha a versenyző amellett érvelne, hogy a szabad akarat összeegyeztethető a determinizmussal, és akkor is, ha ennek ellenkezője mellett. Akkor is, ha amellett érvelne, hogy logikailag lehetséges időutazás, és akkor is, ha amellett, hogy nem lehetséges. Magyarán szólva: a filozófia ama jegye is megmaradna, hogy bármilyen álláspont mellett és ellen lehet érvelni, és ama jegye is, hogy a taps és az elismerés nem annak szól, hogy a versenyzők közül ki találja el az igazságot. Csak épp mindenki tisztában volna vele: mind-ez csupán játék.

A szervezők bölcsességéről tanúskodva egyetlen tétel szerepelne csak a tiltott feladványok listáján: „érvelj amellet, hogy

a filozófia sikeres episztemikus vállalkozás, és a filozófusok képesek megoldani a filozófiai problémákat!”

Vajon ezen a ponton el kellene határolódnom Szofi kissé karcos állásfoglalásától? Igen, és meg is teszem. De nem azért, mert Szofi rosszul ítélte meg a filozófia episztemikus értékét, és a filozófia episztemikus sikertelenségének jegyeiből tévesen következtetett magára a filozófia episztemikus sikertelenségére. Nem ítélte meg rosszul, nem következtetett tévesen. Azért határolodom el álláspontjától, mert Szofi – mint *outsider* – nem sejtett meg valami fontosat. Azt, hogy igenis létezik helyes filozófiai álláspont, tudnillik a filozófiai megismeréssel szembeni szkepticizmus (erről lesz szó a 3. fejezetben), és hogy a filozófiai episztemikus sikertelenségének megértése révén ráeszmélhetünk az emberi megismerés általános korlátaira (erről beszélek a 4. fejezetben).

Tulajdonképpen csak most kezdődik a könyv – az első két fejezet mindössze hosszúra nyúlt prelúdium volt magához a műhöz.



HARMADIK FEJEZET

Szkepticizmus és elhanyagolt  
episztemikus erények





## 1. Miről szól ez a fejezet?

Ha a Napnál is világosabb, hogy a filozófia episztemikusan sikertelen vállalkozás, akkor első pillantásra érthetetlennek tűnhet, hogy a filozófusok jelentős hányada miért fáradozik továbbra is különféle filozófiai problémák megoldásán. Vajon miért nem kötelezik el magukat egyértelműen és nyíltan a filozófiai megismeréssel szembeni szkeptikus pozíció (ezentúl: „szkepticizmus” vagy „szkeptikus álláspont”) mellett? Vagyis amellett, hogy (1) a filozófusok normatív értelemben véve nem hiszik, hogy a filozófiai álláspontjuk igaz, ennél fogva (2) a filozófusoknak fel kell függeszteniük a filozófiai álláspontjukat. A filozófia episztemikus sikertelenségének felismerése már önmagában is a szkepticizmus irányába mutat. Kézenfekvőnek tűnik azt gondolni: ha egy episztemikus vállalkozás sikertelen, akkor egyetlen racionális személynek sincs oka elköteleznie magát a vállalkozás „eredményei” mellett. Kérdésem tehát: miért nem népszerű(bb) a szkeptikus álláspont azoknak a filozófusoknak a körében, akik tudatában vannak a filozófia episztemikus sikertelenségének?

A válasz egyszerű: a szkepticizmus nem tűnik vonzó alternatívának. Van három ősrégi, jól ismert és igen komoly aggály, melyek miatt a legtöbb filozófus úgy gondolja: a szkepticizmus tarthatatlan álláspont.

Először is: a szkeptikus álláspont *öncáfoló*. A szkepticizmus filozófiai álláspont, melyet filozófiai érvekkel kell alátámasztani. Csakhogy ha a szkeptikusok képesek volnának konkluzív filo-

zófiai érveket felhozni az álláspontjuk mellett, akkor a filozófiai megismerés (legalább egyetlen ponton, *ezen* a ponton) sikeres volna. Ennélfogva a szkepticizmus tézise, miszerint a filozófusok normatív értelemben véve nem hihetik, hogy az álláspontjuk igaz, hamis volna: a filozófusok igenis normatív értelemben hihetnék, hogy az álláspontjuk igaz – tudniillik amikor azt állítják, hogy a filozófusok normatív értelemben véve nem hihetik, hogy az álláspontjuk igaz.

Másodszor: a szkeptikus álláspont pszichológiailag lehetlent (vagy legalábbis hallatlanul nehezét) kíván attól, aki át szeretné ültetni a tanulságait a gyakorlatba. Tudniillik azt, hogy minden filozófiai vélekedését felfüggeszse, beleértve az olyanokat is, mint hogy létezik elmefüggetlen külvilág, léteznek más elmék a sajátján kívül, különbség van a morálisan helyes és helytelen cselekedetek között, és így tovább. Ez pedig egész egyszerűen nem járható út: *nem élhetünk* következetes szkeptikusként.

Harmadszor: még ha esetleg pszichológiailag lehetséges volna is, hogy felfüggeszük a filozófiai vélekedéseinket, nincs okunk elkötelezni magunkat a szkeptikus álláspont mellett, mert az *perspektívátlan*. Végtelenül leszűkíti az intellektuális lehetőségeinket, azon belül is a filozófiai tevékenységünk és állásfoglalásaink körét – anélkül hogy bármit nyújtana cserébe. Egyszerűen: nincs okunk magunkévá tenni a szkeptikus stratégiát.

Szeretném megmutatni: ezen évezredes aggályok miatt nem kell elutasítanunk a szkepticizmust. Nem reménykedem benne, hogy a legelvakultabb filozófusokat – akik a saját álláspontjukat episztemikusan kitüntetettnek tartják – meg tudom győzni. Abban viszont igen, hogy azokkal, akik ráeszméltek a filozófia episztemikus sikertelenségére, és komolyan veszik ezt a felismerésüket, el tudom fogadtatni: a szkeptikus álláspont valódi alternatíva (nem öncáfoló, pszichológiailag nem kíván lehetlent, és nem is teljesen perspektívátlan).

A fejezet a következőképpen épül fel. Az első részben előadok egy *külső nézőpontból* megfogalmazott – reményeim szerint konkluzív – érvet a szkeptikus álláspont mellett. El fogom magyarázni, mit jelent az a szkeptikus állítás, hogy a filozófusok normatív értelemben nem hihetik, hogy az álláspontjuk igaz, továbbá megmutatom, hogy a filozófiai vélekedések függesztése valójában pszichológiai nem lehetetlen feladat.

A rákövetkező két részben perspektívát váltok. A filozófiai önreflexió fogalmát elemzem – *belső nézőpontból* ugyanis lényegében minden ezen múlik. Először bemutatok két fatális hibát a filozófiai önreflexióval kapcsolatban. Bizonyos filozófusok teljes mértékben képtelenek az önreflexióra, ami azzal jár, hogy mindenfajta kétely nélkül episztemikusan kitüntetettnek tartják a saját filozófiai álláspontjukat, és úgy tekintenek önmagukra, mint aki privilegizált módon hozzáfér a valóság természetes illesztéseikhez. Más filozófusok képesek ugyan az önreflexióra, és világosan belátják, hogy filozófiai vélekedéseik episztemikusan nem kitüntetettek, továbbá komoly kétségeik vannak afelől, hogy racionálisan hihetnek a filozófiai álláspontjukban – mindazonáltal képtelenek megválni a meggyőződéseiktől. Ez pedig speciális kognitív békétlenséget szül bennük.

Ezek után leírom, milyennek kell lennie a helyesen elvégzett filozófiai önreflexiónak. Azt állítom: egy olyan sikertelen episztemikus vállalkozás esetében, mint a filozófia, a filozófusok egyedül az önreflexiójuk révén kaphatnak helyes és adekvát képet vélekedéseik episztemikus státusáról, illetve egyedül az önreflexiójuk gyakorlása révén válhatnak meg az álláspontjuktól kognitív békéjüket megőrizve.

Noha mindez tisztán negatív végeredménynek tűnik, ami csüggesztőleg hathat rád (ha úgy tetszik: az álláspont perspektívátlan), a szkepticizmus igenis kárpótolhat mindezt. A valóban (és nem csak színlelt) végrehajtott önreflexió révén – szemben azzal, amikor egy filozófiai álláspont mellett

érvelsz – episztemikusan kitüntetett helyzetbe kerülsz. Színről-színre feltárulhatnak előtted az episztemikus korlátaid. És mivel világosan megmutatkozhat előtted filozófiai vélekedésed episztemikus esendősége, a valóban (és nem csak színlelt) elvégzett filozófiai önreflexió önismeretre tanít. Kissé patetikusán szólva: egyfajta szókratészi típusú bölcsességre. Mind ezt pedig talán mégsem tarthatod teljesen értéktelennek. Vajon az önismeret fejlesztése perspektívátlan vállalkozás lenne?

## 2. Szkeptikus érvelési stratégia

Mire kell hát ügyelnem, amikor a szkeptikus pozíció mellett érvelek? Arra, hogy még a legérzékenyebb szimattal bíró filozófusok se szagoljanak ki érvelem egyetlen premisszájában sem filozófiai megfontolást, amire fel azt mondhatnák: „akartad, tényleg akartad, de nem sikerült elkerülnöd, hogy állásponthod öncáfoló legyen”. Vagyis arra kell különösen ügyelnem (még Wittgensteinnél is elővigyázatosabbnak kell lennem!), hogy teljességgel mellőzzem a filozófiai megfontolásokat.

Csakhoggy úgy tűnik: máris csapdába estem. Ha arra szeretnék törekedni, hogy az érvelemben ne szerepeljenek filozófiai megfontolások, először tisztáznom kell, mit értek filozófiai megfontoláson. Ez azonban filozófiai kérdés, mely filozófiai választ kíván. Hiába szeretném elkerülni, állásponthom szűkségképpen cáfolja önmagát.

Szerencsére azonban van kiút – igaz, véleményem szerint, *egyetlen* kiút létezik. Még hozzá az, ha a szkepticizmus mellett felhozott érvelemben *kizárólag empirikus tények és truizmusok* szerepelnek. Ha ez sikerül, akkor az érvelem nem lesz öncáfoló:

mindvégig *kívül* maradtam a filozófián. S ha így teszek, akkor nem kell állást foglalnom abban a kérdésben, hogy mit értek filozófiai megfontoláson, ugyanis – egy újabb metatruizmussal élve – sem az empirikus tények megállapításához, sem a truizmusok igazságának elfogadásához nincsen szükség filozófiai megfontolásokra. Az empirikus tények esetén ez magától értetődő. A truizmusoknak pedig azért nincs közük a filozófiai megfontolásokhoz, mert a truizmusok – mint korábban láttuk – olyan proposíciók, melyek mellett nem kell érvelni, hogy valaki igaznak fogadhassa el őket. Ha pedig nem kell mellettük érvelni, akkor értelemszerűen filozófiai érveket és megfontolásokat sem kell felhozni mellettük – *bármit* értsünk is *amúgy* filozófiai érveken és megfontolásokon.

Persze még így is vékony jégen táncolok. Ha a szkeptikus álláspont melletti érvemben valóban csak empirikus tények és truizmusok szerepelnek, akkor biztosan elkerülöm az öncáfolat csapdáját. Szkeptikusként azonban nem vállalhatok *ab ovo* garanciát a truizmusaim igazságáért. Ehhez ugyanis ki kellene tudnom zárni annak a lehetőségét, hogy az érvemben szereplő truizmusok közül akár csak az egyiknek az igazsága is megkérdőjelezhető legyen. S ahogy korábban láttuk: a filozófusok időnként a truizmusok igazságát is megkérdőjelezik.

Így hát el kell ismernem, nem tehetek mást, mint hogy empirikus tények és truizmusok segítségével érvelek a szkepticizmus mellett – vállalva a kockázatot, hogy valaki kikezdi az egyik truizmusom igazságát, és cáfolja valamelyik premiszámát. Legfeljebb annyit tehetek (és teszek is!), hogy igyekszem a lehető *legvaskosabb* truizmusokat szerepeltetni az érvben. Olyanokat, melyekről joggal feltételezhetem, hogy szerinted is egyértelműen kikezdetlenek – pontosabban szólva: csak olyan megfontolásokra hivatkozva lehet őket kikezdeni, melyek sokkal gyengébb lábakon állnak, mint maguk a truizmusok.

Röviden: szkeptikusként akkor járok el helyesen, ha *külső nézőpontból* megfogalmazott érvet adok elő az álláspontom mellett. Olyan érvet, mellyel egy elfogulatlan külső szemlélő is képes volna előállni – pusztán a filozófia episztemikus sikertelenségére hivatkozva. Ha kérhetem: olvasd úgy az érvet, mint ha Szofi maga adná elő! S hadd kérjek még valamit: az érv olvasásakor ne a legkedvesebb filozófiai vélekedéseid lebegjenek a szemeid előtt, melyektől semmiképp sem szeretnél megválni! Kérlek, adj az érveknek egy esélyt! Íme:

- (1) A filozófia episztemikus vállalkozás: a filozófusok filozófiai problémák megoldására vállalkoznak.
- (2) A filozófia sikertelen episztemikus vállalkozás: a filozófusok egyetlen filozófiai problémát sem oldottak meg.
- (3) Ha a filozófusok egyetlen filozófiai problémát sem oldottak meg, akkor a filozófia művelése nem alkalmas módja a filozófiai problémák megoldásának.
- (4) Ha a filozófia művelése nem alkalmas módja a filozófiai problémák megoldásának, akkor a filozófia módszerei (melyek e problémák megoldását szolgálják) rosszak és megbízhatatlanok.
- (5) Ha a filozófia módszerei (melyek a filozófiai problémák megoldását szolgálják) rosszak és megbízhatatlanok, akkor a filozófusok rossz és megbízhatatlan módszerek alapján alakítják ki és igazolják a filozófiai álláspontjukat.
- (6) Ha a filozófusok rossz és megbízhatatlan módszerek alapján alakítják ki és igazolják a filozófiai álláspontjukat, akkor a filozófusok normatív értelemben véve nem hihetik, hogy a filozófiai álláspontjuk igaz.

Következésképpen:

- (K1) A filozófusok normatív értelemben véve nem hihetik, hogy a filozófiai álláspontjuk igaz.

Továbbá:

- (7) Ha a filozófusok normatív értelemben véve nem hihetik, hogy a filozófiai álláspontjuk igaz, akkor a filozófusoknak fel kell függeszteniük a filozófiai álláspontjukat.

Következésképpen:

- (K2) A filozófusoknak fel kell függeszteniük a filozófiai álláspontjukat.

Nem gondolom, hogy pontosan ezeknek a premisszáknak kell szerepelniük a szkeptikus álláspont mellett szóló érvekben, és pontosan ezeknek a kifejezéseknek kell előfordulniuk a premisszában. A lényeg, hogy az érvek kizárólag empirikus tényeket és truizmusokat tartalmazzon, illetve külső nézőpontból legyen megfogalmazva. Ezen felül csak annyi kikötést kell tenni, hogy (i) az érvek a filozófia episztemikus sikertelenségéből induljon ki; (ii) az ezt követő premisszában (truizmusokban) olyan kifejezések szerepeljenek, melyek megfelelően megragadják e sikertelenség természetét (tippek: „igazsághoz nem vezet”; „egyetlen jelenséget sem magyarázni képes”; „a valóság ontológiai domborzatához nem illeszkedő”; „nem akkurátus” stb.), és (iii) az érvek explicite mondja ki, hogy ilyen igazolás alapján egyetlen racionális személy sem hihet a filozófiai elméletekben, álláspontokban és tézisekben. Nem kizárt, hogy e recept alapján a fenténél meggyőzőbb formában is megfogalmazható az érvek – nekem erre futotta.

Vedd észre: a filozófiai megismeréssel szembeni szkeptikus érvek másképp működik, mint a sztenderd szkeptikus érvek (amelyeket oly’ részletesen tárgyal a szakirodalom). A hagyományos szkeptikus érvek a következő recept szerint készülnek: (a) végy egy bizarr szcenáriót (agyak vagyunk a tartályban; állandóan álmodunk; a világot Isten öt perce teremtette, stb.),

mely scenárió, ha igaz volna, szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen volna a normális tapasztalattól; (b) mutasd meg, hogy semmilyen módon nem tudjuk kizárni, hogy valójában nem a kérdéses scenárióban vagyunk, és (c) vond le a következtetést: nem rendelkezünk tudással a külvilágról, hiszen a külvilág tényeire vonatkozó vélekedéseink egytől egyig szükségképpen igazolatlanok (mivel semmilyen módon nem tudjuk kizárni, hogy valójában nem valamelyik szkeptikus scenárióban vagyunk)!

A sztenderd szkeptikus érvek rendkívüli ereje abban rejlik, hogy noha mindenki abszolút bizonyos benne, hogy a szkeptikus scenárió nem áll fenn, ez a bizonyosság mit sem ér – hiszen akkor is mindenki abszolút bizonyos volna benne, hogy a szkeptikus scenárió nem áll fenn, ha történetesen fennállna. Akkor is mindenki ugyanolyan bizonyos volna benne, hogy nem tartálybeli agy, ha történetesen tartálybeli agy volna.

A filozófiai megismeréssel szembeni szkeptikus érv nem ennyire erős. Ereje inkább a magától értetődőségében rejlik. Abban, hogy minden elfogulatlan külső szemlélőt szinte bizonyosan meggyőz. Vagyis szemben a sztenderd szkeptikus érvekkel, melyek ugyan logikai értelemben véve erősebbek, ám senki nem hisz a konklúziójukban, hiszen a szkeptikus scenáriók légből kapott abszurdításoknak tűnnek, az általam előadott szkeptikus érv konklúzióinak igazságában komolyan és őszintén hihetünk.

S ez még akkor is így van, ha – kár lenne titkolnom – az én szkeptikus érvemből is következni látszik csaknem mindaz, ami a sztenderd szkeptikus érvekből következik. Csak másképpen. Például így: mivel (i) a filozófia módszerei rosszak és megbízhatatlanok, és mivel (ii) nem hihetünk racionálisan a rossz és megbízhatatlan módszerekkel igazolt proposíciókban, ezért (iii) *ha* azt a proposíciót, hogy létezik elmefüggetlen külvilág, kizárólag filozófiailag (azaz filozófiai módszerekkel) lehet igazolni (s hát mivel mással?), *akkor* nem hihetünk racionálisan benne, hogy létezik elmefüggetlen külvilág.



Szkeptikus érvelem tehát különös viszonyban áll a sztenderd (vagy elsőrendű) skeptikus érvekkel. Egyrésztől komolyan és őszintén hihetsz a konklúziójában (amely *azonos* a sztenderd skeptikus érvekével), mert az érvelem nem tartalmaz légből kapottnak tűnő szcenáriókat, hanem kizárólag magától értetődően igaznak tűnő premisszákra épül. Másrésztől viszont ha az én skeptikus érvelem konkluzív, akkor a sztenderd skeptikus érvekkel szemben *is* skeptikusnak kell lenned, mert azok filozófiai megfontolásokra épülnek. Vagyis ha a skeptikus érvelem konkluzív, akkor nem kell aggódnod amiatt, hogy nem tudod megcáfolni az elsőrendű skeptikus érveket.

Mielőtt tiltakoznál, kérlek, légy egy kis türelemmel: mint hamarosan látni fogod, a kérdéses (látszólagos) ellentmondás miatt nem kell fájni a fejednek. Annál is inkább nem, mert úgysem vagy képes komolyan és őszintén kételkedni abban, hogy létezik elmefüggetlen külvilág és léteznek más elmék a sajátodon kívül. Az evolúció és/vagy az Isten e tekintetben igen alapos munkát végzett.

## 2.1. Az érvelem premisszái

A fent bemutatott érvelem premisszái nem félreérthetőek, és nem szorulnak értelmezésre, mégis szeretnék néhány megjegyzést fűzni hozzájuk – csupán a biztonság kedvéért. Nem *érvelni* akarok a premisszák igazsága mellett (elvégre empirikus tényekről és truízusokról van szó), hanem inkább elmagyarázom, miért nem szívesen fogadják el őket egyesek, mi állhat a vonakodásuk hátterében. Röviden: szeretném eloszlatni a lehetséges aggályokat.

Az (1) premisszához nincs különösebb hozzáfűznivalóm. Ahogy az első fejezetben megmutattam: ha nem is valamennyi, de *szinte* valamennyi filozófiai elmélet képviselője igazságokat

akar kimondani, vagyis olyan proposíciókat szeretne kifejezni, melyek úgy írják le a dolgokat, ahogyan azok vannak. Ez *empirikus tény*; nemigen lehet másképp gondolni, mint hogy szinte valamennyi filozófus filozófiai kérdések megválaszolására, filozófiai problémák megoldására vállalkozik. Aki mégis tagadni szeretné ezt a tényt, az valószínűleg csak humbugoló és/vagy a terapeutikus filozófusok műveit olvasta, vagy még ezeket sem. Vagyis nincs ismertségi viszonyban a filozófiával.

Ami a (2) premisszát illeti: mint láttuk, a filozófusok közti permanens nézetkülönbség a filozófia minden területére kiterjed, vagyis nincsenek olyan filozófiai problémák, melyek megoldása kapcsán konszenzus uralkodna a filozófusok körében. Ez pedig ekvivalens azzal, hogy a filozófusok nem oldották meg ezeket a filozófiai problémákat. Nem teljesítették, amire vállalkoztak. Természetesen megpróbálhat valaki addig-addig bűvészkedni, míg sikerül olyan módon megfogalmaznia egy filozófiai problémát, hogy kijelenthesse: ezt a problémát igenis megoldottuk. De ez csak egyetlen esetben fordulhat elő: ha az illető megoldásnak tekinti, hogy egy filozófiai elméletről vagy téziszről kiderül, hogy hamis. Csakhogy egy filozófiai probléma megoldása nem azt jelenti, hogy valamiről tudjuk, hogyan *nincs* – hanem azt, hogy tudjuk, hogyan *van*. Márpedig a filozófusok egyetlen filozófiai problémára sem javasoltak olyasféle megoldást, amelynek alapján megmondhatnánk, hogy valami hogyan van. Egyszóval: a (2) premissza nem ad okot több vitára, mint az a kijelentés, hogy „a mérnökök képtelenek voltak időgépet alkotni”, vagy hogy „a tévényógyászok nem tudnak szívbillentyűt cserélni a néző testében”. Mindez *empirikus tény*.

Egyeseket zavarhat, hogy a (2) premisszában általánosságban *a filozófia* episztemikus sikertelenségéről esik szó, mint ha nem volnék tisztában vele, hogy a filozófia mennyire heterogén képződmény. Naivitás kijelenteni, hogy *a filozófia an sich* episztemikusan sikertelen, mikor annyiféle filozófia létezik, mint égen a csillag.

Egyetértek: a filozófia valóban rendkívül sokszínű tevékenység – ezért sem próbáltam meg a könyvem elején definiálni a filozófia fogalmát. Ugyanakkor az analitikus és a kontinentális filozófia viszonyát elemző alfejezetben azt is világosan megmutattam: a filozófusok évszázadok óta hasonló problémákkal foglalkoznak; Platón, Szent Tamás, Descartes, Kant és a kortárs analitikus filozófusok nagyon közeli problémák megoldásán fáradoztak. A filozófiai hagyomány jelentős részét alkotó filozófiai problémák között *folytonosság* van. Azt is mondhatnám: a filozófia – tág értelemben vett – azonosságfeltételét a nemzedékekről nemzedékekre áthagyományozódott filozófiai problémák – tág értelemben vett – azonossága biztosítja. Egyszóval, amikor azt állítom, hogy *a* filozófia sikertelen episztemikus vállalkozás, akkor a következőt értem ezen: (i) a filozófusok a kezdetektől fogva többé-kevésbé hasonló (fokozatosan egyre precízebben megfogalmazott) filozófiai problémákkal foglalkoznak (még ha születtek is új filozófiai problémák, és a filozófia területét elhagyták is bizonyos problémák), és (ii) e sok-sok áthagyományozódott és újonnan felmerülő filozófiai probléma közül a filozófusok egyetlenegyét sem voltak képesek megoldani. Szerintem ez nem vitatható, hacsak nem kívánunk empirikus tényekkel vitába szállni. Ennek fényében, úgy gondolom, senkinek sincs oka fennakadni az „*a* filozófia” kifejezés használatán.

De az is zavarhat egyeseket a (2) premisszában, hogy kizárólag a filozófia episztemikus sikertelenségéről beszélek. Holott – érvelhetnének – a humán tudományok mindegyikére egyaránt áll, hogy a szakemberek nem képesek konszenzuálisan elfogadott igazságokat felmutatni (ennélfogva minden humán tudomány sikertelen episztemikus vállalkozás) – kivéve talán a történeti tudományok bizonyos jól konfirmált eredményeit.

Egyetértek. Nekem is az az impresszióm (hangsúlyozom: az *impresszióm*), hogy az irodalomtudomány, a szociológia, a politikatudomány, a közgazdaságtan nem sikeresebb episztemi-

kus vállalkozás a filozófiánál. Sőt, az a benyomásom (hangsúlyozom: a *benyomásom*), hogy e tudományok *sikertelenebbek* a filozófiánál. A tudósok által kidolgozott átfogó elméleti keretek inkább csak a motiváció felkeltésére és a különböző kutatási programok megalapozására alkalmasak – de nem tekintjük őket önmagukban eldönthető módon érvényes vagy érvénytelen állításokból összeálló konstrukcióknak. A nagy víziók párhuzamosan futnak egymás mellett: nem derül ki, mi a viszonyuk egymáshoz, és kompatibilisek-e egymással.

Gondoljunk csak a közgazdaságtudományra! Egységes tudományos gyakorlat és szervesen egymásra épülő kutatási projektek helyett egymás mellett élő iskolákat látunk. A manapság ortodoxnak vagy főáramúnak nevezett neoklasszikus közgazdaságtan szerint a közgazdaságtan a szűkös erőforrások elosztásának a tudománya, s mint ilyen értéksemleges tudomány. A főáramú közgazdászok abból indulnak ki, hogy az embereknek racionális preferenciáik vannak, maximalizálják a hasznosságot és hiánytalanul birtokában vannak a releváns információknak. Ennek az iskolának a hívei jellemzően matematikai modellekkel dolgoznak, és a természettudományokhoz hasonló státuszt vindikálnak a tudományuknak. Azt gondolják: képesek felismerni a gazdasági élet törvényszerűségeit, amelyek a természeti törvényekhez hasonlítanak; modelljeik alapján pedig magyarázattal szolgálhatnak a gazdasági folyamatokra, és képesek előre jelezni bizonyos eseményeket. (*Nota bene*: a 2008-as gazdasági világválságot a válság kitörése előtt egy nappal sem tudták megjósolni.) A *mainstream* iskolával párhuzamosan működik az összefoglalóan heterodoxnak nevezett irányzat, amely rendkívül változatos közgazdaságtani iskolákat foglal magában, például az intézményi közgazdaságtant vagy az ökológiai közgazdaságtant. Az intézményi közgazdaságtan szerint a gazdasági jelenségek leírásához a jogi és társadalmi normákat (az intézményeket) kell megértenünk. Az ökológiai közgazdaságtan szerint az egyén első-

sorban társadalmi lény, és semmiképpen sem nevezhető racionális ágensnek. E megközelítés hívei úgy gondolják: ha gazdasági jelenségeket szeretnénk vizsgálni, elsőként a történelmi események hatását, illetve a természeti rendszerek és a társadalom működésének a kölcsönhatását kell megértenünk. Ez a két irányzat – szemben a *mainstream* felfogással – normatív, nem pedig értékmentes tudománynak tekinti a közgazdaságtudományt (sőt, egyesek szerint a közgazdaságtan egyenesen az etika része), amelynek révén nem vagyunk képesek előrejelzéseket tenni, és matematikai modelleket alkotni; legfeljebb megérthetünk bizonyos társadalmi jelenségeket. (Persze ez sem kis szó! Kérdés, hogy a szakemberek be tudják-e váltani az ígéretüket...)

E tudományokkal szemben a filozófiában (pontosabban: az analitikus filozófiában) legalább *a frontok világosak*. A legtöbb filozófiai probléma kapcsán tisztában vagyunk azzal, hogy milyen típusú megoldási javaslatokat lehetséges megfogalmazni, s mivel a filozófiai elméletek hívei állandó vitában állnak egymással (és *nem* beszélnek el egymás mellett!), fény derülhet ezeknek az elméleteknek az erényeire és a fogyatékoságaira.

A jogosnak tűnő aggályra tehát azt felelhetem: azért nem foglalkozom ezekkel az episztemikus vállalkozásokkal, amelyek valószínűleg még a filozófiánál is sikertelenebbek, mert hidegen hagy a sikertelenségük, és hogy mi lehet ennek az oka. Vagy az áll a háttérben, hogy ezek a tudományok különböző filozófiai (elsősorban etikai és tudományfilozófiai) alapokra épülnek, és így a sikertelenségük végső soron a filozófia sikertelenségéből származik – vagy pedig azért sikertelenek (és ez a valószínűbb forgatókönyv), mert egymással köszönőviszonyban sem lévő megközelítéseket dolgoznak ki. Ez utóbbi esetben pedig a sikertelenségüknek nincs komolyabb tanulsága – egyszerűen azért sikertelenek, mert mindegyik kutató a számára kedves (jó eséllyel kritikátlanul és esetleges szempontok alapján elfogadott) elméleti keretet alkalmazva mondja a ma-

gáét. Ezzel szemben azért foglalkozom a filozófia episztemikus sikertelenségével, mert – mint a negyedik fejezetben meg fogom mutatni – a filozófia episztemikus sikertelensége egyedi jelenség, amelynek megértése rávilágít az emberi megismerés hatáira, és feltárja az episztemikus felszereltségünk gyengeségét.

A (3) premissza *truizmus*, mely bizonyosan nem szorul alátámasztásra. Őszintén szólva: nehéz elképzelni, hogy a kompetens nyelvhasználó ne fogadná el mindenfajta érvelés (en-nélfogva mindenfajta *filozófiai* érvelés) nélkül igaznak, hogy ha a filozófia egyetlen olyan problémát sem oldott meg, melynek megoldására törekedett, akkor *ipso facto* nem alkalmas annak a feladatnak az elvégzésére, melyre a filozófusok vállalkoztak.

Akik a (3) premisszát vonakodnak elfogadni, szinte biztosan arra gondolnak: ha igaz is, hogy a filozófusoknak idáig egyetlen filozófiai problémát sem sikerült megoldaniuk, ebből még nem következtethetünk arra, hogy mindez a jövőben sem fog sikerülni.

Így igaz. Ennek ellenére nem becsülném le az induktív következtetés erejét. Ne hagyjuk figyelmen kívül az időtényezőt! Ha egy episztemikus vállalkozás fiatal (néhány éves), akkor az a tény, hogy még egyetlen problémát sem oldott meg, valóban nem utal arra, hogy eleve alkalmatlan lenne feladata elvégzésére. Csakhogy a filozófia nem mai gyerek: 2500 éves episztemikus vállalkozás. Persze ez még önmagában nem jelent semmit, ám ha kiegészítjük azzal, hogy az újabb filozófiai problémák folytonosak a régebbiekkel, azaz a filozófusok évszázadok óta releváns módon hasonló problémákkal foglalkoznak, akkor a következtetésünk meglehetősen nagy induktív bázison nyugszik. Figyelemreméltóan sok idő eltelt azóta, hogy néhányan filozófiai problémák megoldására adták a fejüket, mégsem álltak elő a filozófusok mind a mai napig egyetlenegy megoldással sem; ráadásul *a legcsekélyebb jel sem utal*

arra, hogy bármely filozófiai problémának legalább körvonalazódna a megoldása.

Más szavakkal: nem tudom kizárni (most még, a negyedik fejezetben majd kísérletet teszek rá), hogy a jövőben a filozófusok megoldjanak bizonyos problémákat – ahogy nyilván azt sem tudom kizárni (ám erre nem is fogok kísérletet tenni), hogy a Földtől legtávolabb eső bolygó körül évmilliók óta keringjen egy komplett pálinkafőző berendezés. Noha nem tudom kizárni ezeket a lehetőségeket, mégsem gondolom, hogy komolyan számolnom kellene velük: egyik mellett sem szól ugyanis az égvilágon *semmi*.

Elismerem, ravasz stratégia volna, ha valaki a filozófia „fiatalításával” kísérletezne, és például azt mondaná: mivel a filozófia (ezen belül is az analitikus filozófia) tulajdonképpen csak 50-60 éve működik úgy, ahogyan kell (azaz ipari méretekben és kvázi normál tudományos módon), és ehhez az 50-60 évhez képest minden történeti előzmény puszta lábjegyzet, úgy a filozófiai problémák megoldásának a hiánya még nem egyértelmű jele a filozófia episztemikus sikertelenségének. Ez a fiatalítási kísérlet azonban *ad hoc* manővernek tűnik – ráadásul szélsőségesen elfogult, kirekesztő és igazolhatatlan elképzelésen alapul. Az utóbbi 50-60 év analitikus filozófiája (a sok tízezer analitikus filozófus munkájának köszönhetően) inkább abban volt eredményes, hogy egyre precízebben megfogalmazza a filozófiai problémákat, egyre erősebb formájában exponálja a különböző filozófiai elméleteket, és a különböző filozófiai problémák újabb és újabb megoldási javaslatáival rukkoljon elő – semmint abban, hogy legalább egyetlen valódi megoldáskezdeményt mutasson valamelyik klasszikus vagy újabb filozófiai problémára.

A (4) premissza is *truizmus*. Ha egy episztemikus vállalkozás nem alkalmas arra, hogy megoldja azokat a problémákat, melyek megoldására vállalkozott, ez nem igen érthető másképp, mint hogy rossz módszerekkel keresi az igazságot – bár

mik legyenek is ezek. Vagy megfordítva: ha a filozófiának lennének jó és megbízható igazságkereső módszerei, akkor a filozófusok feltételezhetően már megoldottak volna bizonyos filozófiai problémákat. Ahogyan azok az episztemikus vállalkozások, melyek jó és megbízható igazságkereső módszerek használatára támaszkodnak, már megoldottak bizonyos problémákat, megmagyaráztak bizonyos jelenségeket.

A (4) premisszában az zavarhat egyeseket (mást nem tudok elképzelni), hogy látszatra szembeállítom a filozófia rossz és megbízhatatlan igazságkereső módszereit a természettudományok, azon belül is elsősorban a fizika jó és megbízható igazságkereső módszereivel. Ez a szembeállítás pedig naivitásra vall (ha úgy tetszik, tudományfilozófiai iskolázatlanságom jele), mivel valójában a természettudományok sem oldottak meg még egyetlen problémát sem, ennélfogva igazságkereső módszereik semmivel sem különbek a filozófia igazságkereső módszereinél. (Leszámítva persze a matematikát és a logikát; ám ezek feltehetőleg nem is természettudományok.)

Aki így gondolkodik, nagyon sok mindennel megpróbálhatja alátámasztani az álláspontját. Például mondhatja azt, hogy a fizikában sincsen konszenzus – még a legalapvetőbb kérdések kapcsán sem! –, ami jól mutatja, hogy a fizika módszerei sem jók. Vagy Kuhn paradigmaelméletére hivatkozhat, mely szerint a természettudósok nem képesek transzkontextuális, transzparadigmatikus, a valóságot a természetes illesztéseinél megragadó tudásra szert tenni; esetleg Popper konvergens realizmusára, mely szerint a természettudományok módszerei csak arra alkalmasak, hogy a segítségükkel belássuk, mi az, amiben tévedtünk – arra viszont nem, hogy megtudjuk, hogyan állnak a dolgok a világban. Vagy felemlítheti a nagy természettudományos fiaskókat: Lord Kelvin például a 19. század végén azt nyilatkozta, hogy a fizikusok szinte már mindent tudnak – aztán kiderült, hogy a mai fizikával összehasonlítva lényegében semmit sem tudtak. Ennélfogva pedig azt is



mondhatja: könnyen kiderülhet, hogy a mai fizika sem tud semmit a fizikai világról, és nem oldott meg egyetlen fizikai problémát sem.

Ezzel az ellenvetéssel az a legfőbb baj, hogy nehéz rá hig-  
gadtan felelni. Nem világos, mivel győzhetném meg a vita-  
partneremet a tévedéséről. Mondjam azt, hogy a fizika-, ké-  
mia- és biológiatankönyvek szerzői – szemben a metafizika-,  
episztemológia-, etikatankönyvek stb. szerzőivel – nem ver-  
sengő elméleteket mutatnak be, hanem *a* konszenzuálisan el-  
fogadott elméleteket? Vagy mondjam azt, hogy a természettud-  
ományok – szemben a filozófiával – számos jelenséget igenis  
képesek megmagyarázni? Vagy fogalmazzak még szájbarágó-  
sabban: míg  $t_1$ -ben nem tudtuk, mi az a villámlás, nem ismer-  
tük az ár-apály jelenség okát, nem tudtuk, mitől törnek ki a jár-  
ványok, nem ismertük a bolygók mozgásának törvényeit, stb.  
stb. stb., addig  $t_2$ -ben már mindezeket *tudjuk* – szemben a fi-  
lozófiával, melyben amit  $t_1$ -ben nem tudtunk, azt a mai napig  
sem tudjuk? Ha ezek a közhelyek nem elegendők, nem tudom,  
mivel győzhetem meg azokat, akik úgy gondolják: a termé-  
szettudományok módszerei épp annyira rosszak, mint a filo-  
zófia módszerei. Csak remélni tudom, hogy olvasóim között  
kevesen utasítják el a fentebbi „megfontolás” miatt a szkepti-  
kus érveket.

Ráadásul (csupán a miheztartás végett): a szkeptikus érve-  
m sikere szempontjából irreleváns, hogy a természettudományok  
módszerei mennyire megbízhatók. Az érve középpontjában  
ugyanis a filozófia igazságkereső módszerei állnak, melyeket  
nem kell szembeállítanom a természettudományok módszere-  
ivel, hogy világossá váljon: rosszak és megbízhatatlanok. Sze-  
mély szerint úgy gondolom, hogy a természettudományok  
módszerei javarészt megbízhatók – de a szkeptikus érve nem  
volna gyöngébb, ha nem így gondolnám.

Az (5) premissza is *truizmus*. Ha a filozófia módszerei ros-  
szak és megbízhatatlanok, akkor a filozófusok ezekkel a rossz

és megbízhatatlan módszerekkel kénytelenek dolgozni, ezek segítségével kénytelenek kialakítani és igazolni az álláspontjukat. *Mi mással tennék?* Nem állítom, hogy a filozófia módszereinek a listája egyszer s mindenkorra a rendelkezésünkre állna: időről időre születnek új módszerek és új érvelési stratégiák. De mivel a filozófusok ezekkel sem oldottak meg egyetlen filozófiai problémát sem, ezért be kell látnunk: az új eljárások is rosszak és megbízhatatlanok. Az új módszerek felemlegetésének tehát nincs különösebb jelentősége.

Persze joggal kérdezhethetné valaki: hogyan tudom kizárni, hogy a jövőben ráleljünk olyan módszerekre, amelyek segítségével meg tudjuk oldani a filozófiai problémákat? Válaszom ugyanaz, mint fentebb: valóban nem tudom kizárni ezt a lehetőséget, de semmi sem szól mellette. Egyáltalán semmi nem utal arra, hogy a filozófia akár csak közel járna a hatékony igazságkereső módszerek kidolgozásához.

A (6) premissza szintén *truizmus*, és nem látom, milyen megfontolás alapján lehetne tagadni. Ép ésszel nem vonhatjuk kétségbe, hogy egy racionális személynek nincs oka normatív értelemben elköteleznie magát egy álláspont mellett, amelyet rossz és megbízhatatlan módszerek alkalmazásával alakítottak ki és igazoltak. Vagyis ha a filozófusok rossz és megbízhatatlan módszerek alkalmazásával jutnak el filozófiai álláspontjukig, és ugyanilyen módszerekkel igazolják, akkor racionálisan nem hihetnek az igazságában. *Ad analogiam*: álomtapasztalatokra hivatkozni rossz és megbízhatatlan módszere a külvilág megismerésének, ezért senki sem hiheti racionálisan, hogy az így kialakított és igazolt vélekedései igazak lennének.

A (7) premissza is *truizmus*, és itt végképp nem látok semmiféle zavaró körülményt. Kevés magától értetődőbb összefüggés létezik: ha a filozófusok normatív értelemben véve nem hihetik, hogy a filozófiai álláspontjuk igaz, akkor (tetszik vagy nem tetszik) szélnek kell ereszteniük a meggyőződéseiket. Az ítéletfelfüggesztésnek nem feltétele, hogy mindig

képesek legyünk azt hinni, amit akarunk. (Ezt az álláspontot episztemikus voluntarizmusnak hívják.) Tehát nem arról van szó, hogy egyik pillanatról a másikra megváltoztatjuk a meggyőződéseinket, valahogy így:  $t_1$ -ben azt hitted, hogy a globális felmelegedésért az emberek tevékenysége a felelős, majd  $t_2$ -től fogva – mivel úgy akartad – azt kezded gondolni, hogy a globális felmelegedésért nem az emberek tevékenysége a felelős.

A filozófiai ítéletfelfüggesztés aktusát nem úgy kell elképzelnünk, mint valamiféle ünnepélyes keretek között zajló rituálét, melynek során mély átéléssel *mea culpázunk*. Inkább a következő esethez hasonlít. Egy ideig Tamás azt hitte, hogy Emmát látta tegnap az éj leple alatt az utcán ólálkodni, aztán rájött, hogy – mivel vélekedése kialakításának és igazolásának a körülményei rosszak voltak: sötét volt, messze állt, nem volt rajta a tizenkét dioptriás szemüvege, ráadásul erősen ittas volt – nem tud felelősséget vállalni a vélekedéséért. Ezért hát fogta magát, és búcsút mondott neki. Az ítéletfelfüggesztés olykor csendes, hétköznapi esemény. Még rezignációt sem kell éreznünk utána.

Foglaljuk össze az ellenvetéseket! (i) Nincs olyan, hogy *a* filozófia. (ii) Nem zárható ki, hogy a filozófia valamikor a jövőben megtáltosodik. (iii) A természettudományok módszerei ugyanolyan rosszak, mint a filozófia módszerei. Remélem, sikerült megmutatnom: ezek a proposíciók *összehasonlíthatatlanul vitathatóbbak*, mint a szkeptikus érv bármelyik premisszája. Ha pedig így van, el kell fogadnod, hogy a szkeptikus érv premisszái igazak.

## 2.2. Az érv konklúziói

### 2.2.1. Mit jelent, hogy a filozófusok normatív értelemben nem hihetnek a filozófiai álláspontjuk igazságában?

A legegyszerűbben úgy tudok válaszolni erre a kérdésre, ha a következő ellenvetésre válaszolok. Ha egy filozófusnak van valamilyen filozófiai érve az álláspontja mellett, akkor igazoltan hiszi, hogy az álláspontja igaz. (Még akkor is, ha történetesen nem igaz.) Ha pedig egy filozófus igazoltan hiszi, hogy az álláspontja igaz, akkor normatív értelemben hihet az álláspontja igazságában. Következésképpen az érvem hibás.

Nézzük részletesen az ellenvetést! Tegyük fel, hogy egy filozófus (mondjuk: Kati) azon a filozófiai állásponton van, hogy létezik szabad akarat. És tegyük fel, hogy Kati vitába bonyolódik egy másik filozófussal, aki a pszichológiai determinizmus tézisére apellálva tagadja a szabad akarat létezését. Ebben az esetben Kati a következő filozófiai érveléssel állhat elő az álláspontja védelmében:

Azt mondom, hogy szerinted nincs szabad akarat, mert nagyon valószínűtlennek tartod, hogy a pszichológiai determinizmus hamis legyen. Ezért most arra kérsz, hogy adjam fel, vagy legalábbis függesszem fel a szabad akarat létezésébe vetett hitemet. Mintha ez kötelességem volna az általad felhozott tények fényében. Ám épp azért nem adhatom fel a szabad akarat létezésébe vetett hitemet, mert felszólítottál rá. Úgy látom ugyanis: csak abban az esetben lehetnek episztemikus vagy morális kötelességeink, ha az akaratunk szabad, azaz mi választhatjuk meg, hogyan cselekszünk és milyen léptekkel haladunk a megismerés útján. Az állatoknak nincsenek morális vagy episztemikus

kötelességeik, részben éppen azért, mert nincsen szabad akaratok. Szóval csak akkor feltételezhetem, hogy morális vagy episztemikus értelemben kötelességem lenne feladni vagy legalábbis felfüggeszteni a szabad akarat létezésébe vetett hitemet, ha egyszersmind azt is feltételezném, hogy az akaratom szabad. Ám ez nyilván irracionális lépés volna tőlem. Mindössze két racionális lehetőségem van: vagy azt feltételezem, hogy nincsenek episztemikus és morális kötelességeink, vagy azt, hogy létezik szabad akarat. Ám éppen most, amikor rám helyezed a bizonyítás súlyát, egészen világosan látom, hogy igenis vannak episztemikus és morális kötelességeim. Ezért azt is világosan látom: az akaratnak szabadnak kell lennie.

Tegyük fel, hogy egy *outsider* (mondjuk: Szilvi) ugyanazon a filozófiai állásponton van, mint Kati. Szintén azt állítja, hogy létezik szabad akarat. Ha valaki megkéri, hogy igazolja az álláspontját, Szilvi csak efféléket tud mondani: „biztos vagyok benne, hogy létezik szabad akarat, és kész”; „nyilvánvalóan van szabad akarat”; „hogy az ördögbe ne rendelkezni szabad akarral”. Magyarán: Szilvi – Katival ellentétben – nem képes filozófiai érvekkel alátámasztani a filozófiai álláspontját.

Mármint, ha Szilvi nem tudja filozófiai érvekkel alátámasztani, hogy létezik szabad akarat, akkor igazolatlanul hiszi, hogy létezik szabad akarat. Vagyis Szilviről jogosan mondható, hogy normatív értelemben nem hihet a szabad akarat létezésében. Katiról azonban nem mondható el ugyanez. A szkeptikus mégis ugyanazt állítja mindkettejükéről. Szerinte Kati és Szilvi filozófiai vélekedése vagy álláspontja episztemikus státusát vagy súlyát tekintve egyenértékű. Normatív értelemben ugyanis sem Kati, sem Szilvi nem hihet abban, hogy létezik szabad akarat. Csakhogy ez kontraintuitív és implauzibilis álláspont.

Így szól az ellenvetés. Mint látható, három propozíció játszik kulcsszerepet benne:

- (1) *S*-nek van érve amellett, hogy *p* igaz.
- (2) *S* igazoltan hiszi, hogy *p* igaz.
- (3) *S* normatív értelemben hiheti, hogy *p* igaz.

A szkeptikus *nem általánosságban* vitatja, hogy ha az (1) teljesül, akkor a (2) is áll, és ha a (2) teljesül, akkor a (3) is áll. A szkeptikus (illetve az elfogulatlan külső szemlélő) nem vitatja, hogy *sikeres* episztemikus vállalkozások esetében ez rendre így történik. Nem vitatja tehát a következőt: egy *sikeres* episztemikus vállalkozás szereplőiről jogosan állítható, hogy ha valamilyen módon (valamilyen érvel) igazolták *p* igazságát, akkor normatív értelemben hihetnek *p* igazságában. (Teszem hozzá: még akkor is, ha *p* történetesen hamis.)

Csakhogy a filozófia *sikertelen* episztemikus vállalkozás, és ebben az esetben az ellenvetés elesik. Még hozzá azért, mert ha a filozófus valamilyen filozófiai érvel igazolja *p* igazságát, akkor olyan módon igazolja *p* igazságát, mely – mint ahogy a szkeptikus érv állítja – *rossz és megbízhatatlan igazságkereső módszereken* alapul. Következésképpen nem tekinthetjük *p megfelelő* igazolásának, aminek köszönhetően a filozófus normatív értelemben hihetne *p* igazságában. Az ellenvetés megfogalmazója egészen egyszerűen figyelmen kívül hagyja a szkeptikus érv harmadik, negyedik, ötödik és hatodik premisszáját – nem veszi tekintetbe, hogy a filozófia esetében *egyáltalán nem* beszélhetünk episztemikusan sikeres igazoló eljárásról.

Más szavakkal: minden rendben is volna, és a szkeptikusnak egy rossz szava sem lenne, ha *S* történetesen matematikus, botanikus, szilárdtest-fizikus vagy funkcionális anatómus volna. Ebben az esetben az (1)-ből valóban következne a (2), és a (2)-ből valóban következne a (3). Csakhogy *S* nem matematikus, botanikus, szilárdtest-fizikus vagy funkcionális anatómus, hanem filozófus. Ha pedig *S* filozófus, akkor az (1)-et így kell parafrázálnunk:

(1') S-nek *filozófiai érve* van amellett, hogy  $p$  igaz.

A szkeptikus érv alapján pedig (1')-ből az következik:

(2') S-nek *rossz és megbízhatatlan igazságkereső módszereken alapuló igazolása* van amellett, hogy  $p$  igaz.

Mármost a szkeptikus azt állítja, hogy a (2')-ben foglaltak miatt S normatív értelemben nem hihet  $p$  igazságában. És éppen ez az, amit a szkeptikus érv (K1) konklúziója kimond.

Megfogalmazom gorombábban. A szkeptikus nem azt állítja, hogy a filozófusoknak nincsenek filozófiai érveik az álláspontjuk mellett, és *emiatt* nincs racionális okuk azt hinni, hogy az álláspontjuk igaz. Nyilván nem erről van szó, minden filozófus (még a leghülyébb is) képes felsorakoztatni filozófiai érveket az álláspontja mellett. Vagyis a szkeptikus nem azt a *tényt* vonja kétségbe, hogy a filozófusok filozófiai érvekkel alá tudják támasztani az álláspontjukat, hanem az állítja: ez a *módszer sui generis* alkalmatlan arra, hogy racionálisan megalapozzák a filozófusok hitét az álláspontjuk igazságában.

Vagyis semmit sem ér, ha valaki azt hajtogatja: „a filozófusok normatív értelemben igenis hihetnek  $p$  igazságában, hiszen igazolják  $p$ -t, tudniillik filozófiai érveket hoznak fel  $p$  igazsága mellett”. Még hozzá azért nem ér semmit (és erről szól a szkeptikus érv!), mert a filozófiai érveken alapuló igazolás rossz és megbízhatatlan eljárás. Ne feledd: egyetlen konkluzív filozófiai érvet sem ismerünk! Nem látom be, miért ne volna *maximálisan* indokolt azt feltételezni, hogy filozófiai érvekkel egyetlen vélekedés igazságát sem lehet megfelelően alátámasztani, és emiatt a filozófusok normatív értelemben nem hihetnek filozófiai álláspontjuk igazságában.

Márpedig ha így van, akkor be kell látni: a látszat ellenére Kati valójában *nincs* episztemikus fölényben Szilvivel szemben. Attól, hogy Kati filozófiai érvekkel igazolni tudja a szabad

akarát létezését, Szilvi pedig nem tudja, Kati nem kerekedik episztemikusan Szilvi fölé. Újabb truizmussal élve: egy (transzparensten) rossz és megbízhatatlan módszer alkalmazásából nyert igazolás *semmivel sem ér többet*, mint az igazolás hiánya.

Tisztában vagyok vele, hogy a szkeptikus álláspontnak ez a legnehezebben megemészthető állítása. Márpedig én pontosan ezt állítom – és a szkeptikus érv alapján nem is állíthatok mást.

Elmagyarázom. Valóban tévedés lenne azt gondolni, hogy Kati és Szilvi szabad akaratú kapcsolatos attitűdje *minden* vonatkozásban megegyezik egymással. Igenis van különbség ketjük álláspontjának a státusa között – de ez nem *episztemikus* különbség, hanem a szó legtágabb értelmében véve *morális*. Arról és csakis arról van szó, hogy Kati *lelkiismeretesebb* Szilvinél: míg Kati minden tőle telhetőt megtesz azért, hogy a szabadakarat-vitában tisztán lásson, addig Szilvi nem tesz semmiféle erőfeszítést a tájékozódás érdekében.

De ez minden. Mivel ugyanis a filozófiai érvek, eljárások, módszerek teljességgel megbízhatatlanok, Kati *hiába* tesz meg minden tőle telhetőt azért, hogy filozófiailag igazolja a szabad akarat létezésébe vetett hitét, és *hiába* jár el maximálisan lelkiismeretesen, episztemikusan egész egyszerűen nem kerülhet fölénybe Szilvivel szemben. Kati lankadatlan erőfeszítése kiválthatja ugyan morális nagyrabecsülésünket (lám, ez a Kati milyen elszántan törekszik az igazságra!), de episztemikus nagyrabecsülésünket nem válthatja ki, mert igazságkereső módszerei alkalmatlanok az igazság kiderítésére. Hadd emlékeztessenek rá újból: a filozófia igazságkereső módszereinek alkalmazása még egyetlen alkalommal sem vezetett eredményre!

Gondold végig, mi történik a következő esetben! Tegyük fel, hogy Dalma és Tibor egyaránt hisz az asztrológiában, így az asztrológiát értelemszerűen mindketten episztemikusan sikeres vállalkozásnak tartják. Úgy vélik: az asztrológiai módszerek alapján megbízható horoszkópokat készíthetünk. Tegyük fel továbbá, hogy Dalma rendkívül képzett és alapos asztro-



lógus (akár asztrológus szakértőnek is nevezhető), aki valamennyi horoszkópot a lehető legnagyobb körültekintéssel és lelkiismeretességgel készíti el. Tudatosan – és különböző asztrológiai érvekkel alátámasztva – a Placidus-házrendszert alkalmazza a Regiomontanus-házrendszerrel szemben; más (szerinte: maradi) asztrológusokkal szemben a horoszkópkészítés során figyelembe veszi az úgynevezett „új bolygók” (Uránusz, Neptunusz) helyzetét; a szerinte (bizonyos asztrológiai megfontolások miatt) kevésbé hatékony tropikus zodiákus helyett a sziderikus zodiákust használja; kellő episztemikus szerénységgel abból indul ki, hogy a horoszkóp kizárólag személyiség-elemzésre és az önismeret fejlesztésére való, ám – mivel az ember szabad lény – előrejelzésekre nem alkalmas; és csak akkor vág bele egy horoszkóp elkészítésébe, ha percre pontosan tudja az illető születési időpontját. És tegyük fel, hogy Dalma többórás elemzés után megfogalmazza a következő propozíciót: „az az ember, aki 2000. június 12-én 19.07 perckor született, veszélyes kalandok helyett sokkal inkább a biztonságot keresi”. De tegyük fel azt is, hogy Tibor is elhiszi ugyanezt a propozíciót, mert egy képes újság ötsoros horoszkóprovatában azt olvasta, hogy az Ikrek csillagképben születettek személyiségjegyeik miatt jobban teszik, ha kerülnek a kalandokat, és minél több időt töltenek a biztonságos családi vagy baráti környezetben – és ő történetesen 2000. június 12-én született.

Hadd kérdezzem meg: Dalma vajon episztemikus fölényben van Tiborral szemben? Míg Dalma megfelelően igazolta a kérdéses  $p$  propozíciót, addig Tibor igazolatlanul vagy legalábbis sokkal kevésbé igazoltan hisz  $p$ -ben? És a legfontosabb: vajon mondhatjuk-e jogosan, hogy míg Dalma racionálisan hiszi  $p$ -t, addig Tibor nem racionálisan?

Ha azon a véleményen vagy, hogy az asztrológia episztemikusan sikertelen vállalkozás, amely rossz és alkalmatlan megismerő módszerek használatát propagálja, vagy egyszerűen csak áltudomány, akkor szerintem nem fogod azt mondani, hogy

Dalma megfelelően igazolta  $p$  igazságát, és ennél fogva racionális hihet  $p$  igazságában. Vagyis függetlenül attól, hogy mennyire elmélyülten és milyen komoly „kritikai körültekintéssel” foglalt állást, nem kiáltod ki Dalmát Tibor episztemikus följebbvalójának. Legfeljebb annyit mondasz: Dalma lelkiismeretesebben járt el, mint Tibor.

Félreértés ne essék! Eszem ágában sincs azt állítani, hogy az asztrológia és a filozófia hasonló jellegű episztemikus vállalkozás lenne. A párhuzammal mindössze arra szerettem volna rávilágítani, hogy ha egy igazságkereső módszer rossz és megbízhatatlan, akkor bármilyen körültekintéssel, elmélyültséggel és lelkiismeretességgel alkalmazza is valaki, episztemikusan nem lesz fölényben azokkal szemben, akik kevésbé körültekintően, elmélyülten és lelkiismeretesen alkalmazzák – és azokkal szemben sem, akik nem alkalmazzák egyáltalán.

Nos, ezzel a kis „*error*-elmélettel” megmagyarázhatjuk, hogyan keletkezett a hamis illúziónk Kati és Szilvi ügyében – tudniillik hogy mivel az előbbinek vannak filozófiai érvei a szabad akarat létezése mellett, az utóbbinak pedig nincsenek, ezért az előbbi episztemikus fölényben van az utóbbival szemben. Nem, nincs fölényben. Elismerem, hogy szomorú és kiábrándító eredmény, de kénytelenek vagyunk tudomásul venni: bármilyen lelkiismeretesek legyünk is, rossz és megbízhatatlan igazságkereső módszerek alkalmazása révén nem juthatunk olyan eredményre, amelyben racionális okunk lenne hinni.

Már csak egyetlen szál maradt elvarratlan: az előző fejezetben (a 3.4 részben) említett szubjektív igazolások esete. Jeleztem, hogy vissza fogok térni rá – most jött el a pillanat.

Egyesek azt mondhatják: nagyon is számít, hogy míg Katinak van érve a szabad akarat létezése mellett, addig Szilvinek nincsen. Kati ugyanis *szubjektív értelemben* (azaz: legalábbis a saját maga számára) képes igazolni, hogy létezik szabad akarat, és e filozófiai álláspontját *szubjektív értelemben* (legalábbis a saját maga számára) meg tudja védeni az ellenvetésektől. Ka-

ti persze tisztában lehet vele, hogy nem tud minden filozófust meggyőzni, és elismerheti, hogy az álláspontja mellett szóló érve nem konkluzív. De ettől eltekintve filozófiai érvei igenis biztosíthatják, hogy ne kelljen irracionálisnak vagy teljességgel megalapozatlannak tekintenie a szabad akarat létezésébe vetett hitét, és ne álljon fegyvertelenül az olyan ellenvetésekkel szemben, mint például Derk Pereboom manipulációérve (Pereboom 1995/2013).

Természetesen nem szeretném az efféle szubjektív igazolás létjogosultságát vitatni, és senkit sem beszélnék le róla, hogy ilyesmivel próbálkozzon. Mindazonáltal nem sok értelmét látom e metafilozófiai koncepciónak. (És hát kíváncsi volnék rá, hogy a szubjektív igazolás koncepcióját hirdető vagy azzal megelégedő filozófusok közül hányan ismernék el: ha Katinak joga van a szabad akarat létezésébe vetett (szubjektíve igazolt) hitét racionálisnak tartania, akkor Dalmának is épp annyi joga van a horoszkópjai igazságába vetett (szubjektíve igazolt) hitét racionálisnak tartani.) Igyekszem nem túl szarkasztikus választ adni.

Ha Kati pusztán filozófiai álláspontjának szubjektív igazolására tesz kísérletet, és nem gondolja, hogy az érvei konkluzívak lennének, akkor feltételezhetően az ellenfelei érveiről sem gondolja ugyanezt. De ha nem gondolja, hogy az ellenfél érvei konkluzívak lennének (például a manipulációérv), akkor nem értem, mi oka van ezektől megóvnia az álláspontját. Mitől félti az elméletét?

Továbbá, pszichológiai értelemben nem lehet könnyű feladat megelégedni a szubjektív igazolásokkal (már amennyire bele tudom magam képzelni ebbe a helyzetbe). Minden érvelés az igazságot célozza, vagyis annak kimondását, hogyan vannak a dolgok. Piszkosul nehéz lehet abban a tudatban érvelni a filozófiai álláspontunk mellett, hogy az érveinkről eleve azt feltételezzük, hogy nem kényszerítik ki az igazságot! Hogy festene ez? Valahogy így: „tisztában vagyok vele, hogy az érveim nem kényszerítő erejűek, de *nekem mégis megfelelnek*, mert sa-

ját perspektívából nézve védelmet jelentenek a filozófiai álláspontomat fenyegető ellenvetésekkel szemben.” Esetleg így: „nem állítom, hogy érveim eltalálják az igazságot, de mivel *egyáltalán vannak érveim*, ez számomra elegendő ahhoz, hogy ki tarthassak az álláspontom mellett”.

Az előző fejezetben jólesően ironizáltam Kant iránytűjén és révkalauzán, nem is beszélve Husserlről és az örökkévalóság pecsétjéről. Mégis úgy gondolom: valójában csak az ő intenciójukkal lehetett és lehet nekidurálni magunkat a filozófiai elméletalkotásnak, illetve a filozófiai érvkészítésnek. Még akkor is, ha filozófiai kísérleteket, ahogy minden más filozófiai kísérletet, nem koronázta siker.

### 2.2.2. Mit jelent, hogy a filozófusoknak fel kell függeszteniük a filozófiai vélekedéseiket?

A szkeptikus állásponttal szemben felhozott második ősrégi aggály, miszerint nem lehet filozófiai megfontolásokkal alátámasztott vélekedések nélkül élni, jókora önhittségre vall. Mint ha nem élnének emberek milliárdszámra filozófiai megfontolásokkal alátámasztott vélekedések nélkül! Márpedig ha élnek, akkor lehet így élni, és ha lehet így élni, akkor a filozófusoknak is sikerülhet. Pszichológiailag nem lehetetlen feladat megválni a filozófiai vélekedéseinktől. Hadd magyarázzam el, milyen típusú vélekedések felfüggesztését kívánja meg a szkeptikus érv (K2) konklúziója!

#### 2.2.2.1. „Zsigeri” és „nem zsigeri” vélekedések

Különbséget tehetünk a vélekedések két fajtája, a „zsigeri” és a „nem zsigeri” vélekedések között. Az előbbin azokat a vélekedéseket értem, melyektől valaki *pszichológiailag képtelen* megválni, utóbbin azokat, melyektől valaki *pszichológia-*

*ilag képes* megválni. (E megkülönböztetést amúgy egy újabb truizmusnak tekintem.) Természetesen a „zsigeri” és a „nem zsigeri” vélekedések megkülönböztetése egyénre szabott: hogy valaki miben hisz „zsigerileg” és miben nem, az számos kontingens tényezőn múlik. Kultúrán, történeti kontextuson, neveltetésen és még sorolhatnám.

Szerintem kultúrától, történeti kontextustól és neveltetés-től függetlenül minden ember „zsigerileg” hisz abban a propozícióban, hogy létezik elmefüggetlen külvilág, és a sajátján kívül léteznek más elmék is – még ha ezt a meggyőződésüket a legkülönbözőbb módokon fogalmaznák is meg, és a lehető legritkább esetben használnák is pontosan ezeket a szavakat. Sok propozícióban egyesek „zsigerileg” hisznek, mások „nem zsigerileg”, megint mások „nem zsigerileg” nem hisznek bennük, és vannak, akik „zsigerileg” nem hisznek bennük. Például egy matematikus „zsigerileg” hihet abban, hogy a matematikai igazságok a minden elmétől függetlenül létező fregei harmadik tartomány „lakói”, és ő felfedezi ezeket az igazságokat. Egy másik matematikus pedig „zsigerileg” hiheti, hogy efféle harmadik tartomány nem létezik. Vagy egy fizikus „zsigerileg” hihet benne, hogy minden létező fizikai természetű, és nincsenek nem fizikai természetű entitások. Egy másik viszont „zsigerileg” hiheti, hogy ez nem igaz, mert „zsigerileg” hisz Isten létezésében, és „zsigerileg” úgy gondolja, hogy Isten nem fizikai dolog.

A felsorolt propozíciók mindegyikében lehet „zsigerileg” hinni – és kizárólag filozófiailag lehet őket igazolni. Mármost (és ez a legfontosabb!): a szkeptikus érv (K2) konklúziója *nem várja el tőlünk egyetlen „zsigeri” vélekedésünk felfüggesztését sem*. Ez abszurd is volna, hiszen az érv így pszichológiailag lehetetlent kívánna. Vagyis annak ellenére, hogy ezeket a propozíciókat csak filozófiailag lehet igazolni, és annak ellenére, hogy a szkeptikus szerint ezek egyikének az igazságában sem hihetünk normatív értelemben, a szkeptikus szerint valamenyiben lehet és szabad hinnünk – pszichológiai értelemben.

Elmagyarázom. Vizsgáljuk meg azokat a proposíciókat, melyeket csak filozófiaiilag lehet igazolni! A szkeptikusnak három esetet kell mérlegelnie. (1)  $S$  „zsigerileg” hisz  $p$  igazságában, de  $S$ -nek nincsen filozófiai érve (filozófiai igazolása)  $p$  igazsága mellett. (2)  $S$  „zsigerileg” hisz  $p$  igazságában, és  $S$ -nek van valamilyen filozófiai érve (filozófiai igazolása)  $p$  igazsága mellett. (3)  $S$  „zsigerileg” nem hisz  $p$  igazságában, de „nem zsigerileg” hisz benne, mivel van valamilyen filozófiai érve (filozófiai igazolása)  $p$  mellett.

Azzal az esettel nem foglalkozom (nem logikai alapon zárom ki, hanem roppant életszerűtlensége okán), hogy  $S$  pusztán azért hisz „zsigerileg”  $p$  igazságában, mert  $p$  igazsága mellett van valamilyen filozófiai érve. Nem tudom elképzelni, hogy például  $S$  „zsigerileg” higgyen ama proposíció igazságában, hogy „minden kategoriális tulajdonság valójában diszpozicionális”, vagy hogy „a negatív okozás is genuin okozás”. Vagyis nem tudom elképzelni, hogy  $S$  eredetileg ne higgyen „zsigerileg”  $p$  igazságában, aztán bizonyos filozófiai megfontolások miatt (és *tényleg csakis azok miatt*) „zsigerileg” kezdjen hinni  $p$  igazságában.

Gondoljuk át, mi történik a fenti (1) esetben! Tegyük fel, hogy  $S$  „zsigerileg” hisz abban a proposícióban, hogy létezik elmefüggetlen külvilág, és hogy a matematikusok hasonló értelemben fedezik fel a matematikai igazságokat, mint ahogyan Cavendish fedezte fel a hidrogént, de nem tud filozófiai érveket felhozni e proposíciók mellett. A helyzet teljesen egyértelmű. A szkeptikus szerint  $S$  egyik proposíció igazságában sem hihet normatív értelemben (ez a lehetőség fel sem merül), ám mindkettő igazságában hihet pszichológiai értelemben. Vélekedéseit tehát nem kell felfüggesztenie – mivel ezek filozófiai tartalmúak ugyan, de „zsigeriek”.

Mit mondhatunk a (2) esetről? Tegyük fel, hogy  $S$  (mondjuk Putnam) „zsigerileg” hisz annak a proposíciónak az igazságában, hogy létezik elmefüggetlen külvilág, és filozófiai érvei

is vannak e proposíció igazsága mellett. A szkeptikus szerint a helyzet *nem különbözik* az előzőtől: Putnam normatív értelemben nem hiheti, hogy a „létezik elmefüggetlen külvilág” proposíció igaz, de pszichológiai értelemben véve komolyan és őszintén hiheti (mivel „zsigeri” vélekedésről van szó).

A szkeptikus tehát irrelevánsnak tartja, hogy Putnamnak van-e filozófiai érve amellett, hogy létezik elmefüggetlen külvilág. Mégpedig azért, mert filozófiai érvről lévén szó – mint látuk – rossz és megbízhatatlan módszereken alapuló igazolással van dolgunk, és egy ilyen igazolás sem nyom többet a latban, mint az igazolás hiánya. A szkeptikus szerint Putnam nincs episztemikus fölényben azokkal az embermilliárdokkal szemben, akik – hozzá hasonlóan – „zsigerileg” hisznek az elmefüggetlen külvilág létezésében, de nem tudják filozófiai érvekkel alátámasztani ezt az (amúgy csak filozófiailag igazolható) vélekedésüket.

És mi a helyzet a (3) esetben? Tegyük fel, hogy *S* csakis valamilyen filozófiai megfontolás miatt hisz *p*-ben (természetesen „nem zsigerileg”). Mondjuk abban a proposícióban, hogy minden kategoriális tulajdonság valójában diszpozicionális. A szkeptikus ebben az esetben azt állítja: mivel *S* csak azért hisz pszichológiai értelemben *p*-ben, mert van valamilyen filozófiai igazolása *p* mellett, úgy *S*-nek nem csupán normatív értelemben kell felfüggesztenie a *p* igazságába vetett hitét, hanem *pszichológiai értelemben is*. *Nota bene*: a szkeptikus ebben az esetben sem követel pszichológiai lehetetlenséget. A pusztán filozófiai megfontolások révén megszerzett vélekedések bizonyosan „nem zsigeriek”, ennél fogva az ítéletfelfüggesztésnek nincs pszichológiai akadálya.

Persze egy pillanatra sem állítom, hogy mivel pszichológiailag nem lehetetlen, ezért pszichológiailag könnyű feladat felfüggeszteni a filozófiai vélekedéseinket. Ha egy filozófus épp valamilyen fontos filozófiai konferenciára készül, filozófiai tanulmányt ír, vagy éppen érveket gyárt a számára kedves filo-

zói álláspont mellett, ráadásul már rengetet energiát ölt bele a kérdéses filozófiai probléma megoldásába, egy-egy nagy halott filozófus gondolatainak rekonstrukciójába, akkor nincs mit csodálkozni rajta, hogy vonakodik szélnek eresztetni fáradságosan kiizzadt filozófiai vélekedéseit.

A szkeptikus mégis ezt várja el. Amilyen toleráns a „zsigeri” vélekedésekkel szemben, annyira szigorú a „nem zsigeri” filozófiai vélekedésekkel. Szemében a filozófusok ragaszkodása „nem zsigeri” filozófiai vélekedéseikhez ahhoz hasonló szarféltés, mint amikor egyes személyek – komoly jellemhibáról tanúskodva – ódzkodnak a „delete” billentyű használatától, vagyis attól, hogy akárcsak egyetlen rossz mondatot kihúzzanak nagy műgonddal megírt tanulmányukból.

#### 2.2.2.2. Vallási tapasztalaton alapuló vélekedések

Az ítéletfelfüggesztés követelménye nem csak a „zsigeri” (és részben minden bizonnyal az evolúció által belénk plántált) vélekedéseinket hagyja érintetlenül. Tegyük fel: ahogy sokan mások, Ágnes is bizonyos benne, hogy vallási tapasztalatokat élt át (megjelent előtte Isten és szólt hozzá), és e tapasztalataira alapozva komolyan és őszintén hinni kezd Isten létezésében. Mármost a szkeptikus nem várja el Ágnestől, hogy felfüggeszse a vélekedését, mivel ez a vélekedés *nem* filozófiai megfontolásból ered, hanem tapasztalatból: a személyes találkozástól Istennel.

A szkeptikus nem azt állítja, hogy vallási tapasztalatai (vagy vélt vallási tapasztalatai) fényében Ágnes normatív értelemben véve hihet Isten létezésében. Ennek ugyanis kizárólag akkor lenne alapja, ha Ágnes konkluzív filozófiai érvekkel igazolni tudná, hogy vallási tapasztalatai veridikusak, és nem hallucinációból származnak. (Nem elég, ha annyit mond, hogy nem volt begombázva, meg hogy az efféle vallási tapasztalatok rendszerek nála, és még tudomása szerint az életében egyszer sem



fordult elő, hogy hallucinált volna.) Ágnes azonban bizonyosan nem képes konkluzív filozófiai érvekkel igazolni az állítását. De ahogy a filozófusok pszichológiai értelemben hihetnek az elmfüggetlen külvilág létezésében, ugyanúgy Ágnes is pszichológiai értelemben hihet abban a proposícióban, hogy létezik Isten. A szkeptikus érv konklúziója nem követeli meg tőle, hogy felfüggeszse ezt a vélekedését.

Egyetlen dolgot nem mondhat még a legelvakultabb ateista sem. Azt, hogy míg a filozófusok pszichológiai értelemben hihetnek az elmfüggetlen külvilág létezésében, bár nincsenek konkluzív érvek mellett, hogy nem tartálybeli agyak, addig Ágnes még pszichológiai értelemben *sem* hihet Isten létezésében, mert nincsenek konkluzív filozófiai érvei mellett, hogy a vallási tapasztalatai veridikusak, és nem hallucinációból származnak. Az ateista sem alkalmazhat kettős mércét.

A szkeptikus számára az a legfontosabb, hogy a vélekedések kialakításában és igazolásban ne szerepeljenek filozófiai megfontolások. Ha ez teljesül, mindenki pszichológiai értelemben komolyan és őszintén hihet abban, amiben hisz – nem kell felfüggesztenie a vélekedéseit.

### 2.2.2.3. Morális vélekedések

Még azoktól is, akik nem idegenkednek a szkepticizmustól és az ítéletfelfüggesztéstől, gyakran hallom a következő aggályt:

Az olyan filozófiai kérdések esetében, mint hogy az események strukturált partikulárék-e, léteznek-e szétszórt tárgyak, van-e okunk elkötelezni magunkat az absztrakt artefaktumok létezése mellett, vékonyknak kell-e a trópusokat tekinteni vagy vastagnak – szóval az ilyen kérdések esetében, hát Istenem, hajlandó vagyok felfüggeszteni a filozófiai vélekedéseimet. Ezeknek a kérdéseknek nincsen egzisztenciális tétje. A hétköznapi életben azonban gyakran előfordul, hogy fontos, emberi

sorsokat érintő morális dilemma előtt állok és döntenem kell. Mármost szeretnék morálisan helyes döntéseket hozni, ezért egyszerűen nem tehetem meg, hogy felfüggeszsem a morális vélekedéseimet. Sőt, erkölcsileg helytelen volna ezzel kísérletezni.

A helyzet hasonló, mint az elmefüggetlen világ létezésébe vett hitünk esetében. Ahogyan a szkeptikus nem várja el, hogy a filozófusok felfüggeszék a „zsigeri” vélekedéseiket, ugyanúgy azt sem várja el, hogy a morális vélekedéseiket felfüggeszék (már ha ezek „zsigeriek”), és ennek következtében döntésképtelenné váljanak. Csupán azt várja el, hogy a *kizárólag filozófiai megfontolások alapján kialakított* morális vélekedéseiket függeszék fel. A szkeptikus a következő tanácsot adja nehéz döntések esetére. Amikor fontos morális döntés előtt állsz, ne a morálfilozófiai elméleteket hívd segítségül, és egyáltalán ne kezdj filozófiai megfontolásokat mérlegelni! Azért ne tedd ezt, mert a filozófia (a morálfilozófiát is beleértve) olyan episztemikus vállalkozás, mely rossz és megbízhatatlan igazságkereső módszerekkel dolgozik, következésképpen amikor (morál)filozófiai eszközök segítségével értékeled a lehetséges döntésedet (tudniillik hogy morálisan helyes-e vagy helytelen meghozni a kérdéses döntést), akkor az értékelés rossz és megbízhatatlan módját választod!

De nemcsak erről van szó. Hanem arról is: kifejezetten *rosszabb* megoldás, ha döntéseid előtt morálfilozófiai elméleteket hívsz segítségül, mintha szkeptikusként viszonyulnál ezekhez az elméletekhez.

Vegyük a Sartre által elemzett morális dilemmát (lásd Sartre 1947/2007)! Egy fiatalembernek el kell döntenie, hogy a súlyosan beteg anyját gondozza, vagy inkább harcba indul a nácik ellen. A szkeptikus szerint semmit sem segítene, ha a fiatalember a filozófiához fordulna tanácsért. Ha történetesen egy deontikus etikus kerülne az útjába, valószínűleg ezt hallaná to-

le: „maradj otthon, és ápolj az anyádat! Anyáddal (mint közeli rokonoddal) szemben különleges morális kötelességeid vannak. Továbbá a harctéri események lefolyása nem csak rajtad múlik. Nem gyakorolsz felettük kontrollt (szemben a morális kötelességed teljesítésével!); még az is lehetséges, hogy öt másodperccel az első bevetésed kezdete után, mielőtt elsüthetnéd a puskádat, halálos lövést kapsz!” Ha pedig a fiatalember történetesen egy konzekvencialistával találkozna, valószínűleg ezt a tanácsot kapná: „menj csak el harcolni! Ez a tevékenységed több jóval kecsegtet, mint az egy szem anyád ápolása, fürdetése, vigasztalása, istápolása és az éjjeliedény rendszeres cserélgetése. Ha sok náciit megölsz, akkor a magad módján hozzájárulsz a náci rezsim bukásához, ami összehasonlíthatatlanul nagyobb jó, mint az anyád kényelme és lelki nyugalma. Hiába érez boldogságot, hogy a fiacskája körülötte sündörög”.

Ezzel nem azt akarom mondani, amit Sartre (tudniillik, hogy az ember szabadságra van kárhoytatva, és mindenki mindenért felelős), hanem azt, hogy a filozófiai elméletek – ezen belül is a morális kötelességről szóló etikai elméletek – hasznavehetetlenek, amikor valóban dönteni kell. A filozófiában disszenszus uralkodik a morálisan helyes cselekedetek természetével kapcsolatban: az egyik etikai elmélet más cselekvést javasol, mint a másik. Vagyis ha előzőleg nincs meg benned valamilyen *nem* filozófiai megfontoláson alapuló (jó esetben: „zsigeri”) hajlandóság a döntésre, akkor a különböző (egymással összegeyztetethetetlen tanácsokkal szolgáló) morálfilozófiai elméletekhez fordulva döntésképtelenné válsz.

Egyszóval a morális dilemmák esetében az a legcélravezetőbb, ha szkeptikus vagy, és nem próbálsz különböző filozófiai megfontolások alapján döntést hozni. Gondolj csak bele! Ha mérlegelni kezdenéd, hogy adott esetben Kant vagy Mill útmutatása alapján cselekszel-e morálisan helyesen, kizárólag akkor szánhatnád el magad bármire, ha filozófiai érvekkel „cáfolni tudnád” valamelyik álláspontot. Ennél még az is

jobb volna, ha Sartre fiatalembere feldobna egy érmét, mondván: „ha fej, anyámat ápolom, ha írás, harcolni megyek” – és amikor az érme elnyugszik az asztal lapján, azon nyomban megvizsgálná az introspekciója segítségével, *örül-e* az eredménynek. Ha igen, elfogadná az érme „döntését” – ha nem, a másikat választaná.

### 2.3. Csúnya vég

Láttuk, az egyik legkomolyabb aggály a szkepticizmussal szemben, hogy elfogadása pszichológiailag lehetetlent (vagy legalábbis nagyon nehezen teljesíthetőt) kíván tőlünk. Szintén láttuk, hogy az aggály nem megalapozott. Az ítéletfelfüggesztés sem a „zsigeri”, sem a vallásos tapasztalaton alapuló vélekedéseinket nem érinti, és nem jár azzal a következménnyel, hogy a morális dilemmáink megoldása során döntésképtelenné válunk.

A szkeptikusnak kizárólag a vélekedések *eredete* számít. *Nem vitatja*, hogy az evolúció által belénk vésett (vagy esetleg az Isten tapasztalatából származó) vélekedéseink *megbízhatók lehetnek* – még ha filozófiailag nem tudjuk is igazolni őket. Csak azt állítja, de azt határozottan: a *kizárólag* filozófiai érvekkel és megfontolásokkal alátámasztott vélekedések biztosan megbízhatatlanok. Magyarán: a szkeptikusnak kizárólag a filozófiai megismeréssel van baja. Egyedül a filozófiai érvekkel alátámasztott vélekedéseinkről állítja, hogy fel kell függesztenünk őket.

Elképzelem, hogy egy filozófus, aki rendkívüli intellektuális energiákat ölt a kutatásaiba, éveken át lelkiismeretesen követte a vonatkozó szakirodalom legújabb fejleményeit, meglehetősen bonyolult és technikai részletekben gazdag gondolatmeneteket állított elő, leheletfinom fogalmi megkülönböztetése-

ket tett, egyszer csak szembetalálja magát a szkeptikus érvel. Amely a legkevésbé sem szofisztikált, mondhatni banális és primitív; ráadásul semmi olyasmit nem tartalmaz, amit a filozófus eddig ne tudott volna. Elszomorodik. Persze nyilván megfogalmazhat néhány kósza ellenvetést (például, hogy a filozófia korábbi episztemikus sikertelenségéből senkinek nincs joga a jövőbeli sikertelenségére következtetni), de – tételezzük fel – a lelke mélyén érzi, hogy az érv célba talál.

Elismerem, hogy ez a filozófus joggal úgy érezheti: az egész helyzet méltánytalan és *unfair*. Mint ahogyan az évtizedeken át tanuló, testüket trenírozó és elméjüket pallérozó, választott hölgyeikhez szerelmes költeményeket író középkori lovagok is méltánytalanok és *unfair*nek érezhették, hogy az egyszeri analfabéta parasztfiú néhány perces gyakorlás után sorra agyon lötte őket a számszeríjával. A művelt világtól elzárt, sem lovagi erényekkel, sem kiemelkedő képességekkel nem rendelkező parasztfiú *külső* személy, győzelme talán valóban méltatlan győzelem – és talán épp ilyen győzelmet arat a filozófia felett az elfogulatlan *külső* szemlélő a szkeptikus érv révén. De értsük meg a lényegét! Hiába hivatkozunk arra, hogy méltánytalan és *unfair* megoldás az elfogulatlan *külső* szemlélő nézőpontjából megfogalmazott szkeptikus érv segítségével győzelmet aratni a filozófia felett, ez éppúgy nem menti meg a filozófiát mint episztemikus vállalkozást, és nem igazolja annak episztemikus sikerét, mint ahogyan a lovag sem támad fel a mellvértjét átszakító és a belső szerveket (májat, tüdőt, lépét) széttroncsoló, rozsdás és ormótlan nyílhegy becsapódása után csupán azért, mert méltánytalanság érte, és mert (belső nézőpontból nézve) nem *fair* módon terítették le.

Elismerem, hogy e képzeletbeli filozófus joggal gondolhatná: „ha valaki képes megmutatni, hogy a filozófiai vélekedéseimet fel kell függesztenem, akkor legyen az érve esztétikus, elegáns, szofisztikált és szellemes. Vagyis ha veszni kell, hát vesszünk szépen, hősökhez méltón!” A fenti szkeptikus érv (és annak

bármilyen változata) egyik tulajdonsággal sem rendelkezik. Amikor a filozófia nevet viselő 2500 éves episztemikus vállalkozás sikertelenségéről lehull a lepel, nyoma sincs eleganciának vagy szellemességnek – a vég valójában csak csúnya lehet.

### 3. Episztemikus vakság és episztemikus skizofrénia

Tegyük fel, hogy pályaválasztási tanácsadóként dolgozol. A feladatod abban áll, hogy minden betérő érdeklődőnek segíts, hogy a képességeinek leginkább megfelelő szakmát válassza. Képzeld el, hogy egy szép napon besétál az irodádba egy kiváló intellektuális képességekkel, fejlett problémamegoldó készséggel rendelkező fiatalember, aki remek tanulmányi eredményekkel büszkélkedhet, és aki előtt – mint azonnal átlátod – szinte valamennyi tudományos pálya nyitva áll. Mármost az illető azt szeretné megtudni tőled, hogy mely tudományterületen kamatoztathatná leginkább a csillogó képességeit; kiköti azonban, hogy kizárólag olyan tudományok jöhetnek számításba, melyek művelése révén jól megalapozott igazságok ismeretére tehet szert. Hogy tudósként nyugodt szívvel hihessen az általa kifejezett propozíciók igazságában.

Kérdem én, vajon ajánlanád-e a fiatalembernek a filozófiát? Ha nem hamisítod meg e kis gondolatkísérlet eredményét (amire olykor bizony hajlamosak a filozófusok), azt kell feltenned: „*nem* ajánlanám”. Sőt, morális kötelességed volna lebeszélni az ifjút a szándékáról. Valami ilyesmit kellene mondanod neki: „sajnos a filozófia *par excellence* olyan intellek-

tuális tevékenység, olyan episztemikus vállalkozás, mely nem kecsegtet kétségbevonhatatlan igazságokkal, még csak konszenzuálisan elfogadott igazságokkal sem. Minden filozófiai probléma kapcsán disszensus uralkodik a filozófusok körében, és a disszensus ténye világosan mutatja: a filozófia módszerei nem alkalmasak arra, hogy jól megalapozott igazságokat fogalmazzunk meg.” Vagyis pályaválasztási tanácsadóként a fiatalembert más episztemikus vállalkozások felé kellene terelned. S ezzel legalábbis implicite elfogadnád az előző részben előadott szkeptikus érv konklúzióját.

Egy dolog azonban kisebb-nagyobb mérlegelés után konkluzívnak elfogadni a szkeptikus érvet, és más dolog *megbizonyosodni* arról, hogy a szkeptikus álláspont *a helyes*. A szkeptikus érv csak ugródeszka ahhoz, hogy telivér szkeptikussá válj. Ehhez az kell, hogy saját filozófiai tevékenységedre (arra, ahogyan filozófiai megfontolások alapján állást foglalsz az egyes kérdésekben) *külső perspektívából* tudj tekinteni. Egyszóval: úgy válhatsz ízig-vérig szkeptikussá, ha képes vagy *interiorizálni a külső nézőpontot* – azaz ha *önreflexiót* végzel. Egyedül az önreflexiód révén tárulhat fel előtted a filozófiai megismerés episztemikus esendősége, és egyedül az önreflexiód segíthet hozzá, hogy – episztemikus esendőségedre ráeszmélve – viszonylagos kognitív békében válj meg a filozófiai vélekedéseidtől.

Csakhogy az önreflexió útja rögös, és csapdákkal van kikövezve. Ha arra gondolok, hogy a filozófusok hogyan számolnak el magukban azzal a ténnyel, hogy más filozófusok az övékével összeegyeztethetetlen filozófiai álláspontot képviselnek – az eredmény katasztrofális és kiábrándító. A filozófiában igencsak elhanyagolják az önreflexió gyakorlását, ezért számos filozófus a saját álláspontját – teljes természetességgel – episztemikusan kitüntetettnek tekinti. Más filozófusok képesek ugyan az önreflexióra, felismerik, hogy filozófiai álláspontjuk nem élvez kitüntetett episztemikus státust, ennek ellenére nem tudnak

megválni a meggyőződéseiktől, és inkább visszabújnak a barlangjukba – az önreflexió hiányának nyugalmas és kényelmes sötéttségébe. Először e két elhibázott attitűdöt fogom részletesen megvizsgálni, hogy a hibákból okulva bátran összefoglalhassam, hogyan működik a valóban elvégzett és félúton nem megrekedő filozófiai önreflexió, valamint milyen belátásokhoz vezethet el.

### 3.1. Episztemikus vakság

#### 3.1.1. Párbeszéd a filozófussal, aki az álláspontját episztemikusan kitüntetettnek tartja

Képzeld el Szofi dialógusát egy elismert filozófussal, aki tanulmányait a legjobb helyeken publikálja (és akit a játék kedvéért Philonusznak fogok nevezni):

*Szofi:* „Milyen filozófiai álláspontot képviselsz?”

*Philonusz:* „A lehetséges világok metafizikai státusának a problémája a szakterületem. Aktualista, pontosabban ersatz-realista vagyok. Azt állítom: egyetlen világ van, amely konkrét partikulárékat (fizikai tárgyakat és fizikai eseményeket) tartalmaz: az aktuális világ. Az a világ, amelyben élünk. A világunkban azonban a konkrét partikulárek mellett absztrakt entitások is léteznek: ezek azt reprezentálják, hogy a világunk milyen lehetne. A lehetséges világokat tehát absztrakt létezőknek tekintem.”

*Szofi:* „És mit kezdesz azzal a helyzettel, hogy a filozófiai érvekkel jól alátámasztott álláspontod (tudnillik hogy a lehetséges világok absztrakt entitások) csupán egy a sok-sok rivális filozófiai álláspont közül? A többi elmélet logikailag összeegyeztethetetlen az ersatz-realizmussal, viszont szín-



tén jól alá van támasztva filozófiai érvekkel. Szerinted ennek fényében nem kellene visszavenned a magabiztosságodból? Egyáltalán mindez hogyan érinti a filozófiai vélekedésed episztemikus státusát?”

*Philonusz:* „Nem értem, miért kellene zavartatnom magamat ettől a ténytől. Episztemikusan kitüntetett helyzetben vagyok. Másokkal ellentétben közvetlenül hozzáférék a valóság természetes illesztéseihez.”

*Szofi:* „Ezt hogyan érted?”

*Philonusz:* „Megvilágítom egy párhuzammal. Gondolj arra, hogy te – mint minden ember – episztemikusan kitüntetett helyzetben vagy a saját tudatos tapasztalataid vonatkozásában. Privilegizált hozzáférése van a tapasztalataidhoz. No, látod, nekem is privilegizált hozzáférésem van a valóság ontológiai szerkezetéhez. Az álláspontom mellett felhozott érveim pontosan illeszkednek a valóság ontológiai domborzatához.”

*Szofi:* „De azon felül, hogy az állítólagos episztemikus kitüntetettségedre hivatkozol, fel tudsz hozni akár csak egyetlen független érvet amellelt, hogy nincs okod nyugtalankodni a többiek filozófiai nézetei miatt?”

*Philonusz:* „Mi az hogy, nagyon is! Amikor el kell döntenem, hogy normatív értelemben hihetek-e a lehetséges helyzeteket reprezentáló absztrakt entitások létezésében, akkor kizárólag azokat a problémákat kell figyelembe vennem, amelyek *inherensen kapcsolódnak* ehhez a kérdéshez. Vagyis kizárólag abban az esetben volna indokolt felfüggesztenem az álláspontomat, vagy – ahogy te fogalmaztál – visszavennem a magabiztosságomból, ha valamilyen megoldhatatlannak tűnő belső nehézséget fedeznék fel az elméletemben”.

*Szofi:* „Például?”

*Philonusz:* „Ha nem tudnék válaszolni arra a kérdésre, hogy mi tünteti ki az aktuális világot a számtalan nem aktualizált lehetséges világ közül. Vagy ha nem volnék képes megma-

gyarázni a világokon átívelő azonosság fogalmát. Vagy ha – elköteleződvén az absztrakt entitások létezése mellett – nem volna válaszom arra a kérdésre, hogy mi, térben és időben létező személyek (konkrét partikulárek) hogyan férhetünk hozzá ezekhez a téren és időn kívüli (absztrakt) entitásokhoz. Ismétlem, csak akkor merülne fel racionális lehetőségként a filozófiai álláspontom felfüggesztése, ha nem tudnék megnyugtatóan felelni a témához inherensen kapcsolódó kérdésekre. Az a belátás azonban, hogy mások az enyémmel összeegyeztethetetlen filozófiai állásponton vannak, evidensen nem tartozik ezek közé. Ennek az égvilágon semmi köze a kérdéses elméletemhez – sem pro, sem kontra.”

*Szofi:* „De hogy lehet, hogy cseppet sem bizonytalanít el a felismerés, hogy vannak rivális elméletek, amelyeket szintén okos filozófusok dolgoztak ki?”

*Philonusz:* „Az volna furcsa, ha elbizonytalanítana. Gondolj csak bele! Képzeld el, hogy minden egyes filozófus, aki más állásponton van, mint én, egy kozmikus véletlen folytán egyik napról a másikra elhalálozna, és így az álláspontommal logikailag összeegyeztethetetlen elméletek egyikét sem képviselné többé senki! Egyszóval: egytől egyig eltűnnének az élők sorából a modális deflacionizmus, a modális fikcionalizmus, a robusztus modális realizmus, a modális kombinatorizmus és a modális dimenzionalizmus képviselői. Ha mindez megtörténne, vajon nem volna-e abszurd így okoskodnom: »amíg éltek filozófusok, akik más (az enyémmel összeegyeztethetetlen) állásponton voltak, addig nem hittem teljes bizonyossággal a saját filozófiai vélekedéseimben, de abban a pillanatban, hogy az utolsó vitapartnerem is kilehelte a lelkét, máris jogosan hihetek«. Szofi, az okoskodás abszurditása jól mutatja: semmi okom visszafogottabbnak vagy szerényebbnek lennem. A nézetkülönbségek váratlan megszűnésének az égvilágon semmi köze a lehetséges világok ontológiai státusának a problémájához

és az ersatzrealizmus mellett felhozott filozófiai érveimhez. Magyarán szólva: a vélekedésem episztemikus státusa nem függhet attól, hogy mások osztják-e vagy sem az én álláspontomat; ahogy attól sem, hogy egyáltalán léteznek-e más filozófiai álláspontok is az enyémen kívül. Egyes egyedül az számít, hogy mennyire erős érvekkel támasztom alá a filozófiai vélekedésemet, küzd-e az elméletem belső nehézségekkel, van-e magyarázóereje, stb. Mivel a nézetkülönbségre apelláló megfontolás nem tartozik ezek közé, értelemszerűen nem kell figyelembe vennem.”

*Szofi:* „Azt hiszem, értem az érvedet. Már csak egyetlen kérdésemre felelj! Vajon honnan veszed, hogy *épp a te* álláspontod élvez episztemikus kitüntetettséget? Hogyan tudod alátámasztani, hogy *épp a te* álláspontod találja el a valóság természetes illesztéseit, és mindenki más álláspontja félre-reprezentálja? Ha *te* megteheted, hogy episztemikusan kitüntetettnek tekintsd az elméletedet, akkor meg kell engedned, hogy minden más álláspont hívei is ezt tegyék.”

*Philonusz:* „Persze, hogy mindenki magának vindikálná az episztemikus kitüntetettséget! Csakhogy egyedül én tehetem *jogosan*. Ugyanis az én érveim a legerősebbek, az én álláspontomnak van a legnagyobb magyarázóereje, és védhetetlen ellenvetéseket tudok felhozni a rivális elméletekkel szemben. Akik mást gondolnak, mint én, azok nem értették meg az álláspontom mellett szóló érveket. Hiába mutattam rá az érveléseik hibáira, nem ismerték fel a tévedéseiket. Nem az én felelősségem, hogy nem látják be érveim konkluzív voltát, mint ahogy az sem, hogy nem veszik észre érveléseik buktatóit. Egyszóval: *tudom*, hogy igazam van.”

Kétlem, hogy egy átlagos filozófus hajlandó lenne ilyen leplezetlen nyíltsággal fogalmazni. Ennek ellenére azt hiszem: a filozófusok nagy része a lelke mélyén hasonlóképp vélekedik, mint Philonusz. Nincs mit csodálkozni ezen. Sok filozófus ha-

tározottan úgy gondolja, hogy birtokában van a filozófiai igazságnak, és konkluzív érveket dolgozott ki az álláspontja mellett. Ehhez viszont értelemszerűen azt kell gondolnia, mint amit Philonusz gondol – hogy az ő álláspontja episztemikus kitüntetettséget élvez. Mert helyesen reprezentálja a valóság szerkezetét. Mert az érvei letapogatják a valóság ontológiai domborzatát. Már-már oximoron volna azt mondani: „konkluzív érveim vannak a filozófiai álláspontom mellett, és a filozófiai álláspontom episztemikusan nem kitüntetett”. Egyszóval: az episztemikus kitüntetettség tudata nélkül *nem megy*. Hisz milyen alapon hihetnéd akkor, hogy a te filozófiai álláspontod a helyes, nem pedig valaki másé?

### 3.1.2. A párbeszéd tanulsága

A szerénytelen retorikától eltekintve vajon van-e bármi probléma Philonusz állításaival? Némelyek talán úgy gondolják: az égvilágon semmi. Philonusznak erős érvei vannak az erszterrealizmus mellett és a rivális elméletek ellen, *továbbá* világosan elmagyarázta, miért nem jelent számára problémát, hogy más filozófusok az ő elméletével összeegyeztethetetlen nézeteket képviselnek – és hát ez utóbbi ténynek valóban nincsen semmi köze ahhoz, hogy Philonusz jó érveket hoz-e fel az erszterrealizmus mellett. Nicholas Rescher hasonló szellemben fogalmaz:

Nem lehet eléggé hangsúlyozni: az a metafizikai felismerés, hogy másfajta álláspontok is léteznek, mint a miénk, amelyeket ráadásul képviselni is lehet – habár a miénkétől eltérő nézőpontból vannak megfogalmazva –, nem ad okot arra, hogy valaki rugalmasan elszakadjon a saját filozófiai álláspontjától. (Rescher 1978, 249.)

Rescher sajátos terminológiájával:

A metafizikai pluralizmus semmiképpen sem mond ellent a filozófiai tantételek iránt tanúsított hűségnek. Orientációs pluralizmus a leíró metaszinten és orientációs monizmus a szubsztantív alapszinten – ezek tökéletes összhangban állnak egymással, *nincs összeütközés vagy ellentmondás közöttük.* (Rescher 1985, 267, kiemelés tőlem.)

De a többség feltehetőleg úgy gondolja: igenis van valami zavarba ejtő abban, amit Philonusz a saját filozófiai vélekedéseinek episztemikus státusáról mond – még akkor is, ha eltekin-tünk a szerénytelen retorikától. Milyen alapon állítja a filozó-fus, hogy az álláspontja episztemikusan kitüntetett, és az érvei illeszkednek a valóság természetes illesztéseihez?

Philonusz tisztában van azzal a ténnyel, hogy más filozófu-sok az övével összeegyeztethetetlen álláspontot képviselnek, és ők is filozófiai érvekkel alátámasztják az állításaikat. Hogyan lehetséges, hogy ennek ellenére továbbra is episztemikusan ki-tüntetettnek tekinti a saját álláspontját, és egyetlen pillanatra sem bizonytalanodik el?

Philonusz semmilyen független érvet nem tud felhozni amellet, hogy a sok filozófiai álláspont közül épp az ő állás-pontja élvezne episztemikus kitüntetettséget. Csak azt tudja szajkózni, hogy az érvei konkluzívak, legalábbis a legerőseb-bek a mezőnyben – és hogy egyszerűen *tudja*, hogy az állás-pontja igaz. Hogyan lehetséges, hogy nem ismeri fel: így nem lehet alátámasztani egy álláspont episztemikus kitüntetettsé-gét? Miért nem bizonytalanodik el?

Kivel értsünk egyet? Azzal, aki – mint Rescher – azt állítja: Philonusznak nem kell gondot csinálnia belőle, hogy léteznek más filozófiai álláspontok is, és minden további nélkül kitart-hat amellet, hogy a saját álláspontja episztemikusan kitün-tetett? Vagy inkább azzal, aki azt állítja: Philonusznak vissza

kell vennie a magabiztosságából, és át kell értékelnie mindazt, amit a filozófiai álláspontjának episztemikus státusáról gondol?

A kérdés persze szónoki – *nyilván* az utóbbi állítással értek egyet. Egy valamire azonban ügyelnem kell. Ha eddig sikerült elkerülnöm, hogy filozófiai kérdésekben filozófiai érvekre hivatkozva foglaljak állást, most sem követhetem el ezt a hibát. Ezt a kérdést nem tekinthetem egy újabb,  $n+1$ . filozófiai problémának, és nem próbálhatom meg filozófiai érvekkel igazolni, hogy Philonusznak át kell értékelnie, amit filozófiai vélekedéseinek episztemikus státusáról gondol. A lehető legélesebben el kell határolnom magamat attól az újabban – a 2000-es évek elején – kiobbant, és azóta rendkívül intenzíven zajló filozófiai vitától, mely a nézetkülönbségek (azon belül is a filozófiai nézetkülönbségek) episztemológiája körül forog.

Nagyon leegyszerűsítve a következőről van szó. Két tábor áll szemben egymással. Az úgynevezett *konciliacionizmus* képviselői (lásd például: Feldman 2006; Elga 2007; Christensen 2007) abból indulnak ki, hogy a filozófiai problémák megoldására kidolgozott elméletek episztemikusan egyenrangúak egymással. Ebből arra következtetnek (érveiket nem fogom rekonstruálni), hogy a filozófiai viták során egyik fél sem tulajdoníthat episztemikus kitüntetettséget a saját álláspontjának – és ezért minden érintettnek fel kell függesztenie a meggyőződéseit, vagy legalábbis át kell értékelnie a saját elméletének episztemikus státusára vonatkozó nézeteit. A másik tábor (az úgynevezett *steadfast*-nézet) képviselői (lásd például Kelly 2005; Wedgwood 2010; Schafer 2015) ezzel szemben pontosan abból indulnak ki, mint amiből Philonusz. Episztemikus egyenrangúság ide, egyenlő súlyú nézetek oda, saját filozófiai meggyőződéseimnek igenis *extra súlya* van – azért, mert „én” mondom; azért, mert intuitíve belátom, hogy érveim premiszái igazak, és a következtetésem érvényes; azért, mert míg a saját filozófiai álláspontom melletti érveimhez közvetlenül hozzáférek, addig arról a tényről, hogy mások velem össze-

egyeztethetetlen filozófiai elképzeléseket vallanak, mindössze tanúbizonyságon alapuló evidenciáim vannak, stb. stb. stb. Mindezek a tényezők tehát nagyobb súllyal esnek latba, mint az a belátás, hogy az episztemikusan velem állítólag egyenrangú filozófusok más filozófiai állásponton vannak, mint én. Vagyis nem beszélhetünk egyenlő súlyú nézetekről, és így nem indokolt visszametszenem a filozófiai vélekedésem bizonyosságát.

Nem szólhatok hozzá filozófiai érvekkel a vitához, annak ellenére, hogy evidens módon a konciliacionistákkal rokon-szenvezem, és elfogadom például Feldman konklúzióját, mely szerint „a szkeptikus konklúzió racionális; szó sincs arról, hogy [...] valamelyik nézet valamilyen értelemben privilegizált lenne [...]” (Feldman 2006, 233).

Tartózkodásomnak több oka is van. Egyrészt nyilvánvalóan azonosulok a korábbi szkeptikus érv vonatkozó premisszájával: a filozófiai érvek rossz és megbízhatatlan igazságkereső módszereken alapulnak. Másrészt az öncáfolás hibájába esnék, ha filozófiai érvekkel próbálnám védeni a konciliacionista álláspontot. Ráadásul az öncáfolás különösen rút és kínos esetét produkálnám – nem is igazán értem, hogy a konciliacionisták miért nem észlelik ezt a problémát, vagy ha észlelik, miért nem kezdenek vele valamit. Ha ugyanis arra alapoznám a filozófiai vélekedések bizonyosságának visszametszése mellett szóló érveimet, hogy a filozófiai nézetkülönbségek esetében két vagy több episztemikusan egyenrangú filozófus, illetve két vagy több azonos súlyú nézet áll szemben egymással, és ebből ilyen vagy olyan módon arra következtetnék, hogy racionális döntés felfüggeszteni a filozófiai vélekedéseinket, akkor elfeledkeznék arról, hogy a konciliacionizmus és a *steadfast*-nézet is egyenlő súlyú nézetek – ennél fogva ha hű akarnék maradni az érvelés eredeti szelleméhez, akkor *fel kellene függesztenem* azt a vélekedésemet, hogy egyenlő súlyú nézetek esetén a filozófusoknak fel kell függeszteniük a filozófiai vélekedéseiket.

Visszatérve Philonuszhoz: úgy gondolom, van valami zavaró (nem is kicsit zavaró!) a filozófus magabiztosságában. Diagnózisom szerint Philonusz episztemikus attitűdje *az önreflexióra való teljes képtelenségről árulkodik*. Mármost, amikor az önreflexió hiányát (azaz egy tudatos mentális aktus megtételére való képtelenséget) rovom fel a kérdéses személynek, ez egészen bizonyosan *nem filozófiai érv* Philonusz *steadfast*-nézetével szemben. Vagyis szó sem lehet öncáfolatról.

Elmagyarázom részletesebben. Philonusz tisztában van vele, hogy léteznek más filozófusok, akik az ő álláspontjával összeegyeztethetetlen nézeteket képviselnek. Értelemszerűen azt is tudja, hogy vannak az övével összeegyeztethetetlen filozófiai álláspontok. Nyilván tudja, hiszen érvel ellenük. Egy valamire viszont képtelen – és kéretik most különösen figyelni a kurziválásra! Képtelen rá, hogy önreflexiója révén a saját álláspontját a versengő álláspontok sokaságában *mint pusztán az egyiket koncipiálja*. Arra, hogy álláspontját *pusztán az egyikként* lássa a sok közül.

Ha Philonusz képes volna az önreflexióra, akkor álláspontját úgy látná, mint ahogyan az elfogulatlan külső szemlélők látják. *Kívülről* nézve Philonusz álláspontja *valóban nem kitüntetett* – hiszen *de facto csak egyetlenegy* a sok közül. Vagyis ha Philonusz önreflexiója révén *kívülre tudna kerülni* a saját álláspontján, és *kívülről tudna* rápillantani a különböző álláspontokra, akkor a sajátját úgy perceptuálná, mint ami *egy a sok közül*, és ezzel *világossá válna számára*, hogy az álláspontja nem kitüntetett jelentőségű, és nem élvez privilegizált státust.

Ha Philonusz képes volna az önreflexióra, akkor az álláspontjáról „lekopnának” azok a jegyek, melyek alapján episztemikus kitüntetettséget vindikál az elméletének. Semmivé fozlana a jelentősége, hogy éppen az ő álláspontjáról van szó (mert hát miért is számít, hogy az *övé*); többé nem tekintené magától értetődőnek, hogy az ő érvei tapogattják le a valóság on-



tológiai domborzatát (mert hát milyen alapon is gondolhatná, hogy *pont az övéi?*). Az önreflexiónak köszönhetően Philonusz világosan látná, hogy – nem győzöm ismételni – álláspontja csak egy a sok közül, és nem élvez kitüntetettséget. Egy nem tökéletes analógiával élve: olyan ez, mint a már említett prezentizmus és eternalizmus vitája. Míg a prezentista ontológiai kitüntetettnek tartja a jelent, addig az eternalista csak egyetlen időnek a sok-sok létező idő közül. Hasonlóképpen, míg Philonusz nem önreflexív állapotában saját filozófiai álláspontját episztemikusan kitüntetettnek észleli, addig önreflexív állapotában – ha képes volna rá – csak egyetlen álláspontnak érezné a többi között.

Vedd észre: Philonusz *nem tud* róla, hogy képtelen az önreflexióra. Vaksága *rejtve van* előtte. Philonusz (sötét filozófiai barlangjában) egész pályáját végigcsinálhatja abban a tudatban, hogy az általa képviselt ersatz-realizmus episztemikusan kitüntetett filozófiai álláspont. Azt is mondhatnám: Philonusz *szerencsétlensége*, hogy megismerte a *steadfast*-nézet melletti érveket, és megnyugodhatott (mondván: nem kell zavartatnia magát attól a tényről, hogy léteznek rivális álláspontok) – ezek az érvek ugyanis valójában épp *útjában állnak* az elvégzendő önreflexiónak.

Tegyük fel, Szofi ezen a ponton könyörgőre fogná: „kedves Phil, az Isten szerelmére, próbálj meg már reflektálni saját magadra, legalább egyszer az életben! Ideje lenne tényleg megértened, hogy az álláspontod csupán egyetlen a sok közül – hidd el, kívülről nézve *valóban csak egyetlen* a sok közül.” Philonusz azonban így venné el a megjegyzés életét: „kedves Szofi, nem értem, miért vagy indulatos, és mit vársz tőlem; igenis reflektáltam a saját tevékenységemre, és pontosan tudom, hogy mások mást gondolnak a filozófiai kérdésekről, és hogy az álláspontjuk összeegyeztethetetlen az enyémmel”. Magyarán: Philonusz *nem értené*, miről beszél, és mit vár el tőle Szofi, ugyanis nem tud különbséget tenni aközött, hogy *értelmével belátja*: mások

más állásponton vannak, mint ő – és aközött, hogy önreflexiója révén *megtapasztalja*: az álláspontja csak egyetlen a sok közül.

Kis túlzással úgy is fogalmazhatnánk, hogy Philonusz vak. Nem figyelmetlen, mint amikor valaki egy sakkparti során véletlenül ütésben hagyja a vezérét. Nem is valamilyen logikai hibát követ el. Nem ignorálja az álláspontja ellen felhozott ellenérveket. És nem is egyszerűen önhitt karakter. Hanem egészen egyszerűen nem képes az önreflexióra. Pedig ennek révén feltárulhatna előtte a filozófiai álláspontjának valódi episztemikus státusa. Tudniillik, hogy filozófiai álláspontja nem élvez episztemikus kitüntetettséget.

Nem akarom túlmisztifikálni Philonusz (és a többi filozófus) episztemikus vakságát. Mégis fontos lenne megérteni, hogyan történhet meg, hogy miközben Philonusz képes a legapróbb hibát is észlelni ellenfelei érveiben, intellektuális *hardware*-e imponáló és irigylésre méltó, magabiztosan alkalmaz hajszálfinom megkülönböztetéseket, mindezen jelentős kognitív szkilljei ellenére mégis képtelen arra, amire a nálánál sokkal gyengébb *hardware*-rel rendelkezők minden további nélkül képesek: az önreflexióra?

Valamennyi külső szemlélő *pontosan felismeri* Philonusz vakságát. Azt, hogy a filozófus a legcsekélyebb értelemben sem képes az önreflexióra, és fogalma sincs róla, hogy mit hiányol Szofi. Philonusz episztemikus vaksága kívülről nézve *transzparens* – és e transzparens mivolta okán az elfogulatlan külső szemlélő számára már-már ijesztő! Philonusz elméje *elsötétedik*, mikor adekvát képet kellene alkotnia a filozófiai álláspontjának episztemikus státusáról. Szofi perspektívájából nézve Philonusz episztemikus vaksága fatális: a filozófus elől rejtve marad valami egészen nyilvánvaló – tudniillik: az önreflexióra való képtelensége. S még hátborzongatóbb, ha arra gondolok: te is épp olyan vagy, mint Philonusz. Egyes szám, harmadik személyű nézőpontból belátod ugyan Philonusz episztemikus vakságát (esetleg ki is neveted érte), de – egyes szám, első sze-

mélyű nézőpontból – *saját* episztemikus vakságod észrevétlen marad a számodra.

Ha valaki – Philonusszal ellentétben – képes elvégezni a Szofi által kért önreflexiót, akkor *konfliktust* fog tapasztalni a saját filozófiai álláspontjának episztemikus státusáról gondoltak és az önreflexióból származó belátása között. Ahogy Bob Plant fogalmaz:

[Ha feltennénk, hogy Philonusznak és Reschernek igaza van], akkor [...] a filozófusok nagyon különös helyzetben találnák magukat. Egyrészt megőriznék komoly (akár dogmatikus) elkötelezettségüket az elsődendő, tartalmas filozófiai álláspontjuk iránt. Azaz továbbra is az általuk elfogadott elméleteket, érvelési stratégiákat és módszereket tekintenék „a helyesnek”, vagy legalábbis messze jobbnak a többinél. Másrészt viszont ugyanazek a személyek – az elsődendő elköteleződéseiktől eltávolodva – felismernék, hogy ezek az elkötelezések semmivel sem igazolhatók inkább, mint az összes többi. Ha egyáltalán lehetséges lenne ilyen osztott nézőpontot felvenni, *ez egyértelműen valamiféle metafilozófiai őszintétlenséggel* járna együtt. Hiszen a filozófusnak a hétköznapi tevékenysége során *egészen konkrétan fel kellene függesztenie a tudását a valós helyzetéről – ami a metafilozófiai megközelítés szintjén* [az önreflexió során] *tárol fel előtte a maga teljességében*. Ha önreflexívebb pillanataikban a filozófusok valóban egyfajta metafilozófiai „mértékletességet” gyakorolnának, *hogyan lehetne elvárni tőlük*, hogy a hétköznapi filozófiai tevékenységük szintjére visszatérve zárójelek közé tegyék ezt az attitűdöt? (Plant 2012, 583–584, kiemelések tőlem.)

Egyetértek Planttel. A hétköznapi filozófiai gyakorlat és az önreflexióból származó metafilozófiai belátás között valóban konfliktus feszül, és Philonusz – episztemikus vaksága miatt – *még csak nem is észleli* ezt a konfliktust. Természete-

sen e konfliktus megléte *önmagában nem érv* a szkepticizmus mellett. Philonusz valami ilyesmit felelne (elhárító mechanizmusai azonnal működésbe lépnének): „miért is kellene efféle önreflexív bűvészmutatványokra pazarolnom az időmet, amikor tudom, hogy a filozófiai álláspontom episztemikusan kitüntetett?“. Nos igen, az önreflexió *nem kikényszeríthető*, és csak azok látják a konfliktust, akik – Philonusszal szemben – képesek az önreflexióra. Ahogy csak azok képesek szagokat észlelni, akik nem anozmiások.

Amikor szkeptikusként a valóban elvégzett önreflexió fontosságát hangsúlyozom – hiszen egyedül ez tárhatja fel, hogy filozófiai vélekedéseink episztemikusan nem kitüntetettek –, *kilépek az érvek* (és nemcsak a filozófiai érvek!) birodalmából. És az elhanyagolt episztemikus erények tartományába invitállok.

## 3.2. Episztemikus skizofrénia

### 3.2.1. Öszinte szembenézés

Vizsgáljuk meg most azt az esetet, amikor egy filozófus az önreflexió során ráeszmél arra, hogy nincsen episztemikusan kitüntetett helyzetben, ennek ellenére nem képes megválni a filozófiai vélekedéseitől. A kortárs filozófusok közül egyik legőszintebben Peter van Inwagen nézett szembe azzal, hogy nem tüntetheti ki episztemikus értelemben a saját álláspontját, ennek ellenére képtelen szélnek eresztani a meggyőződéseit. Hadd illusztráljam ezért – minden bántó szándék nélkül – az ő példájával az episztemikus skizofrénia jelenségét!

Hogyan hihetem [...], hogy a szabad akarat inkompatibilis a determinizmussal, hogy a nem-realizált lehetőségek nem fi-

zikai tárgyak, és hogy az emberi lények nem az időben és térben elnyúlt négydimenziós entitások, ha David Lewis, aki elképesztő intelligenciával, belátással és képességekkel bír, tagadja mindezt, miközben tökéletesen ismeri és érti az álláspontom mellett felhozott érveimet? (van Inwagen 1996, 138.)

Van Inwagen szerint „plauzibilis gondolat, hogy David és én ugyanazokkal az evidenciákkal dolgozunk [például] a szabad akarat kérdésében, és ezért szemlátomást két eset lehetséges: vagy azt kell állítani, hogy mindketten racionálisan járunk el, vagy azt, hogy egyikünk sem” (van Inwagen 2010, 27). Mármost az első út – úgy tűnik – nem járható: nem állíthatják mindketten, hogy a saját álláspontjuk episztemikusan kitüntetett lenne. Miért nem?

Az az álláspont, hogy mindketten racionálisan járunk el [...] nehezen védhető. Ha abból indulok ki, hogy mindketten racionálisan járunk el, felemlék előttem W. K. Clifford szelleme, és már hallom is a suttogását: „[...] Ha mindketten racionálisan jártok el, ám ugyanazon evidenciák alapján mégis egymásnak ellentmondó proposíciókat fogadtok el, akkor *te* olyasfajta bizonyítékok alapján fogadod el a kérdéses proposíciót (az inkompatibilizmusról szólót), mely pontosan ugyanúgy alátámasztja az inkompatibilizmust, mint a kompatibilizmust. (Hiszen ha nem így lenne, *maga Lewis* is úgy gondolná, hogy az inkompatibilizmus a helyes álláspont, és nem lenne racionális eljárás kitarania a kompatibilizmus mellett.) Igen ám, de az emberi lélekben lakozó késztetések közül, amelyek proposíciók elfogadására sarkallnak bennünket, egyedül a releváns evidenciára alapozott racionális okoskodás *követi le az igazságot*. A tapasztalat és a józan ész is egyaránt erről tanúskodik. Ha viszont egy proposíciót valamiféle belső nyomás vagy (ha mondhatok ilyet) valamiféle »elhinni akarás« hatására hagysz jóvá, amely nem követi nyomon az igazságot, akkor a propozicionális jó-

vághagyásodat *nem azon dolgok természete vezérli, amelyekről az adott propozíciók szólnak.*” (van Inwagen 2010, 28, kiemelések tőlem.)

Hogyan ébreszt kételyt van Inwagenben Clifford titokzatos szellemének suttogása saját álláspontjának episztemikus kitüntetettsége iránt, vagyis az iránt, hogy racionálisan hihet az inkompatibilizmusban? Nézzük a gondolatmenet lépéseit! (1) Van Inwagen tisztában van azzal az empirikus tényvel, hogy Lewis vele ellentétes állásponton van – tudniillik kompatibilista. (2) Feltételezi, hogy Lewis nagyjából episztemikusan egyenrangú vele: mindketten ugyanazzal evidenciabázissal rendelkeznek, és érvelési képességeik is hozzávetőleg megegyeznek. (3) Úgy látja: noha evidenciabázisuk közös, és hasonló érvelési szakkal rendelkezők, mégis nézetkülönbség van közöttük – és ez a tény egyedül azzal magyarázható, hogy a közös evidenciabázis nem kényszerítő erejű. (Van Inwagen egy helyütt egyenesen „komikus figuráknak” nevezi azokat, akik úgy vélik: a rendelkezésükre álló evidenciabázis egyértelműen igazolja a filozófiai álláspontjukat [van Inwagen 2009, 35]). (4) Úgy gondolja: ha mindketten a közös evidenciabázisra támaszkodva fejtik ki egymással összeegyeztethetetlen álláspontjukat, akkor olyan tényezőknek is szerepet kell játszaniuk legalább valamelyikük érvelésében, melyek irrelevánsak és bizonyosan nem „követik le az igazságot”. (5) Belátja, hogy mivel a közös evidenciabázis nem kényszerítő erejű, ezért *további érve* volna szüksége, hogy igazolja: az ő érve „követi le az igazságot” és nem Lewisé. Azaz belátja: *csak egy ilyen érv birtokában* hihetne nyugodt szívvel benne, hogy az álláspontja episztemikus kitüntetettséget élvez, az inkompatibilizmus igaz, és a mellette felhozott következményérv konkluzív (lásd: van Inwagen 1975). (5) Fájó szívvel elismeri: nem rendelkezik ilyen további érvel.

Van Inwagen nézőpontjából tehát a vita így fest: mindkettejüknek rendelkezésére áll egy-egy (egymásnak ellentmondó, egymást logikailag kizáró) filozófiai elmélet, továbbá, néhány nem kényszerítő erejű evidencia, és egy-egy igazolás, amely nem biztos, hogy leköveti az igazságot. *És semmi egyéb.* Holott – véli van Inwagen – *még valamire szüksége lenne*, hogy racionálisan hihessen az inkompatibilizmusban, és episztemikus felelősséget vállalhasson a vélekedéséért.

Elmagyarázom másképpen. Tegyük fel, hogy Isten nézőpontjából van Inwagennek van igaza, Lewis pedig téved: a szabad akarat valóban összeegyeztethetetlen a determinizmussal. Tehát van Inwagen álláspontja reprezentálja helyesen a valóság szerkezetét. Ebben az esetben van Inwagen a tudás klasszikus meghatározásának értelmében *tudja*, hogy a szabad akarat nem egyeztethető össze a determinizmussal, hiszen a tudás mindhárom szükséges feltétele teljesül (igazság, plusz megfelelő vélekedés, plusz fallibilis igazolás). De – a fentebb említett további érv hiányában – azt már *nem tudná, hogy tudja*, hogy a szabad akarat nem egyeztethető össze a determinizmussal. E további érv hiányában *puszta véletlen* volna, hogy épp ő az, aki a helyes álláspontot képviseli. John McDowell ismert metaforájával élve: „ha a dolgok valóban úgy vannak is [ahogyan van Inwagen gondolja], ez csupán a világ jóindulatának köszönhető” (McDowell 1995/1998, 396). Más szavakkal: még ha történetesen van Inwagen volna is az a szerencsés, aki – szemben Lewis-zal – az igazságot képviseli, normatív értelemben nem hihetne az inkompatibilizmusban, ugyanis nem hihetné jogosan, hogy *azért* hiszi a helyes álláspontot, *amiért* az igaz; azok a tényezők ugyanis, amelyek miatt a vélekedése igaz, a fentebb említett „további érv” híján kognitíve elérhetetlenek a számára.

Félreértés ne essék: nem az episztemológiai internalizmus mellett szállok síkra! Nem azt hangsúlyozom, hogy S vélekedésének igazolása során S-nek egyes szám, első személyű né-

zőpontból hozzá kell férnie a vélekedését igazoló tényezőkhöz. (A filozófiai tézisek igazolásának esetében ugyanis ez az internalista feltétel automatikusan teljesül: amikor egy filozófus az álláspontja mellett érvel, akkor ennek során nyilvánvalóan hozzáfér a vélekedését igazoló faktorokhoz – tehát a saját érveivel – egyes szám, első személyű nézőpontból.)

Van Inwagen esetében teljesen másról van szó. Arról, hogy akármilyen filozófiai vélekedései legyenek is van Inwagennek, és akármennyire erősnek tartsa is a mellette felhozott érveit, mindörökre *adós marad annak metasztintú igazolásával*, hogy épp az ő (és nem valaki más) érvei tapogatják le a valóság ontológiai domborzatát. Van Inwagen – szemben Philonusszal – tökéletesen tisztában van ezzel: Clifford szelleme ugyanis pontosan ezt súgja neki. Jason Brennan szemléletes megfogalmazásában:

Tegyük fel, hogy van ezer ember, akik egytől egyig São Paolóba szeretnének eljutni, és egy szép napon véletlenszerűen felszállnak a dallasi Fort Worth repülőtéréről induló járatokra. [...] Ebből az ezer emberből néhány száz valóban São Paolóban fog földet érni, a legtöbben azonban máshová érkeznek meg. Úgy tűnik, a filozófia bizonyos értelemben pontosan ilyen. Néhány ember el fog jutni a megfelelő célállomásra, de a legtöbben máshol érnek földet. De nem csak erről van szó. A helyzet rosszabb. Az utasok tudják, hogy végül São Paolóba érkeztek-e meg vagy sem. A filozófusok közül néhányan tényleg eljutnak az igazsághoz, ám nem lesz okuk ezt elhinni – legalábbis nem lesz több okuk, mint tévedésbe esett társaiknak. Persze meg lehetnek róla győződve, hogy jó okkal hiszik ezt – de velük episztemikusan egyenrangú társaik szintén meg lehetnek győződve erről. Külső nézőpontból [azaz az önreflexió szintjén] azonban *minden ugyanolyannak tűnik*. (Brennan 2010, 3–4, kiemelés tőlem.)



### 3.2.2. Vergődés

Van Inwagen önreflexiója révén ráeszmél arra, hogy nem hihet az álláspontjának episztemikus kitüntettségében, *a fortiori* nem hihet racionálisan az inkompatibilizmusban. Ugyanakkor azt *is* elismeri, hogy képtelen nem hinni az inkompatibilizmusban, azaz mindennek ellenére nem képes „elereszteni” a filozófiai álláspontját:

Nem vagyok hajlandó meghallani Clifford kísértetének a sutogását, mivel nem szeretnék agnosztikussá válni mindennel kapcsolatban [...]. (Valójában képtelen vagyok ezt tenni, és úgy gondolom, majdnem mindenki más is így lenne ezzel; ahogyan Thoreau mondta: nem így nőnek sem az emberek, sem a gombák.) És képtelen vagyok elhinni, hogy a gnoszticizmusom – nevezzük így – irracionális. Határozottan állítom: nem szeretném meghallani a suttogást. Mivel *képtelen vagyok válaszolni rá.* (van Inwagen 2010, 27, kiemelések tőlem.)

Ne szépítsük, ez nem több kínos vergődésnél. Diagnózisom: episztemikus skizofrénia. Nem gonoszodom és nem is ironizálok. Nagyon is érthető számomra, mi több – ha lehet ilyet mondani – „rokonszenves” van Inwagen vergődése, mivel őszinte szembenézésből ered.

Van Inwagen episztemikus skizofréniaját az hívja elő, hogy a filozófus – Philonusszal ellentétben – önreflexiója révén felismeri: nincs érve amellet, hogy filozófiai álláspontja episztemikusan kitüntetett lenne, és ezért racionálisan hihetne benne. (Legfeljebb remélheti, hogy ő az episztemikusan kiválasztottak egyike, de soha nem bizonyosodhat meg erről.) Ugyanakkor – introspekciója révén – azt is felismeri, hogy pszichológiai értelemben képtelen megválni a filozófiai álláspontjától. Azaz van Inwagenben az önreflexió során megszerzett belátás ösz-

szecsap az ellenállhatatlan pszichológiai készletével, hogy mindvégig ragaszkodjon a filozófiai álláspontjához.

Azt kérem tőled, légy empátikus! Gondolj bele, milyen lehet átélni ezt az „összecsapást”! Képzeld el, hogy pszichológiailag képtelen vagy felfüggeszteni a filozófiai álláspontodat, és továbbra is érvelni akarsz mellette, mindeközben azonban folyamatosan Clifford szellemének szemrehányó suttogását kell hallgatnod! Mi sülni kezd ebből?

Valami ilyesféle gondolatmenet. „Ha felteszem, hogy a determinizmus igaz, akkor ezzel azt állítom (de lehet, hogy csak az »elhinni akarás« vezérel), hogy a világ kiinduló állapotát és a természeti törvényeket adottnak véve semmi sem történhet másképpen, mint ahogyan történik. Ha viszont azt állítom, hogy semmi sem történhet másképpen, mint ahogyan történik, akkor azt is állítanom kell (jaj, lehet, hogy csak a szívem súgja!): minden egyes cselekedetet mint fizikai eseményt a cselekvő kontrollja alá nem tartozó más fizikai események kényszerítenek ki. Ha pedig minden cselekedetet mint fizikai eseményt az illető kontrollja alá nem tartozó más fizikai események kényszerítenek ki, akkor azt kell állítanom (félek nagyon, hogy ezt már tényleg a pusztán »hinni akarás« mondhatja velem!): amikor Ferenc József aláírta a Szerbia elleni hadüzenetet, akkor ez teljességgel elkerülhetetlen volt a számára – a kezének pontosan úgy kellett mozognia, ahogyan mozgott (bár nem tudom kizárni, hogy eközben Ferenc József anyagtalan szelleme testének börtönébe zárt homunculusként őrzöngve tiltakozott).”

Röviden: episztemikus skizofréniában élve nem lehet elkötelezni magunkat semmiféle filozófiai elmélet vagy álláspont mellett. Nem érvelhetünk úgy, hogy közben minden egyes lépésnél folyamatosan a „szív szavára” vagy az „elhinni akarás” parancsára gyanakszunk! Nem kísérthet bennünket mindvégig Clifford szelleme: „mi van, ha *most épp* a szíved szavára hallgatsz, és nem a dolgok természete határozza meg a gondolataidat?”

Mármost, ha van Inwagenben győz az ellenállhatatlan pszichológiai készítés, és nem hajlandó feladni az álláspontját, akkor nem tehet mást, mint hogy visszavonul a filozófiai barlangjába, és kiveri a fejéből Clifford szellemének szavait. Még ha ez – legalábbis eleinte – pokoli intellektuális lelkiismeret-furdalással jár is. Előbb-utóbb visszanyeri az episztemikus kitüntettség-tudatát, és újabb tanulmányt írhat a kompatibilizmus ellen. Ha úgy tetszik: újra olyanná kell válnia, mint amilyen Philonusz mindig is volt.

#### 4. Telivér szkepticizmus

Foglaljuk össze röviden, hol tartunk! Egyrésztől megismerjük Philonusz történetét. Philonusz episztemikusan kitüntetettnek tartja a saját filozófiai álláspontját. E meggyőződésből filozófiai érvekkel kizökkenteni nem lehet. Diagnózisom: Philonusz episztemikus vakságban szenved. Másrésztől megismerkedtünk van Inwagen esetével. Van Inwagen képes az önreflexióra. Felismeri, hogy filozófiai álláspontja nem kitüntetett episztemikusan, ennél fogva nincs rá racionális oka, hogy higgyen benne. Ennek ellenére pszichológiai okokból nem tud megválni a filozófiai meggyőződéseitől. Diagnózisom: van Inwagen episztemikus skizofréniában szenved. Egyik állapotot sem kívánom senkinek, pedig sajnos – ha nem vagy szkeptikus – a kettő közül valamelyik betegség minden bizonynyal a markában tart.

Az episztemikus skizofrénia tüneteit nem lehet sokáig elviselni, mivel a kognitív háztartásunk súlyos zavarával járnak. Vagy egy másik metaforával szólva: afféle *tranzit zónával* van

dolgunk, melyből két út vezet kifelé, az egyik előre, a másik hátra. Az episztemikus skizofrén vagy visszabújik a filozófiai barlangjába, ahogyan van Inwagen teszi, vagy a telivér szkepticizmus álláspontja mellett kötelezi el magát, ahogyan én javasolom.

Telivér szkeptikusnak nem egyszerűen azt a filozófust nevezem, aki konkluzívnak tekinti a szkeptikus érvet. Hanem aki önreflexiójának segítségével eljut a tranzit zónáig (nem feltétlenül úgy, ahogy van Inwagen), és innen nem menekül vissza a barlangjába, e helyett – pszichológiai késztetéseit legyőzve – *tovább lép* az önreflexió általánosabb szintjére.

Lépjünk túl tehát Philonuszon és van Inwagenen! Az önreflexió *a külső és elfogulatlan szemlélő perspektívájának interiorizálása*. Más szavakkal: önreflexiót gyakorolni annyi, mint behelyezkedni abba a nézőpontba, ahonnan az elfogulatlan külső szemlélők megítélik a filozófiát. A filozófus ön-percepciója egyedül ebben az esetben lesz mentes azoktól a torzító tényezőktől, melyekkel a reflektálatlan belső perspektíva óhatatlanul együtt jár.

Jól érted. Azt állítom: egy filozófus akkor és csak akkor ítélni meg helyesen a filozófiai vélekedéseinek episztemikus státusát, ha az álláspontját az elfogulatlan külső szemlélő perspektívájából veszi szemügyre. És jól érted, azt is állítom: kizárólag az elfogulatlan külső szemlélő nézőpontját felvéve tehet szert valódi és megbízható filozófiai önismeretre, mivel csak ekkor láthatja olyannak a filozófiai tevékenységét, mint amilyennek azok látják, akik *helyesen* látják. És jól sejtjed: az elfogulatlan külső szemlélőt Szofi testesíti meg, akinek a szemében a filozófia episztemikusan sikertelen vállalkozásként tűnik fel – hadd tegyem hozzá: teljes joggal.

## 4.1. Az önreflexió hétköznapisága

Az eddigiek alapján az önreflexió egyesek számára valamilyen speciális, felettébb ritkán lezajló és különleges mentális eseménynek tűnhet. Szó sincs róla. A mindennapi életünk során gyakran hajtunk végre önreflexiót – ami szinte semmiben sem különbözik attól, mint amiről itt beszélek. Vagyis amikor arra kérlek, hogy valóban hajtsd végre az általam javasolt önreflexiót, nem olyasmire kérlek, amit – néhány kivételes filozófustól eltekintve – még soha senki nem csinált; hanem olyasmire, amit minden megbízható önismerettel rendelkező személy tökéletesen ismer, és aminek fontosságával csaknem mindnyájan tisztában vagyunk.

Gondolj csak bele! A legtöbb jellemhibánk – hiúság, irigység, kivagyiság, gyávaság, mértéktelenség, zsugoriság, kapzsiság, kishitűség stb. – általában kívülről nézve pontosabban megítélhető, mint egyes szám, első személyű perspektívából. Vagyis szemben az okkurens mentális állapotainkkal vagy a tudatos tapasztalatainkkal, melyekhez privilegizáltan hozzáférünk (persze ezt sem övezi teljes konszenzus a filozófiában, de most emelkedjünk ezen felül), a jellemvonásaink, különösen a jellemhibáink, és a nem okkurens mentális állapotaink esetében (például, hogy szeretünk-e valakit vagy sem) éppen fordított a helyzet – ezekhez az állapotokhoz másoknak jobb hozzáférésük van, mint nekünk. (Szerintem ez tényleg vitán felül áll). Ahogy episztemikus fölényben vagy a fogorvosoddal szemben a tekintetben, hogy fáj-e, amikor a fogadat fúrja, úgy többnyire az elfogulatlan külső megfigyelők nálad megbízhatóbban ítélnék jellemvonásaiddal és a nem okkurens mentális állapotaiddal kapcsolatban.

Tegyük fel, hogy Feri immár húsz éve folyamatosan, csaknem megállás nélkül iszik. Már kora hajnalban, munkába menet felhajt néhány pohárkával. Az első stresszes pillanatban a mellékhelyiségbe siet, zakója zsebéből előveszi a mindig ná-

la levő teli laposüveget és alaposan meghúzza. A közös ivászatokra való meghívást szinte soha nem utasítja el. Minden este tévézés közben jó alaposan a pohár fenekére néz.

Amikor Feri iszákossága szóba kerül, és az elfogulatlan külső szemlélő felrója neki az alkoholproblémáit, Feri mindig kivágja magát. Részletgazdag módon beszámol alkalmakról, amikor visszautasított egy-egy közös ivászatra irányuló meghívást. Fel sorol összefüggő időszakokat, amikor egy korty alkoholt sem ivott. Hajszálfinom distinkciókat téve megkülönbözteti az alkoholizmus fajtáit, és amellet érvel, hogy ha – feltéve, de meg nem engedve – ő valóban alkoholista lenne, akkor is az alkoholisták legártatlanabb rendjébe tartozik. Nem hanyagolja el a munkáját, a családjáról is rendkívüli lelkiismeretességgel gondoskodik, gyakran viszi a színházba a feleségét, moziba a gyerekeit, és házasársi kötelességeiről is csak ritkán feledkezik meg. S ha Feri történetesen filozófus, akár így is érvelhet: „ez az egész »alkoholista vagyok-e vagy sem« ügy értelmetlen szócséplés. Ahhoz hasonló verbális vita, mint azon tépni a szánkat, hogy »ha beülnél Mozart mellé egy koncertre, ugyanazt hallanád-e, mint ő, vagy valami mászt«. Bizonyos értelemben nyilván mászt, bizonyos értelemben pedig nyilván ugyanazt – és hát mindenki pontosan tudja, milyen értelemben mászt, és milyen értelemben ugyanazt. Felejtsük el a kérdést! Nem vezet sehová.”

Feri alkoholista, és ezt az elfogulatlan külső szemlélő pontosan tudja róla. Amikor vehemensen érvekkel bizonygatja, hogy nem alkoholista, és őszinte, tiszta szívvel el is hiszi, amit mond, akkor becsapja önmagát. Az elfogulatlan külső szemlélő illetékesebb Ferinél annak a megítélésében, hogy a férfi alkoholista-e vagy sem. Magyarán szólva: Ferinek hiába vannak érvei amellet, hogy nem alkoholista, valójában téved, és az elfogulatlan külső szemlélőnek van igaza.

Vagy vegyünk egy másik esetet! Tegyük fel, hogy Eszti fűvel-fával csalja a partnerét. Állandóan hazudozik az esti programjairól. Szeretőinek füle hallatára rendszeresen gúnyolódik

a partnere megereszkedett mellein. Szidja a lányt, mert nem hajlandó (vagy csak kivételes alkalmakkor) speciális módon a kedvére tenni az ágyban. Szapulja, mert elkényezteti a háziállatokat. A megbeszélt találkozóiokról rendszeresen elkésik, vagy csak simán elfelejti, hogy jelenése van.

Amikor a viszonyuk szóba kerül, és az elfogulatlan külső szemlélő felrója neki, hogy nem szereti a partnerét, Eszti lelkesen bizonygatni kezdi, hogy igenis mennyire odavan a lányért. A lehető legőszintébben elmeséli: „amikor halkán szuszog mellettem az ágyban, mindig nagyon elérékenyülök: előnt valami különös melegség”. Vagy: „amikor látom, hogy este, a munkából hazatérve a kedvenc étellemmel vár, forró szeretethullámok ragadnak magukkal”. S ha Eszti történetesen filozófus, akár így is érvelhet: „amikor különös melegséget érzek iránta, akkor ennek határozott, más tudatos tapasztalatoktól különböző fenomenális karaktere van (van olyan érzés, mint szerelmesnek lenni a partnerünkbe). A szerelem ugyanis valójában nem diszpozicionális tulajdonság, mint gondolnád, hanem okkurens mentális állapot: sajátos fenomenológiával bíró tudatos tapasztalat – és egyedül ez számít”.

Az elfogulatlan külső szemlélő természetesen nem veszi be az efféle védekezést, sőt, egyértelműen a visszataszító és immorális kamuflázs esetének tartja. Az elfogulatlan külső szemlélő illetékesebb Esztinél annak megítélésében, hogy a lány szereti-e a partnerét. S ha Eszti történetesen nem hazudik, hanem elhiszi, amit mond, vagyis tényleg úgy gondolja, hogy szereti a partnerét, akkor – Ferihez hasonlóan – becsapja önmagát.

Maradjunk egy pillanatra az önbecsapás fogalmánál! Az önbecsapásnak létezik egy különös fajtája, amikor (1) mindenki számára nyilvánvaló, hogy ha valaki folyamatosan ezt és ezt csinálja, vagy ezt és ezt folyamatosan nem csinálja, akkor ilyen és ilyen jellemhibái vannak, és (2) S-nek tudomása van ezeknek a kondicionális kijelentéseknek az igazságáról, ennek ellenére – noha S is folyamatosan ezt és ezt csinálja, vagy ezt és ezt folya-

matosan nem csinálja – mégsem eszmél rá saját jellemhibájára, és minden lehetséges módon tagadja annak meglétét. Vagyis – és ez a lényeg! – *S kognitve nincs elzárva* azoktól a kritériumoktól, melyek alapján rá tudna eszmélni saját jellemhibájára, *mégsem eszmél rá, és helytelenül ítél* önmagával kapcsolatban.

Tegyük fel, hogy Feri és Eszti is ebben a speciális értelemben csapja be önmagát. Például Feri pontosan ugyanazon kritériumok alapján bélyegzi alkoholistának számos ismerősét és kollégáját, mint melyek alapján az elfogulatlan külső szemlélő alkoholistának tekinti őt. És Eszti pontosan ugyanazon kritériumok alapján vélekedik úgy más személyekről, hogy nem szeretik a partnerüket, mint melyek alapján az elfogulatlan külső szemlélő úgy ítéli, hogy ő nem szereti a partnerét.

De tegyük fel, hogy Feri és Eszti egy szép napon megembelelik magukat, és ráeszmélnék, hogy hosszú időn át becsapták önmagukat. Feri rádöbben, hogy tényleg alkoholista, Eszti belátja, hogy tényleg nem szereti a partnerét. Egyszóval olyannak kezdik önmagukat látni, *amilyenek valójában*, azaz – még ha megkésve is – *megbízható önismeretre tesznek szert*. Ezt követően az is komolyan felmerülhet bennük, hogy végleg jó útra térnek. Feri úgy dönt, hogy többé egy korty alkoholt sem iszik, Eszti pedig elhatározza, hogy többé nem fogja megcsalni a partnerét.

E két nem különösebben felemelő, de azért mégiscsak *happy enddel* végződő történet kapcsán három fontos részletet szeretnék kiemelni.

(1) Mind Feri, mind Eszti esetében mindvégig az elfogulatlan külső szemlélők *voltak tisztában* az igazsággal – az ő ítéletük volt a helyes, nem pedig Ferié és Esztié. Feri ugyanis – szemben azzal, amit magáról gondol – *valóban* alkoholista, Eszti pedig – ugyancsak szemben azzal, amit magáról gondol – *valóban* nem szereti a partnerét.

Feri és Eszti olyan módon csapták be önmagukat, hogy előzőleg ismerték és igaznak fogadták el azokat a kritériumo-



kat, melyek alapján az elfogulatlan külső szemlélő ítélte róluk (még hozzá helyesen). Amikor ráeszméltek, hogy mindezidáig becsapták önmagukat, ez a következő módon zajlott: képessé váltak a saját viselkedésüket úgy látni, ahogyan az elfogulatlan külső szemlélő látja. *Interiorizálták az elfogulatlan külső szemlélő nézőpontját* – egyszóval *önreflexiót* gyakoroltak. Ez az önreflexív aktus leplezte le évek óta tartó önámításukat, ha úgy tetszik, episztemikus vakságukat. Rendkívül életszerűtlen feltételezés, hogy egy  $n+1$ . érv győzte volna meg őket – a különböző érvekre ugyanis mindig készen álltak a megfelelő ellenérvekkel, s így játszi könnyedséggel meggyőzték magukat az ártatlanságukról.

(2) Amikor Feri és Eszti az önreflexió révén képessé váltak az elfogulatlan külső szemlélő nézőpontjának interiorizálására, innentől fogva úgy észlelték a saját viselkedésüket, ahogyan azok észlelik, akik *helyesen* teszik. Azaz képessé váltak *veridikusan észlelni* a saját jellemhibáikat. Az önreflexió révén *episztemikusan kitüntetett helyzetbe* kerültek, mert az önreflexió során *éppen azokhoz* a tényezőkhöz fértek hozzá, amelyek *miatt* Feri *de facto* alkoholista, és amelyek *miatt* Eszti *de facto* nem szereti a partnerét. Valamivel precízebben, de nehezkesebben fogalmazva: Feri azért került episztemikusan kitüntetett helyzetbe, mert önreflexív monitorozása során végre hozzáfért azon viselkedési mintázatához, amelyhez az elfogulatlan külső szemlélő már mindig is hozzáfért – és amely annak a *ténynek* felel meg, hogy Feri alkoholista. Illetve Eszti önreflexív monitorozása során végre hozzáfért ahhoz a viselkedési mintázatához, amelyhez az elfogulatlan külső szemlélő már mindig is hozzáfért – és amely annak a *ténynek* felel meg, hogy Eszti nem szereti a partnerét. Episztemikus kitüntetettségük azt jelenti: önreflexiójuk során (és csakis az önreflexiójuk során!) *privilegizált módon* hozzáférnek a saját jellemhibáikhoz. És így az is világossá vált számukra: korábbi gyakorlatuk, tudniillik, hogy ellenérvekkel próbálták kimagyarázni az elfo-

gulatlan külső szemlélők megállapításait, számalmas erőlködés volt csupán.

(3) Nagyra tartom Ferit és Esztit, hogy megemberelték magukat, és végül képesek voltak önreflexiót gyakorolni, ezzel megbízható önismeretre téve szert, és leleplezve korábbi önbecsapásaikat. E nagyrabecsülésem (teszem hozzá: *episztemikus* nagyrabecsülésem) abból fakad, hogy *semmi garancia* nem volt rá, hogy hőseink valaha is bátran szembenézzenek a jellemhibáikkal, és végrehajtsák azt az önreflexív aktust, melynek során (kétségbevonhatatlan bizonyossággal) megmutatkoztak számukra ezek a hibák. Tettük azért tölt el csodálattal, mert az önreflexió aktusa *nem kikényszeríthető* – rajtuk állt, hogy megteszik-e vagy sem. S lám: megtették.

Talán túlzónak ítéled az episztemikus nagyrabecsülésemet e két ember személyiségfejlődési ugrása láttán. Ne tedd! Amikor ugyanis Feri és Eszti önreflexiót gyakorolt, akkor *valóban behelyezkedett* az elfogulatlan külső szemlélő perspektívájába. Valóban „megalkotta” egy *kognitív-imaginatív tudatos mentális aktus* révén azt a perspektívát, ahonnan – színről színre! – feltárult számára a jellemhibája. Mivel pedig az önreflexív aktus – metafizikai státusát tekintve – *pszichológiailag reális tudatos tapasztalat*, Feri és Eszti az önreflexió során *a szó szoros értelmében megtapasztalta* a jellemhibáját, amikor behelyezkedett az elfogulatlan külső szemlélő szerepébe.

## 4.2. A filozófiai önreflexió

Nem véletlenül írtam le viszonylag részletesen e két jó útra tért jómadár történetét. Amikor ugyanis szkeptikusként a filozófusoktól önreflexiót várok el (még hozzá szintén *valóban* végrehajtott önreflexiót), *semmivel sem várok el többet és mást*, mint amire Feri és Eszti is képes volt. Szemernyivel sem bo-

nyolultabb ugyanis a filozófusok helyzete. Szemernyivel sem vitathatóbb az az állítás, hogy a filozófia episztemikusan *sikertelen* vállalkozás, mint az, hogy Feri alkoholista, és Eszti nem szereti a partnerét.

A filozófusok története a következő. A filozófus-jómadaraknak – noha őszintén, időt és energiát nem kímélve törekedtek rá – egyetlenegy filozófiai problémát sem sikerült megoldaniuk, egyetlenegy filozófiai igazságot sem sikerült megfogalmazniuk, egyetlenegy jelenség filozófiai magyarázatára sem voltak képesek. Igazságkereső módszereik ugyanis rosszak és megbízhatatlanok, *a fortiori* rossz és megbízhatatlan igazságkereső módszerek alapján alakítják ki és igazolják a filozófiai álláspontjukat. Egyetlen racionális személy sem fordulhat hozzájuk felvilágosításért, ha valamilyen fontos filozófiai kérdésre szeretne megnyugtató feleletet kapni – az ugyanis bizonyosan nem lesz megnyugtató válasz, ha az egyik filozófustól ezt hallja, a másik (hasonlóan felkészült) filozófustól pedig pontosan ennek az ellenkezőjét. Nem sorolom tovább a filozófia episztemikus sikertelenségének a szimptomáit.

Mindennek ellenére majdnem minden filozófus szentül meg van róla győződve, hogy a filozófia módszereivel igenis meg lehet ismerni bizonyos filozófiai igazságokat. Ha ez nem volna így, és nem tekintenék a filozófia módszereit bizonyos igazságok megragadására alkalmasnak, akkor értelemszerűen nem hoznának fel filozófiai érveket az álláspontjuk mellett, és nem lennének szentül meggyőződve róla, hogy ebben és ebben a filozófiai kérdésben már meg is találták az igazságot, ráadásul konkluzív érveket dolgoztak ki az álláspontjuk mellett (vagy legalábbis jóval jobbakat, mint a vitapartnereik).

Amikor szóba kerül a feszültség – mi több, égbekiáltó diszrepancia – a filozófia transzparens episztemikus sikertelensége és a filozófusok rendületlen hite között, hogy a filozófiai módszereivel megválaszolhatják a filozófiai kérdéseket, az elfogulatlan külső szemlélő csak széttárja a karjait. Ha pedig azt

hallja egyes (önmagukat episztemikus kitüntetettséggel felruházó) filozófusok szájából, például Philonuszéból, hogy „márpedig a  $p$  igazsága mellett szóló érveim konkluzívak”; „minden kétséget kizáróan tudom, hogy  $p$ ”; „ellenérveim cáfolják azokat az elméleteket, melyek szerint  $p$  nem igaz”, akkor – finoman fogalmazva – eszébe sem jut, hogy e megfogalmazásoknak hitelt adjon. Egész egyszerűen nincs olyan racionális külső szemlélő, aki a filozófia episztemikus sikertelenségének evidens és transzparens szimptómaegyüttese tudatában elfogadná, hogy a filozófia módszereivel bármilyen igazság elérhető. Vagyis a racionális külső szemlélőnek minden alapja megvan, hogy azt gondolja: a filozófusok becsapják önmagukat; ráadásul az önbecsapásnak pontosan ugyanolyan fajtáját „valósítják meg”, mint Feri és Eszti a jó útra térésük előtt. Azaz: *kognitíve nincsenek elzárva* azoktól a kritériumoktól, melyek alapján rá tudnának eszmélni tevékenységük episztemikus sikertelenségére, *mégsem eszmélnek rá, és helytelenül ítélnék* saját filozófiai vélekedéseik episztemikus státusával kapcsolatban.

Mármost tegyük fel, hogy egyes filozófusok egy szép napon megemberelik magukat, és ráeszmélnek, hogy eddigi pályafutásuk során becsapták magukat. Megértik, hogy a filozófia nevű episztemikus sikertelen vállalkozás résztvevőiként nincsen racionális okuk hinni benne, hogy a filozófia módszereivel valaha is választ tudnának adni bármilyen filozófiai kérdésre. Vagyis – Ferihez és Esztihez hasonlóan – megbízható önismeretre tesznek szert. S hogy ne szabjunk határt a gondviselésnek, azt is tegyük fel: ezek a filozófusok elhatározzák, hogy megjavulnak, és – mivel ez az episztemikus kötelességük – felfüggesztik valamennyi filozófiai vélekedésüket.

E szintén nem különösebben szívderítő, de azért mégiscsak *happy end*del végződő történet kapcsán is szeretnék három fontos részletet kiemelni.

(1) A filozófusok esetében is mindvégig az elfogulatlan külső szemlélők *voltak tisztában az igazsággal* – az ő ítéletük volt

a helyes, nem pedig a filozófusoké. A filozófia ugyanis – szemben azzal, amit a filozófusok gondolnak róla – *valójában* nem alkalmas módja a megismerésnek, általa semmiféle filozófiai igazság nem érhető el.

Ama kevesek, akik ráeszméltek, hogy filozófusként becsapták önmagukat, képessé váltak rá, hogy episztemikus vállalkozásukat végre úgy szemléljék, ahogyan az elfogulatlan külső szemlélők teszik. Ez így történt: *interiorizálták az elfogulatlan külső szemlélő nézőpontját* – egyszóval *önreflexiót gyakoroltak*. Ez az önreflexív aktus leleplezte a pályafutásukat végigkísérő önámításukat és episztemikus vakságukat; azt, hogy hamis vélekedéseket alakítottak ki a filozófiai megismerés episztemikus értékéről (azt hitték, ér valamit) és filozófiai álláspontjuk episztemikus státusáról (azt hitték, tudnak valamit). Egyszóval megbízható önismeretre tettek szert.

(2) Amikor a filozófusok az önreflexió révén képessé váltak az elfogulatlan külső szemlélő nézőpontjának interiorizálására, innentől fogva úgy észlelték a saját filozófiai tevékenységüket, ahogyan azok észlelik, akik *helyesen* teszik. Azaz képessé váltak rá, hogy *veridikusan észleljék* a saját episztemikus esendőségüket. Az önreflexió révén *episztemikusan kitüntetett helyzetbe* kerültek, mert az önreflexió során éppen azokhoz a tényezőkhöz fértek hozzá, amelyek *miatt igaz*, hogy normatív értelemben nem hihetnek filozófiai álláspontjukban. Másképp fogalmazva: azért kerülnek episztemikusan kitüntetett helyzetbe, mert önreflexív monitorozásuk során végre hozzáfértek a filozófiai megismerés episztemikus sikertelenségének azon (önmagukért beszélő) tüneteihöz, amelyekhez az elfogulatlan külső szemlélők már mindig is hozzáfértek. Ezek a tünetek annak a *ténynek* a tünete, hogy a filozófia teljesen alkalmatlan módja a megismerésnek. Filozófusaink episztemikus kitüntetettsége azt jelenti: az önreflexió során (és csakis az önreflexió során!) *privilegizált módon* hozzáférnek ama tünetegyütteshez, mely episztemikus esendőségüket alkotja. És így természetesen

az is világossá válik számukra: korábbi gyakorlatuk, tudniillik, hogy ellenérvekkel próbálták kimagyarázni az elfogulatlan külső szemlélők aggályait, szánalmas erőlködés volt csupán.

Kissé cinikusan hozzátehetném: amikor a jó útra tért filozófusok felveszik az elfogulatlan külső szemlélő perspektíváját, és feltárul előttük a filozófiai megismerés kudarca, akkor nem valami *vadonatúj* igazságot ragadnak meg vagy fedeznek fel – olyasmit, amiről eddig fogalma sem volt senkinek. Épp ellenkezőleg: olyan igazságot ismernek meg, melyet az elfogulatlan külső szemlélők már *régóta* tudnak. Fájdalmas vagy sem, mindez csak annyiban jelent előrelépést, amennyiben végre valahára a filozófusok is megtudják, amivel előzőleg már boldog-boldogtalan tisztában volt.

(3) Nagyra becsülöm azokat a filozófusokat, akik magukat megemberelve képesek önreflexiót gyakorolni, és ezzel megbízható önismeretre tesznek szert, valamint leleplezik korábbi önbecsapásukat. E nagyrabecsülésem (teszem hozzá: *episztemikus* nagyrabecsülésem) abból fakad, hogy korábban *semmi garancia* nem volt rá, hogy bármelyik filozófus valaha is bátran szembenézzon a filozófia episztemikus sikertelenségével, és végrehajtsa azt az önreflexív aktust, melynek során (meglehető bizonyossággal) megmutatkoznak a filozófiai megismerés kudarcának egyértelmű tünetei. Tettük azért tölt el csodálattal, mert az önreflexió aktusa *nem kikényszeríthető* – rajtuk áll, megteszik-e vagy sem. S lám: egyesek megteszik. A legtöbb filozófus teljes karrierje során mindvégig a barlangjában marad – s nagy meggyőződéssel képviseli, hogy metafizikailag lehetségesek zombik; hogy a tudatlanság fátyla mögött valamennyi racionális ágens a mini-max elvet fogadná el; hogy a jelentés meghatározza a referenciát, stb.

Talán túlzónak ítéled az episztemikus nagyrabecsülésemet. Ne tedd! Amikor ugyanis a filozófusok önreflexiót gyakorolnak, akkor – ahogy Feri és Eszti – valóban belehelyezkednek az elfogulatlan külső szemlélő perspektívájába. Valóban „meg-

alkotják” egy *kognitív-imaginatív tudatos mentális aktus* révén azt a perspektívát, ahonnan – színről színre! – feltárul számukra az episztemikus esendőségük. S mivel az önreflexió – metafizikai státusát tekintve – *pszichológiailag reális tudatos tapasztalat*, a jó útra tért filozófusok (hadd nevezzem őket a nevükön: a szkeptikusok) az önreflexió során *a szó szoros értelmében megtapasztalják* a filozófiai megismerés reménytelenségét. S noha egyes filozófusokat pusztán a korábban előadott szkeptikus érv is meggyőzheti a szkepticizmus igazságáról, csak azok a filozófusok képesek kognitív békében megválni a filozófiai vélekedéseiktől (vagyis valóban felfüggeszteni a meggyőződéseiket), akik a bőrükön is megtapasztalták a filozófiai megismerés esendőségét.

### 4.3. A szkepticizmus ajándéka

Sokan úgy gondolják, hogy a szkepticizmus leszűkíti a lehetséges vizsgálódásaink körét, és nem nyújt cserébe semmit. Talán így van, de mindezért bőven kárpótolhat minket az a tény, hogy *a szkepticizmus igaz*. Mivel pedig a filozófia célja igaz proposíciók kimondása, nem becsülném alá ennek a jelentőségét. A szkepticizmus szerint az igazság így foglalható össze: a filozófia igazságkereső módszerei rosszak és megbízhatatlanok, ennélfogva a filozófusok a filozófia módszereinek alkalmazásával nem képesek olyan proposíciókat megfogalmazni, melyek igazságában normatív értelemben hihetnénk. De ha a filozófusok a filozófia módszereinek alkalmazásával nem képesek olyan proposíciókat megfogalmazni, melyek igazságában normatív értelemben hihetnénk (és hát *de facto* nem képesek erre), akkor *az az igazság*, hogy a filozófusok a filozófia módszereinek alkalmazásával nem képesek olyan proposíciókat megfogalmazni, melyek igazságában normatív értelemben hihetnénk.

Elmagyarázom, mire gondolok. Az önreflexió (a továbbiakban: szkeptikus önreflexió) során – mint láttuk – episztemikusan kitüntetett helyzetbe kerülsz. Mármost ahhoz, hogy valaki valamilyen filozófiai igazság birtokában legyen, értelemszerűen episztemikusan kitüntetett helyzetben kell lennie. Episztemikusan kitüntetett helyzetbe viszont *kizárólag* a szkeptikus önreflexió révén kerülhetsz: amikor feltárul előtted és a szó szoros értelmében megtapasztalhatóvá válik számodra a filozófiai megismerés episztemikus esendősége.

Ahogy Ferinek és Esztinek nincs oka rá, hogy kétségbe vonja az önreflexió megbízhatóságát (még ha fájdalmas belátásokhoz vezet is el), úgy a szkeptikus önreflexió esetében sincs semmi okunk kétségbe vonni a folyamat megbízhatóságát (még ha azt tárja is fel, hogy a filozófiai érvek, eljárások, megfontolások stb. megbízhatatlanok). Magyarán szólva: a szkeptikus önreflexió megbízhatósága abszolút mértékben *meghaladja* a filozófiai elméletalkotás megbízhatóságát (legyen szó bármilyen filozófiai elméletről), következésképpen a szkepticizmus igazságában – még ha bizonyos tekintetben csüggesztő eredményekkel jár is – a lehető legkevesebb okod van kételkedni. Más szavakkal: amikor egy filozófiai álláspont mellett filozófiai érveket hozol fel, akkor minden okod megvan arra, hogy az érveidet ne tartsd konkluzívnak; amikor viszont az elfogulatlan külső szemlélő perspektívájába behelyezkedve feltárulnak számodra a filozófia episztemikus sikertelenségének tünetei, akkor az égvilágon semmi okod kételkedni benne, hogy a tapasztalatod veridikus.

Mivel a filozófia transzparensten sikertelen episztemikus vállalkozás (nem sorolom fel újra, hogy miért), ezért minden filozófus, aki filozófiai megfontolások alapján alakít ki valamilyen álláspontot, amennyiben őszintén szembe néz a helyzetével, belső konfliktust él át. (Mondjuk ahhoz hasonló, mint van Inwagen.) Ezzel szemben a szkeptikus önreflexió során, mikor ráismersz saját filozófiai megismerésed esendőségére,



semmiféle belső konfliktust nem kell átélned. Csak akkor kéne, ha a szkepticizmus öncáfoló volna. De mint láttuk, nem az.

Szerintem pokoli nehéz komolyan hinni benne (és ezt most pszichológiai értelemben is mondom), hogy valaha is konszenzus alakuljon ki az egyes filozófiai problémák megoldása kapcsán. Fogalmunk sincsen róla, és el sem tudjuk képzelni, hogyan alakulhatna ki egyetértés a filozófusok körében például abban a tekintetben, hogy a morális kijelentéseknek nincs igazságértéke, a metaetikai kognitivizmust pedig egyszeres mindenkorra el kell felejtenuk. Hogyan egyezhetne meg az összes filozófus abban, hogy egy filozófiai érv konkluzív – mondjuk az elgondolhatósági érv valamelyik változata? Egyszerűen halvány fogalmunk sincs róla, milyen érzés lehet megnyugtatóan megoldani egy filozófiai problémát, filozófiai magyarázatot adni egy jelenségre, közvetlenül szemlélni egy filozófiai igazságot.

Ezzel szemben a szkepticizmusról minden további nélkül elképzelhető, hogy konszenzuálisan elfogadott állásponttá válik. Nem azt mondom, hogy ez valószínű forgatókönyv; csak annyit mondok, hogy nem okoz nehézséget elképzelni. Mindenki végrehajtja a szkeptikus önreflexiót; mindenki a saját filozófiai meggyőződéseire vonatkoztatja a filozófiai megismerést jellemző fogyatékoságokat és hibákat; stb. stb. stb. – és a szkepticizmust lassacskán konszenzus övezi.

A lehetséges világok terminológiájában kifejezve: minden különösebb erőfeszítés nélkül elgondolható olyan lehetséges világ, melyben *episztemikus felszereltségünk pontosan ugyanolyan, mint ebben a világban*, és minden filozófus felfüggeszti a filozófiai ítéleteit. Összehasonlíthatatlanul nehezebb elgondolni olyan lehetséges világot, melyben *episztemikus felszereltségünk pontosan ugyanolyan, mint ebben a világban*, és a filozófusok a filozófia sztenderd eszközeivel konszenzusra jutnak bizonyos filozófiai problémák megoldása kapcsán.

Minden filozófus számára elérhető tehát a szókratészi bölcsesség: „csak azt tudom, hogy nem tudok semmit”. Vagy más

szóhasználattal: „nem filozófiai természetű érvek segítségével, valamint az önreflexió elhanyagolt episztemikus erényét gyakorolva belátom, hogy kizárólag filozófiai megfontolások alapján normatív értelemben nem hihetek egyetlen propozícióban sem”.

Egyesek úgy gondolhatják: zavaró, hogy a leírásom szerint a szkepticizmus elfogadása végső soron bizonyos tudatos tapasztalatok megszerzésén múlik. Ez nem *comme il faut* az alapvetően diszkurzív és racionális érvekkel dolgozó filozófiában. Nincs rendjén, hogy végső soron azt mondom: „ha végrehajtod a szkeptikus reflexiót, akkor azt fogod tapasztalni, amit leírtam, és telivér szkeptikus leszel, aki képes kognitív békében megválni a filozófiai vélekedéseitől”. Ez pusztán ezoterikus handabandázás.

Csak hogy mindez nem gyengesége a koncepciónak, hanem *integráns része*. Senkit sem lehet arra kényszeríteni, még a filozófusokat sem, hogy elméjükben imaginatív megalkosás az önreflexió perspektíváját, amelyből az episztemikus esendőségük feltárulhat. Épp ellenkezőleg: az volna a visszás, ha bárkit is megpróbálnék rákényszeríteni erre. (*Nota bene*: a sztenderd filozófiai érvek legtöbbször kényszerítő formában vannak megfogalmazva, azaz olyan módon, hogy a premisszákat elfogadva ne legyen módod nem elfogadni a konklúziót! S kérdezhetném: mennyi ezek közül a sikeres érv?) Mint ahogy az is visszás volna, ha filozófiai érvekkel megpróbálnálak meggyőzni, hogy *menj bele a játékomba*, és csináld utánam, amit javaslok. Tényleg csak annyit szeretnék ígérni: ha elfogadod a javaslatomat, és végrehajtod a szkeptikus önreflexiót, akkor megtapasztalhatod az episztemikus esendőségedet, és kognitív békédet megelve szélnek eresztheted a filozófiai meggyőződéseidet – még a legfáradtságosabban kiizzadtakat is. Egyebet nem tudok nyújtani.

Az én szememben mindez teljesen rendjén való, és nem ezoterikus handabandázás. Látnod kell: *egyedül rajtad múlik*, hogy

belekezdés-e a szkeptikus önreflexióba vagy sem, hogy bizalmat szavazol-e nekem, vagy elzárkózol a javaslatomtól. Kényszerről szó sincs – ez tényleg csak egy ajánlat. Ha könyvemet elolvasva egyetlen emberfia sem hajt végre egyetlen önreflexív aktust sem, tudomásul fogom venni (nem is tehetnék mást). Mivel azonban azt gondolom, hogy csakis az általam leírt módon, azaz az önreflexív tapasztalat révén lehetsz önmagaddal kognitív békében élő szkeptikus, ha senki nem fogadja meg a javaslatomat, nem lesznek a világban önmagukkal kognitív békében élő szkeptikusok. A kognitív béke mégsem hiányzik majd teljesen a világból: az episztemikus vakságban szenvedő, de fogyatékoságát nem észlelő anozognóziás Philonusz továbbra is köztünk fog élni.



NEGYEDIK FEJEZET

Miért reménytelen  
a filozófiai megismerés?



## 1. Miről szól ez a fejezet?

Ha valaki a filozófia episztemikus sikertelenségét a filozófusok kognitív fogyatékoságaival magyarázná, rossz nyomon járna. Tévedne, ha azt mondaná: „a filozófusok azért nem képesek megoldani a filozófiai problémákat, mert kognitív/intellektuális erényeik szisztematikusan alulmúlják a részecskefizikusok, geológusok, paleontológusok, neurofiziológusok, molekuláris biológusok, táplálkozástudósok stb. kognitív/intellektuális erényeit”. Az utóbbi példánál maradva: nehéz elhinni, hogy nagyobb elmeél és kreativitás szükségeltetik mondjuk az ürgék ürülékének összegyűjtéséhez és mikroszkopikus vizsgálatához, továbbá egy olyasféle jól konfirmált elmélet felállításához, hogy „az ürgék bizonyos időszakokban inkább egyszikű, más időszakokban inkább kétszikű növényeket esznek, s mindez a csapadék mennyiségének függvényében változik”, mint például amellet érvelni, hogy az oksági viszony kontrafaktuális függés. Azt is nehéz elhinni, hogy egy idegsejt megsúrásához, megfésítéséhez, viselkedésének megfigyeléséhez és leírásához nagyobb kognitív kapacitásra és elemzőképességre volna szükség, mint amellet érvelni, hogy a népi pszichológia kvázi-tudományos elmélet, melyről kiderülhet, hogy hamis.

E triviálisan rossz magyarázatot leszámítva kétféle válasz adható arra a kérdésre, hogy a filozófia miért nem oldotta meg a filozófiai problémákat, és miért nem képesek a filozófusok a filozófiai kérdések kapcsán egyetértésre jutni.

Egyes magyarázatok szerint a filozófusok nézeteit első sorban *nem episztemikus tényezők* határozzák meg, és e nem episztemikus tényezők eltérése okozza, hogy a filozófusok között nem alakul ki konszenzus, és képtelenek megoldani a filozófiai problémákat.

Vannak, akik a filozófusok személyes karakterének különbözőségével magyarázzák a filozófiai nézetkülönbségeket. William James például a filozófusok eltérő temperamentumára hivatkozik, mondván: a filozófus temperamentuma meghatározza, hogy milyen érvekkel és álláspontokkal rokonszenvez, milyen megfontolásokra érzékeny és milyeneket utasít el (James 1907/1991, 6–7). Vagy Fichte úgy látja: ha egy filozófus szabad és autonóm személyiség, akkor természeténél fogva idealista, ha pedig gyáva és önállótlan alak, akkor materialista (Fichte 1797/1981, 32–33). Mindketten filozófián *kívüli* (legalábbis a filozófiai megfontolásokon *kívüli*) tényezőkre hivatkoznak: James a filozófusok pszichológiai, Fichte pedig a morális adottságaira.

E két elszigetelt javaslatnál mindenképp ígéretesebb – sőt, a legígéretesebb és egyben a legismertebb – külső, nem episztemikus faktorokkal operáló magyarázattal a kísérleti filozófia rukkolt elő. A gondolatmenet nagy vonalakban a következő. Minden filozófusnak, aki filozófiai igazságokat akar kimondani, vagy tesztelni szeretné a filozófiai elméleteit, hivatkoznia kell valamire, ami filozófiai vélekedéseinek *végső igazolásául* szolgál, és e végső igazoló szerepet az *intuíciók* vagy *intuitív ítéletek* töltik be. Ahogy Jonathan Weinberg fogalmaz: „az analitikus *filozófia intuíciók nélkül* nem lenne *analitikus* filozófia” (Weinberg 2007, 318, kiemelések az eredetiben).

Az intuíciók azért rendelkezh(et)nek végső igazoló szereppel, mert inkorrigibilisek, azaz immunisak a revízióra. Mely tulajdonságuk révén inkorrigilisek? (E kérdésben természetesen nincsen konszenzus.) Egyesek szerint az intuíciókat az a tulajdonságuk teszi inkorrigibilissé, hogy sajátos *fenomeno-*



*lógijuk* van: mihelyst felmerülnek az elménkben, automatikusan igaznak tűnnek (például: Plantinga 1993, 105–106). Mások szerint az intuíciók sajátos *etiológiájuk* miatt inkorrigibilisek: nem mérlegelésen, tudatos következtetésen vagy emlékezésen múlnak, hanem teljes magától értetődőséggel, spontánul merülnek fel az elménkben (például: Nichols–Stich–Weinberg 2003, 3). Megint mások a *nyelvi-fogalmi kompetenciánkra* hivatkozva magyarázzák az intuíciók inkorrigibilitását: az intuíciók azért immunisak a revízióra, mert kompetensen használjuk azokat a fogalmakat, melyek az intuitív ítélet tartalmát alkotják (például Ludwig 2010, 433).

A filozófusok *egyetlen* lehetősége, hogy elméleteik igazolásakor vagy ellenőrzésekor az intuíciókra hivatkozzanak. De nem saját, szubjektív, külön bejáratú intuícióikra, még csak nem is az intuitív képességeik trenírozásában jeleskedő filozófusok intuícióira, hanem – mivel a kísérleti filozófusok szerint kizárólag ebben az esetben perdöntő, hogy az intuíciókra hivatkozunk – *minden ember* intuíciójára. Csakhogy számos empirikus vizsgálat azt mutatja, hogy az embereknek szignifikánsan *különböznek* az intuíciói; ráadásul olyan faktorok függvényében változnak, melyek filozófiai szempontból *irrelevánsak* (például a megkérdozettek kulturális és földrajzi háttere, szocioökonómiai státusa stb.), vagyis amelyeknek az égvilágon semmi köze sincs az érintett témához és az igazsághoz (lásd például: Weinberg–Nichols–Stich 2001/2008; Nichols–Stich–Weinberg 2003; Nichols–Knobe 2007; Swan–Alexander–Weinberg 2008).

A különböző – meglepően hasonló eredményt hozó – empirikus vizsgálatok fényében a kísérleti filozófia a következő magyarázatot adhatja a filozófia episztemikus sikertelenségére. Mivel (1) a filozófusok nem boldogul(hat)nak elméletük végső igazolása vagy tesztelése során anélkül, hogy az intuíciókra (értsd: mindenki intuíciójára) hivatkoznának, és mivel (2) az emberek intuíciói bizonyos filozófiai kérdések és gondolatki-

sérletek kapcsán szignifikánsan eltérnek egymástól, és mivel (3) az emberek intuícióinak e szignifikáns eltéréseért olyan tényezők felelősek, melyeknek semmi köze sincsen a kérdéses témához és az igazsághoz, ezért az intuíciókra alapozott filozófia teljességgel megbízhatatlan. Csakhogy *nem létezik* másféle filozófia: a filozófia az elméletek igazolása során szükségképpen az intuíciókra apellál.

A másik típusú magyarázat nem külső tényezőkre hivatkozik, hanem *a filozófiai problémák természetére*. Egyesek szerint a filozófusok azért nem oldottak meg egyetlen filozófiai problémát sem, mert a filozófiai elméleteket nem lehet empirikusan, tapasztalati úton igazolni. Semmilyen empirikus tapasztalat nem igazol(hat)ja és nem is cáfol(hat)ja például azt a metafizikai tézist, hogy léteznek szubjektum nélküli események, vagy hogy az idő irányát az oksági viszonyok határozzák meg. Ha pedig ezek a tézisek empirikusan nem igazolhatók, akkor a végső igazoló tényezőket nem lehet lehorgonyozni sehová, s így a filozófiai elméletalkotás és filozófiai érvelés a légüres térben mozog.

Mások szerint a filozófiai problémák megoldatlansága abból fakad, hogy a kérdéses problémák túlságosan komplexek. Vagyis a filozófia episztemikus sikertelensége például a meteorológia vagy a főáramú közgazdaságtan episztemikus sikertelenségével rokon. Ezek az episztemikus vállalkozások ugyanis csak akkor lehetnének sikeresek, ha képesek volnának rendkívüli mennyiségű tényrt és összefüggést feldolgozni. Csakhogy ehhez nincs elegendő kognitív kapacitásunk: sem egy elme, sem több elme (értsd: kutatócsoport) nem képes a releváns tényezők mindegyikét összegyűjteni, és az elméletalkotás során figyelembe venni.

Megint mások a kései Wittgenstein filozófiai problémákról alkotott koncepciójára hivatkozva próbálnak magyarázatot adni a filozófia episztemikus sikertelenségére. E szerint: a filozófiai problémákat egyfajta látszatteremtő mechanizmus hozza létre. Wittgenstein és elvtársai úgy gondolják: azért nem reményked-

hetünk a filozófiai problémák megoldásában, mert ezek nyelvünk félreértéséből fakadó értelmetlenségek – és értelmetlen kérdésekre értelemszerűen nem lehet helyes válaszokat adni.

E kissé hosszabbra nyúlt *entrée* után hadd mondjam el, miről szól és hogyan épül fel könyvem negyedik fejezete. Ebben a részben arra a kérdésre szeretnék válaszolni, hogy miért nem tudják megoldani a filozófusok a filozófiai problémákat. Miért van valamennyi filozófiai probléma kapcsán nézetkülönbség a filozófusok között? Nem állítom, hogy a különböző kontingens, külső tényezőkkel operáló magyarázatok egytől egyig irrelevánsak és elhibázottak lennének, mégsem ebben az irányban fogok elindulni. Azt állítom: a filozófia episztemikus sikertelenségének valódi oka a filozófiai problémák természetében rejlik. De a fenti három javaslat egyikével sem vagyok elégedett. Az elsővel, amely az empirikus igazolhatatlanságra hivatkozik, azért nem, mert nagyon kevésbé informatív; ráadásul adós marad annak a magyarázatával, hogy miért csak empirikus úton lehet a különféle hipotéziseket megbízhatóan igazolni. A másodikkal, amely a komplexitásra támaszkodik, azért nem, mert úgy látom: a filozófia episztemikus sikertelenségének egyedi oka van. Ez a sikertelenség nem (vagy csak kis részben) hasonlít az olyan episztemikus vállalkozások sikertelenségéhez, melyért valóban a túlzott komplexitás a felelős. A harmadikkal, a wittgensteiniánus szellemű magyarázattal pedig azért nem, mert – ahogy korábban megmutattam – Wittgenstein koncepciója a filozófiai problémákról nem tartható, és az általa javasolt terapeutikus filozófia nem működik. Egyszóval: ebben a fejezetben arra vállalkozom, hogy feltárjam a filozófiai megismerés sikertelenségének egyedi, unikális (azaz más, szintén episztemikusan sikertelen vállalkozásoktól alapvetően eltérő) okát.

A fejezet a következőképpen épül fel. Először a filozófiai problémák természetével kapcsolatos álláspontomat adom elő, és igyekszem választ adni többek között arra a kérdésre,

hogy miért állnak ellen oly' makacsul a megoldásnak a filozófiai problémák.

Ezek után a filozófiai problémák természetével kapcsolatos álláspontomat két ismert és fontos filozófiai probléma részletes elemzésével illusztrálom. Mindkettő tökéletes állatorvosi ló: a filozófiai problémák minden olyan sajátossága megfigyelhető rajtuk, mely megoldhatatlanná teszi őket.

Végül elmondom, mit gondolok az „episztemikus felszereltségünk” természetéről. Megpróbálom megmutatni: a filozófiai problémák *létezése* és egyben *megoldhatatlansága* episztemikus felszereltségünk fogyatékoságából származik. Márpedig ha az episztemikus felszereltségünket nem vagyunk képesek „feljavítani” (és ennek lehetőségét egyedül a misztikus megismerésben látom), akkor minden olyan kísérlet reménytelenül kudarccra van ítélve, mely a filozófia eszközeivel akarja megoldani a filozófiai problémákat. Egyszóval: mindörökre tudatlanságra vagyunk kárhozthatva.

## 2. A filozófiai problémák természete

### 2.1. *Big picture*

Mielőtt belevágnék a témába, hadd tegyek egy általános módszertani megjegyzést. Amit az alábbiakban előadok, nem filozófiai elmélet. A filozófiai problémák természetének a megértése nem alapulhat filozófiai spekuláción. Naivitás volna abban bízni, hogy ha másban nem is, de ebben az egyetlen filozófiai kérdésben a filozófia módszerei megbízhatóak lennének. Továbbá, ha filozófiai érvekkel és megfontolásokkal támasztanám

alá a víziómat a filozófiai problémák természetéről, mely vízió pontosan a filozófiai problémák megoldhatatlanságára hivatott magyarázatot adni, akkor nyilvánvalóan megcáfolnám a saját álláspontomat.

De akkor hogyan támasztom alá mindazt, amit mondani fogok? Olyan elképzelést adok elő, mely a filozófiai problémákkal való viaskodásaink *tapasztalatából fakad*. Hiszek benne, hogy mindez *ismerős lesz a számodra*, ha valaha már állást foglaltál valamilyen filozófiai kérdésben, és nézeted mellett (illetve a rivális elméletek ellen) filozófiai érveket sorakoztattál fel. Vagyis megpróbálom leírni: *milyen* élmény egy filozófiai probléma megoldását keresni, *milyen* tapasztalat a filozófia módszereivel igazságokra vadászni.

Mindebből következően nem kérkedhetek azzal, hogy javaslatom különösebben eredeti lenne. Épp az volna számomra a kudarcc, ha olyan magyarázattal állnék elő, melyen meglepődnél, s arra gondolnál: „különös, amit mondasz, eddig még nem jutott az eszembe”. Egyszóval, amit hallani fogsz, nem lesz falrengető, mivel nem is szabad annak lennie. Olyasmit kell elmondanom, amivel már magad is tisztában vagy – legalábbis a lelked mélyén.

Tézisem szerint a filozófiai problémákat *bizonyos* *propozíciók együttes inkonzisztenciája alkotja*. (Legalábbis a filozófia művelése során szerzett közös tapasztalataink erre utalnak.) Egy filozófiai probléma nem más, mint olyan propozícióhalmaz vagy propozíciósorozat, melynek nem lehet igaz minden eleme. Legalább az egyiknek hamisnak kell lennie.

Végtelenül sok inkonzisztens propozícióhalmaz létezik, és természetesen ezek nem mindegyike alkot filozófiai problémát. A filozófiai problémákat az tünteti ki a többi közül, hogy a kérdéses propozícióhalmaz minden egyes eleméhez *sajátos episztemikus vonzalom fűz* bennünket. Önmagában véve valamennyi igazsága mellett *kitartanánk* (vagy legalábbis: *inkább kitartanánk*, mint sem; vagy még visszafogottabban: pontosan

értjük, hogy mások miért tartanak ki mellettük), s ennél fogva egyiktől sem tudunk megválni (kisebb-nagyobb) teoretikus fájdalom nélkül – pedig muszáj ezt tennünk.

Összefoglalva: egy filozófiai probléma nem más, mint olyan propozícióhalmaz vagy propozíciósorozat, melynek minden eleméhez episztemikus vonzalom fűz bennünket, de (mivel az összes propozíció nem lehet egyszerre igaz) közülük legalább egyet fel kell adnunk – annak ellenére, hogy azt/azokat is episztemikusan vonzónak tartjuk.

A filozófiai problémák bizonyos szempontokból a morális dilemmákhoz hasonlíthatnak. Íme egy szívemnek különösen kedves példa:

Tegyük fel, hogy van két gyermekem: az egyikük normális és teljesen boldog életet él, a másikuk pedig fájdalmas fogyatékoságtól szenved. Nevezzük őket „első” és „második gyereknek”! Munkahelyet szeretnék változtatni. Tegyük fel, döntenem kell, hogy egy drága nagyvárosba költözzünk-e, ahol a második gyerek speciális orvosi kezelést és oktatást kaphat, miközben a család életminősége alacsonyabb szintű lesz, a lakókörnyezet pedig az első gyerek számára kellemetlen és veszélyes – vagy pedig kiköltözzünk egy kertvárosba, ahol a sportok és a természet iránt különösen érdeklődő első gyerek szabad és tetszetős életet élhetne. Bárhogyan is nézzük, ez nehéz döntés.

[...] Hadd tegyek hozzá még egy feltevést: ha az egyik gyerek javára döntöttem, nincs mód érdemben kompenzálni a másik veszteségét. A család erőforrásai korlátozottak, és egyik gyerek sem adhat fel semmit, amit átválthatnánk a másik javára. (Nagel 1979, 123–124.)

A filozófiai problémák két releváns szempontból hasonlíthatnak ehhez a morális dilemmához. Ahogyan a szülők nem tudják egyszerre mindkét gyerek érdekét figyelembe venni a döntés során, úgy a filozófusok sem tudják az inkonzisztens propozi-

ciók mindegyikét igaznak elfogadni. Továbbá bárhogyan döntenek is a szülők, mindenképpen marad bennük rosszérzés, mivel az egyik gyerekük érdekét alárendelték a másikénak, holott mindkettőt szeretik – ugyanígy bármelyik proposíciót adják is fel a filozófusok az inkonzisztens proposícióhalmazból, mindenképpen kognitív békétlenséget fognak érezni, mert feladtak egy vagy több olyan proposíciót, melyhez episztemikus vonzalom fűzi őket. Sem a szülők, sem a filozófusok nem jöhetnek ki jól a helyzetből. Mind a szülőknek, mind a filozófusoknak látniuk kell: másképp is dönthettek volna, és az a döntés sem lett volna feltétlenül rosszabb. Ezért a morális dilemmák és a filozófiai problémák esetében sajátos rosszérzés vagy kognitív békétlenség lengi körül az állásfoglalásainkat.

Vegyük például a következő jól ismert, egyszerű és világos szerkezetű filozófiai problémát. Első „gyerekünk” az *igazolás-internalizmus*. Ezt az álláspontot a következő tézissel foglalhatjuk össze:  $S$  személy külvilágra vonatkozó vélekedését kizárólag olyan tényezők igazolhatják, melyekhez  $S$  egyes szám, első személyben hozzáfér. A második „gyerekünk” az *igazolásexternalizmus*. Az externalisták tézise:  $S$  személy külvilágra vonatkozó vélekedésének igazolása azon áll vagy bukik, hogy  $S$  megfelelő viszonyban van-e a kérdéses igazsággal (a megfelelő ténnyel), s ennél fogva az igazolásnak nem szükséges feltétele, hogy  $S$  egyes szám, első személyben hozzáférjen a vélekedését igazoló faktorokhoz.

A szülők (azaz a filozófusok) az első „gyerek” érdekében a következőképpen érvelhetnek. Ha  $S$  igazoltan hisz egy külvilágra vonatkozó  $p$  proposíció igazságában, akkor joggal várható el  $S$ -től, hogy meg tudja mondani, miért hisz  $p$  igazságában. Ha ugyanis  $S$  nem tudja megmondani, miért hisz  $p$  igazságában, akkor a vélekedése nem racionális, ennél fogva episztemikus felelősséget sem vállalhat a vélekedésért. Mármost  $S$  kizárólag azokért a vélekedéseikért vállalhat episztemikus felelősséget, melyek igazoló tényezőihez egyes

szám, első személyben hozzáfér. Amelyekéhez nem fér hozzá, azokért értelemszerűen nem. Magyarán: ha  $S$  igazoltan hisz abban, hogy  $p$  igaz, akkor igazoltan kell hinnie abban is, hogy igazoltan hiszi, hogy  $p$  igaz.

A második „gyerek” érdekében pedig ekképp érvelhetnek. Ha  $S$  hisz egy külvilágra vonatkozó  $p$  proposíció igazságában, akkor e vélekedés igazolásának magához az igazsághoz kell kapcsolódnia; vagyis csak akkor tekinthető  $S$  vélekedése igazoltnak, ha megbízható (azaz igazságra vezető) kognitív folyamat eredménye. Egyszerűen fogalmazva:  $S$ -nek akkor tulajdonítunk igazolt vélekedést, ha  $S$  azért hiszi  $p$ -t igaznak, amiért  $p$  igaz – mivel mondjuk megfelelő oksági kapcsolatban áll a kérdéses ténnyel. Csakhogy az efféle igazoló tényezők-höz  $S$  a legritkábban férhet hozzá egyes szám, első személyű nézőpontból.

A filozófusok – ahogy a fenti morális dilemma esetén a szülők – mindkét „gyerek” „érdekében” tudnak érvelni, ám nem tudnak egyszerre eleget tenni mindkét „gyerek” „érdekeinek”. Ha  $S$  vélekedésének igazolása szempontjából annak megbízhatósága (az igazsággal való szerves kapcsolata) a fontos, akkor irreleváns, hogy  $S$  hozzáfér-e ehhez a kognitív folyamathoz szubjektív nézőpontból vagy sem. Kizárólag az számít, hogy olyan folyamatról legyen szó, mely a legtöbbször igaz vélekedést eredményez. Ha pedig  $S$  vélekedésének igazolása szempontjából az a fontos, hogy  $S$  episztemikus felelősséget tudjon vállalni a vélekedéséért, akkor  $S$ -nek saját szubjektív perspektívájából hozzá kell férnie a vélekedését igazoló tényezők-höz.

Magyarán szólva: vagy azzal az episztemikusan vonzó proposícióval vagyunk összhangban, hogy a vélekedéseinkért felelősséggel tartozunk, vagy azzal, hogy a vélekedéseinket objektív kritérium szerint igazoljuk. Ahogy a fenti morális dilemma esetében nem teljesülhet mindkét gyerek érdeke, úgy e filozófiai probléma kapcsán nem tehetjük meg, hogy mindkét episztemikusan vonzó proposíciót igaznak fogadjuk el.



Ugye mindez nem ért a meglepetés erejével? Még ha fenomenológiai plaszticitás tekintetében leírásom jócskán elmaradt is az ideálistól, valószínűleg te is tapasztaltál már ilyesmit. Tudniillik hogy egy filozófiai probléma kapcsán állást foglalva csak azon az áron tudtál konzisztens lenni, ha tagadtad legalább egy olyan proposíció igazságát, mely mellett szívesen kitartottál volna, ha az történetesen nem inkonzisztens olyan proposíciókkal, melyek iránt szintén episztemikus vonzalmat táplálsz. Vagyis a filozófiai állásfoglalásod során valamely proposíció iránt érzett episztemikus vonzalmad *ellenében kellett* döntened.

De tegyük fel, hogy nincsenek tapasztalataid arról, milyen megbirkózni egy filozófiai problémával! Hasonló tapasztalatra akkor is szert tehetsz (még ha ez talán nem is lesz olyan eleven), amikor épp csak ismerkedsz egy filozófiai problémával, és elolvasol néhány megbízható, alapos és a szerzője saját álláspontját nem előtérbe helyező problémacentrikus tankönyvet, vagy néhány rövidebb *state of art* típusú cikket – melyek például (a már említett) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*-n található.

Gondolj bele! Milyen egy jó filozófiai tankönyv vagy *state of art* esszé? Szerzője exponálja a filozófiai problémát, aminek során explicitté válnak az azt alkotó egymással inkonzisztens proposíciók. Felvázolja a kérdéses filozófiai probléma megoldási javaslatait – vagyis magukat a filozófiai elméleteket. Ezt követően semleges pozícióból rámutat a vonatkozó filozófiai elméletek erényeire és nehézségeire, s – láss csodát! – akármelyik elméletet értékeli is, az elmélet erényei között egészen bizonyosan szerepelni fog, hogy a teória tiszteletben tartja (azaz *névértéken veszi*) a kérdéses filozófiai problémát alkotó proposíciók iránt érzett episztemikus vonzalmainkat; illetve a szerző az elmélet hibájának (vagy legalábbis leküzdendő nehézségnek) tekinti, ha a teória nem tartja tiszteletben (*nem veszi névértéken*) a kérdéses filozófiai problémát alkotó proposíciók

iránt táplált episztemikus vonzalmainkat. És rendszerint elmarasztalja azokat az elméleteket, melyekhez a megalkotóik nem csatoltak valamiféle *error*-elméletet arról, miért vonzó-dunk (tévesen) ehhez vagy ahhoz a propozícióhoz, amelyet a teória fényében fel kell adnunk.

Amikor tehát megoldást keresel egy filozófiai problémára, vagy amikor egy jó filozófiai tankönyvet vagy áttekintő szakcikket olvasol, a következőt tapasztalod: ha egy filozófiai elmélet összhangban van egy filozófiai problémát alkotó minden propozícióval, melyhez episztemikus vonzalom fűz, akkor menthetetlenül inkonzisztens lesz – ha pedig olyan filozófiai elmélet mellett kötelezed el magad, amely konzisztens, akkor az óhatatlanul szemben áll legalább egy olyan propozícióval, melyhez episztemikus vonzalom fűz. Egyvalami nem megy tehát (és ez a fő tanulság!): olyan filozófiai elméletet alkotni, amely egyszerre konzisztens és igaznak tekinti a kérdéses filozófiai problémát alkotó összes episztemikusan vonzó propozíciót. Ebben áll a filozófiai problémák unikális volta, ami megkülönbözteti őket más episztemikus vállalkozások problémáitól.

## 2.2. Episztemikus vonzalmak és inkonzisztens propozícióhalmazok

Megpróbálom árnyalni a felvázolt képet. Az alábbiakban először az episztemikus vonzalom, másodszer az inkonzisztens propozícióhalmaz fogalmát elemzem. Nem hiszem, hogy a filozófiai problémák sokszínűségét képes leszek megfelelő részletességgel visszaadni (amit nyújtani tudok, óhatatlanul szegényes és fakó lesz), de azért bízom benne, hogy valamelyest tisztul majd a kép.

### 2.2.1. Episztemikus vonzalmaink

Az „episztemikusan vonzó proposíció” kétségkívül homályos kifejezés. Azért választottam mégis, mert a filozófiai problémákat alkotó inkonzisztens proposíciókhoz fűződő episztemikus elköteleződéseink három szempontból is hasonlítanak a normális, más emberek iránt érzett természetes vonzalmainkhoz.

Először is vedd észre, hogy ezek a vonzalmak igenis léteznek s bizonyos proposíciók iránt a filozófusok erősebb episztemikus vonzalmat táplálnak, mint más proposíciók iránt. Másodszor tűnjön fel, hogy a vonzalmak nem arányosan oszlanak el: bizonyos proposíciók iránt egyes filozófusok intenzívebb episztemikus vonzalmat éreznek, mint más filozófusok. Harmadszor figyelj meg, hogy a vonzalmak változnak: a filozófusokban időről időre kialakulhatnak episztemikus vonzalmak bizonyos proposíciók iránt, de ezek éppenséggel meg is szűnhetnek.

Íme, illusztrációként néhány olyan proposíció, melyek mindegyike kulcsszerepet tölt be aporetikus helyzetekben, azaz *de facto* részt vesz olyan inkonzisztens proposícióhalmazokban, melyek filozófiai problémákat alkotnak:

- (1) A fizikai tárgyak a létezésük során megőrzik az azonosságukat.
- (2) A tudatos tapasztalatok fizikai eseményeket okozhatnak.
- (3) A veridikus észlelés során közvetlenül hozzáférünk az elmfüggetlen valósághoz.
- (4) A tudatos tapasztalatok nem fizikai események.
- (5) Minden fizikai eseménynek elégséges fizikai oka van.
- (6) Egy fizikai tárgy műalkotás mivolta nem a perceptuális tulajdonságain szupervenial.
- (7) A javak elosztása során az egyenlőség elvét kell betartanunk, ha igazságosan akarunk eljárni.
- (8) Ha egy esemény indeterminált, akkor véletlenszerű.

Erről a nyolc proposícióról mindössze két dolog állítható biztosan. Egyrészt az, hogy *valamennyit tagadják bizonyos filozófiai elméletek*. Az (1)-t a perdurantizmus és az exdurantizmus. A (2)-t a pszichofizikai parallelizmus, az epifenomenalizmus és a tulajdonság-dualizmus néhány változata. A (3)-t az érzetadatelmélet és az adverbialis elmélet. A (4)-t az elme fizikalista elméletei. Az (5)-t például azok az elméletek, amelyek szerint Isten (mint szellemi lény) a csodái révén felfüggeszti a fizikai törvényeket, és beavatkozik a fizikai világ menetébe. A (6)-t például azok, amelyek szerint a Duchamp-típusú *readymade*-ek valójában nem műalkotások. A (7)-t például azok az elméletek, melyek szerint mindenki joggal igényt formálhat saját munkájának gyümölcsére, még ha így sokkal gazdagabb is lesz a politikai közösség más tagjainál. A (8)-t például az ágens-oksági libertariánus elméletek.

E nyolc proposíció mindegyikéről továbbá biztosan állítható, hogy – noha mindegyiket tagadják egyes filozófusok – *valamennyi episztemikusan vonzó*. Ezt azok *sem* vitathatják, akik szerint e proposíciók hamisak. Azt persze nyugodt szívvel mondhatják, hogy egyik vagy másik proposíció kevésbé vonzó, mi több, sokkal kevésbé vonzó, mint azok a proposíciók, melyekkel történetesen inkonzisztensek – de azt nem állítják, hogy e nyolc proposíció közül akár egy is akad, amely episztemikusan egyáltalán nem vonzó.

Más szavakkal: azok a filozófusok, akik a fenti proposíciók valamelyikét hamisnak tartják, tisztában vannak az általuk tagadott proposíció episztemikus vonzerejével. Vagyis ha ön-reflexiót gyakorolnak, azt tapasztalják: amikor a filozófiai elkötelezettségeik miatt tagadni kényszerülnek e nyolc proposíció valamelyikét, akkor olyan proposíciót tagadnak, amely iránt szintén kisebb-nagyobb episztemikus vonzalmat éreznek. Annak ellenére tagadják a proposíciót, hogy az számukra is episztemikusan vonzó.

Természetesen elismerem, hogy egyes filozófusok eljuthatnak arra a „szintre”, hogy ne érezzenek episztemikus vonzalmat az általuk tagadott proposíciók iránt – legalábbis az introspekciójuk tanúsága szerint. Tegyük fel, hogy egy filozófus a fenti nyolc proposíció közül ellenállhatatlan episztemikus vonzalmat érez a (2) és az (5) iránt, és e két proposícióból a (4) hamisságára következtet (ez meglehetősen gyakori következtetés); továbbá, határozottan állítja, hogy számára a (4) egyáltalán nem vonzó proposíció. Tudom, hogy ez előfordulhat, mivel ismerek olyan filozófusokat, akikre tökéletesen illik a leírás. Csakhogy e fizikalista beállítottságú filozófusoknak is el kell ismerniük valamit. Nevezetesen azt, hogy *tudják*: *mások* vonzóznak találják a (4) proposíciót; és ha intellektuális tisztesség vezérli őket, meg kell próbálniuk kideríteni, mások mit találnak benne episztemikusan vonzóznak. A fizikalistáknak tehát meg kell mutatniuk, hogy a (4) iránti – vitathatatlanul fennálló – episztemikus vonzalom valójában pusztán illúzió. Mondjuk előállhatnak a következő *error*-elmélettel: a fizikai és a mentális közötti szakadék illúzióját az okozza, hogy a mentális és a neurofiziológiai kifejezéseknek más a jelentésük (lásd: Loar 1990/1997). Vagy azt mondhatják, hogy a szakadék illúziója a Müller-Lyer-illúzióval analóg: bár tudjuk, hogy a két egyenes egyforma hosszú, mégsem vagyunk képesek egyforma hosszúságúnak észlelni őket – bizonyítékaink vannak rá, hogy a fenomenális tulajdonságok fizikaiak, de a fogalmaink természete miatt nem tudjuk elgondolni, hogyan lehetnének azonosak egymással (lásd: Papineau 2002). Ha a fizikalista filozófusok megpróbálják leleplezni a szakadék illúzióját, akkor nyilvánvalóan világosan látják: a (4) proposíció mások számára igenis episztemikusan vonzó – és azt is látják (vagy legalábbis látni vélik), hogy mások számára miben áll a (4) episztemikus vonzereje. Ellenkező esetben bajosan tehetnének kísérletet arra, hogy feltárják a kérdéses illúzió vagy megtévesztő episztemikus vonzalom forrását.

Persze azt felelheti valaki: *biztosan* akad fizikalista, aki nem csupán nem érez episztemikus vonzalmat a (4) iránt, de fogalma sincsen róla, mások miatt éreznek. Meglehet. Ez a fizikalista azonban nyilvánvalóan nem érti a test-lélek problémát, sőt, számára tulajdonképpen nem is létezik test-lélek probléma. A durvább minősítéseket mellőzöm. Egy biztos: az illető nyilvánvalóan nincsen tisztában filozófiai vélekedéseinek episztemikus státusával.

Több általános megjegyzést nem mernék tenni a fenti listával kapcsolatban. Nem szeretném például azt mondani, hogy minden filozófus „hevesebb” episztemikus vonzalmat táplál mondjuk az (1), mint a (6), vagy a (2), mint a (7) proposíció iránt. Egyszerűen: nem létezik a filozófiai problémákat alkotó inkonzisztens proposíciókhoz rendelt objektív, minden filozófus számára egyaránt érvényes episztemikus vonzerőtáblázat. Nekem – introspekcióm tanúsága szerint – az (1) episztemikusan összehasonlíthatatlanul vonzóbb, mint a (6), a (3) episztemikusan sokkal vonzóbb, mint a (8), a (2) episztemikusan egyértelműen vonzóbb, mint az (5), és ha nem is sokkal, de a (7) azért érezhetően vonzóbb, mint a (4). Persze más filozófusok másképp vannak ezzel, nekik más a sorrendjük. S még arról sem szabad elfeledkezni: egy filozófus életében megváltozhat a sorrend – amennyiben az illető megváltoztatja a filozófiai álláspontját.

Rendkívül óvatosan tudok csak állást foglalni abban a kérdésben, hogy ezeknek a proposícióknak *miből fakad* az episztemikus vonzerejük. Ugyanakkor talán tanulságos egyenként végiggondolni a kérdést.

Az (1) episztemikus vonzereje szerintem az *evolúciós gyökereiből* fakad, vagyis abból, hogy minden bizonnyal velünk született meggyőződés. Nehéz volna vitatni, hogy evolúciós előnyről jár hinni abban, hogy a tárgyak a létezésük során megőrzik az azonosságukat, és így például azt gondolhatjuk: „holnap ismét elmegyek ugyanahhoz a sziklához, melynek a tövében

ma reggel sok gombát találtam”. Meg volnék lepve, ha létezett volna olyan kultúra, melynek tagjai nem hittek volna az (1) propozíció igazságában. Amennyiben pedig az állatoknak is tulajdoníthatunk vélekedéseket, úgy valószínűleg ők is rendelkeznek ezzel a meggyőződéssel.

A (2) episztemikus vonzereje szerintem szintén az *evolúciós gyökeréből* ered. Nehéz volna vitatni, hogy evolúciós előnyvel jár, ha képesek vagyunk bizonyos élőlények (köztük saját magunk) cselekedeteit és viselkedését úgy reprezentálni, mint amelyek mentális állapotok következményei. Például, amikor eleink látták Samut elrohanni egy felbőszült barlangi medve elől, akkor – legalábbis *prima facie* – nem okoskodtak rosszul, amikor azt gondolták: „Samu azért futott el, mert félt”. Vagyis Samu félelmét (mint tudatos tapasztalatát) Samu elfutása (mint fizikai esemény) okának tekintették. Szerintem nehezen tagadható, hogy a mentális okozás létezése hozzá tartozik a legtermészetesebb meggyőződéseinkhez, mintegy ez a *default* nézet, s ezért értelemszerűen episztemikusan vonzó. Megértem Jerry Fodort, noha kissé túlzónak tartom az állítását, miszerint „ha a józan észen alapuló intencionális pszichológia [beleértve természetesen a mentális okozást] összeomlana, akkor az egyedülálló módon fajunk történetének a legnagyobb intellektuális katasztrófája volna; ha tévednénk az elmével kapcsolatban, akkor ez volna a legnagyobb tévedésünk, amelyet valaha is elkövettünk” (Fodor 1987, xii).

A (3) episztemikus vonzerejének eredete viszonylag egyértelmű: az érzéki tapasztalatok *fenomenológiájából* származik. Letagadhatatlan, hogy elemi erejű fenomenológiai késztetésünk van azt hinni, hogy – ellentétben például a fájdalomainkkal vagy a szorongásainkkal, melyek kétségkívül nem létezhetnek az elménktől függetlenül – a környezetünkben észlelt fizikai tárgyak létezése nem függ az aktuális érzéki tapasztalataink meglététől. Az introspekciónk arról tanúskodik: érzéki tapasztalataink során nem elmefügő (*esse est percipi* típusú)

entitásoknak vagyunk tudatában, hanem közvetlenül azoknak az elmefüggetlen tárgyakkal, melyeket észlelünk. Ahogy Michael Martin fogalmaz: „ha megváltozik a figyelmünk, és immár nem magukra a környezetünkben lévő dolgokra koncentrálunk, hanem arra, hogy milyen a róluk szóló tapasztalataink, ettől még [...] nem kerülnek ki a figyelmünk köréből az észlelés publikus, elmefüggetlen tárgyai” (Martin 2002, 384).

A (4) episztemikus vonzereje ugyancsak *fenomenológiai gyökerű*. Teljesen más természetűnek tűnnek számunkra a fenomenális karakterrel bíró mentális állapotaink (félelmeink, szomorúságaink, okkurens vágyaink stb.), mint a környezetünkben levő fizikai tárgyak. Annyira más természetűnek, hogy képtelenek vagyunk fogalmilag elgondolni, hogy a tudatos tapasztalatok fizikai természetű entitások legyenek.

Mindennek ellenére én mégiscsak el tudom képzelni, hogy a neurofiziológia fejlődésének köszönhetően (értsd: a neurofiziológusok egyre több általános törvényt fogalmaznak meg a fenomenális tudatos és a neurális állapotok kapcsolatát illetően) idővel halványulni kezd a (4) iránt érzett episztemikus vonzalmunk. Egyre szűkül, s egyszercsak megszűnik a szakadék „érzete” a fenomenális és a fizikai folyamatok között. Egyszerűen az történik, hogy a következő és a hozzájuk hasonló megfogalmazások fokozatosan veszítenek az episztemikus vonzerejükből: „a C-rostok felfedezése nem ad rá magyarázatot, hogy miért érezzük a fájdalmat úgy, ahogyan érezzük, hiszen a C-rostok tüzelésében nincs semmi, ami természetesebben »kapcsolná össze« a fájdalom fenomenális tulajdonságaival, mint a fenomenális tulajdonságok valamilyen más halmazával” (Levine 1983, 357); vagy hogy „[a] fizikalista vagy funkcionalista elmélet magyarázat nélkül hagyja magát a minőségi karaktert, ezért továbbra is el lehet gondolni, hogy egy lény a releváns fizikai vagy funkcionális állapotban legyen, mégse tapasztaljon minőségi karaktert” (Levine 1993/2008, 364). Ta-



lán 2350-re a (4) teljesen elveszíti majd minden episztemikus vonzerejét.

Az (5) episztemikus vonzerejének forrása teljesen más. Szemben az előzőekkel, a vonzalmunk ebben az esetben *teoretikus mérlegelés eredménye*: a fizika – mint a legsikeresebb tudomány – a fizikai események magyarázata során sosem hivatkozik nem fizikai entitásokra. Vagyis az (5) iránt érzett episztemikus vonzalmunk a fizika sikerére alapozott metaindukcióból fakad. Ahogy Andrew Melnyk fogalmaz:

A bizonyítékokat, melyek alapot adnak arra, hogy azt gondoljuk, minden fizikai eseménynek elégséges fizikai oka van, a fizikatankönyvek olvasásával lehet megtalálni. Nem arról van szó, hogy a fizikatankönyvek expliciten állítanak a fizikai világ oksági zártságát. Hanem hogy a tankönyvek olvasása közben megértjük: a kortárs fizika rálelt nagyon sokféle fizikai okozat elégséges fizikai okára, viszont egyáltalán nem talált olyan fizikai okozatokat, amelyeket nem-fizikai okokkal kellene (vagy akár csak valószínű lenne, hogy ezekkel kell) magyarázni. A kortárs fizika sikeresen megtalálta a fizikai okozatok elégséges fizikai okait, ami többé-kevésbé induktív bizonyítékát nyújtja annak, hogy minden fizikai eseménynek – ideértve a még meg nem vizsgált, valamint a már megvizsgált, de még meg nem magyarázott fizikai eseményeket is – van elégséges fizikai oka. Elképzelhető, hogy nem szívesen terjesztenénk ki a fizikai laboratóriumokban tanulmányozott fizikai eseményekkel kapcsolatban levont következtetéseket az emberi lények végtagjaiban és agyában végbemenő fizikai eseményekre – de ez a húzódozás teljességgel alaptalan. Semmi jel nem utal arra, hogy a kortárs fizikusok bármiféle fizikai anomáliával találkoznának az emberi agyon belül, vagy hogy a fizikusok ilyesmire számítanának; az agy a fizika nézőpontjából egészen szokványos dolognak tűnik. (Melnyk 2003, 288–289.)

Az (5) kapcsán még valamire fel szeretném hívni a figyelmet. Szemben az előzőekben említett propozíciókkal, az (5) episztemikus vonzereje viszonylag újkeletű. (Egyértelműen újkori fejlemény – valószínűleg Leibniz volt az első, aki ebben a formában megfogalmazta). Más szavakkal: volt idő, amikor bizonyosan nem keltett volna episztemikus vonzalmat a filozófusok körében. Ha visszasétálnál az időben, és Arisztotelésznek azt mondanád, hogy „minden fizikai eseménynek van elégséges fizikai hatóoka”, akkor a görög bölcs gondolkodás nélkül visszautasítaná az állítást, hiszen szerinte ez teljes abszurditás. És nem csak azért, mert szerinte az okoknak több fajtája van (a hatóok mellett célok, anyagi ok és formai ok), hanem azért is (és elsősorban azért), mert az (5) iránti episztemikus vonzalom kizárólag a modern fizika sikere következtében alakulhatott ki, amiről Arisztotelésznek sejtelve sem lehetett.

A (6) iránti episztemikus vonzalmunk még újabb, és egyértelműen *kulturális gyökerű*. Abból ered, hogy a 20. század elejétől fogva a művészeti világ meghatározó alakjai több olyan dolgot is felruháztak a műalkotás státussal, melyek perceptuális tulajdonságaikat tekintve megkülönböztethetetlenek bizonyos *par excellence* nem műalkotásoktól. Gondolj Duchamp *Forrására*, mely perceptuális tulajdonságait tekintve megkülönböztethetetlen egy piszoártól. Vagy Agnes Honich *Desert* című monokróm festményére, mely perceptuális tulajdonságait tekintve megkülönböztethetetlen egy homokszínűre alapozott vászontól. De akár Cage 4'33-ére is gondolhatsz – ez ugyanis perceptuális tulajdonságait tekintve megkülönböztethetetlen attól, amikor egy zongorista történetesen 4 perc 33 másodpercet vár, mielőtt elkezdené játszani a *La Campanellát*. És pontosan ebből származik a (6) episztemikus vonzereje: mivel a felsorolt entitások műalkotások (sőt, a *Forrás* és a 4'33 immár *klasszikus* műalkotás!), a (6) propozíciót csak akkor tagadhatjuk, ha revizionisták vagyunk a műalkotásokkal kapcsolatban, azaz vitatjuk bizonyos konszenzuálisan műalkotásnak tekintett

dolgok műalkotás mivoltát. Vagyis szembeszegülünk a művészettörténettel.

Talán a (7) esetében a legnehezebb megállapítani, honnan származik a propozíció episztemikus vonzereje. Kézenfekvő gondolat, hogy a (7) olyasvalami, mint amit valaki (feltehetőleg nem egy filozófus) valamikor kimondott, aztán – akárcsak a *Kis éji zene* kezdő taktusai – mémként széles körben elterjedt. Egyes empirikus kutatások azonban azt mutatják, hogy a (7) valójában nem humánspecifikus: például a kapucinus majmok is rendelkeznek a méltányosság érzésével, képesek társas összehasonlításra, és tiltakoznak a táplálék egyenlőtlen elosztása (vagyis az igazságtalan elosztás) ellen (Brosnan–de Waal, 2003). Mások ezt vitatják, mondván szó sincs társas összehasonlításról: a majmok egyszerűen jobban szeretik a banánt és a szőlőt, mint az uborkát (Tomasello 2009, 32). Vagyis a (7) episztemikus vonzerejének eredete kapcsán jobb híján felfüggesztem az álláspontomat – fogalmam sincsen, honnan származik.

A fenti propozíciók közül a (8) az egyetlen, amely *tisztán filozófiai megfontolásoknak* köszönheti az episztemikus vonzerejét. No, ne gondoljunk bonyolult érvekre! Ha az  $E$  fizikai esemény bekövetkezése indeterminált, akkor ez azt jelenti: nem tudjuk levezetni, hogy egy adott pillanatban az  $E$  esemény fog-e bekövetkezni, vagy pedig az  $F$  esemény. De ha nem tudjuk levezetni, azaz megmagyarázni, hogy egy adott pillanatban miért az  $E$  esemény következett be az  $F$  helyett, akkor az véletlen vagy szerencse kérdése. Vagy lássunk egy másik megfontolást! Ha az  $E$  fizikai esemény bekövetkezése indeterminált, akkor senki sem tudja biztosan megmondani, hogy  $E$  bekövetkezik-e vagy sem. Ha pedig senki sem tudja megmondani, hogy  $E$  bekövetkezik-e vagy sem, akkor  $E$  bekövetkezése véletlen vagy szerencse kérdése.

Mármost mindezzel azt szerettem volna megmutatni: a filozófiai problémákat alkotó inkonzisztens propozíciók iránti

episztemikus vonzalmaink *változó intenzitásúak*, és eredetüket tekintve *heterogének* – lehetnek evolúciós és fenomenológiai gyökerei, fakadhatnak a fizika sikeréből, bizonyos kulturális (művészeti) fejleményekből, pusztán filozófiai megfontolásokból és más olyan forrásokból is, melyekről semmi biztosat nem tudok mondani. Magyarán szólva: a filozófiai problémákat alkotó inkonzisztens episztemikus vonzó proposíciók *nem rendelkeznek sajátos természettel*, általánosan rájuk és csakis rájuk jellemző markáns pozitív karakterisztikával.

Ennélfogva súlyos hibát követnek el, akik a filozófiai problémákat alkotó proposíciók iránti episztemikus vonzalom természetét kutatva e proposíciók közös lényegét keresik. Akik szerint valamennyi proposíció rendelkezik valamilyen  $F$  tulajdonsággal, és ezért töltheti be azt a szerepet, hogy eleme legyen egy filozófiai problémát alkotó inkonzisztens proposícióhalmaznak.

Szerintem például a fenti proposíciók közül csak az (1), a (2) és talán a (3) truizmus, a többi nem az. E nyolc proposíció közül egyikre sem áll, hogy csakis igazakként lehetne őket elgondolni. (Annál is inkább nem, mert az „episztemikus vonzónak érezni  $p$ -t” – ellentétben a „tudni, hogy  $p$ ”-vel vagy a „látani, hogy  $p$ ”-vel – nem faktív kifejezés.) E nyolc proposíció közül egyik sem fogalmi igazság. Közülük talán csak az (1)-re, a (2)-re és a (3)-ra áll, hogy igazságukkal vagy hamisságukkal kapcsolatban spontánul ítélünk. *Ennyiben* egyet tudok érteni Hermann Cappelen tézisével (már ha a szerző valóban ezt is állítja): az intuícióknak – mint meghatározott  $F$  tulajdonsággal rendelkező inkorrigibilis ítéleteknek – csak mérsékelt szerepük van a filozófiai problémák létrejöttében (lásd Cappelen 2012).

Mindössze ennyit mondhatok tehát: valamiért (nem minden esetben tudom, miért) valamilyen (általában erősen változó) intenzitású episztemikus vonzalmat érzünk olyan proposíciók iránt, melyek együttesen nem lehetnek igazak. És ezek a különböző eredetű, változó intenzitású episztemikus vonz-

erővel bíró inkonzisztens propozícióhalmazok maguk a filozófiai problémák.

### 2.2.2. Inkonzisztens propozícióhalmazok

Az inkonzisztens propozícióhalmazok fogalma szerintem világos – mindössze egyetlen dolgot szeretnék ezzel kapcsolatban tisztázni. A filozófiai problémákat alkotó inkonzisztens propozícióhalmazok nincsenek egyszer s mindenkorra rögzítve. Épp ellenkezőleg: *nyitottak*, az eredeti propozíciókhoz újabbak csatlakozhatnak. Idővel ugyanis egyes filozófusok felismerhetik, hogy a kezdeti propozícióhalmaz elemei valójában *mégsem inkonzisztensek* egymással. Így szigorú értelemben véve más propozícióhalmazok jöhetnek létre – egy halmazt ugyanis az elemei individuálják.

Hadd magyarázzam el, mire gondolok! Az egyik legismeretebb problémát választottam, amelynek a szerkezete viszonylag könnyen áttekinthető: a test-lélek problémát. E probléma logikai szerkezetét első körben a következő propozícióhalmaz révén rekonstruálhatjuk:

$p_1$ : A tudatos tapasztalatok nem fizikai események.

$p_2$ : A tudatos tapasztalatok fizikai eseményeket okozhatnak.

$p_3$ : Minden fizikai eseménynek elégséges fizikai oka van.

Első pillantásra úgy tűnik, hogy e három propozíció együttesen inkonzisztens. Azaz: bármelyik kettő elfogadásából következik a harmadik tagadása. De csak az első pillantásra!

Valaki ugyanis azt állíthatja, hogy az emberi cselekedeteket (mint fizikai eseményeket) mentális és fizikai okaik együttesen túldeterminálják. Vagyis egy emberi cselekvés abban az értelemben túldeterminált, amilyen értelemben túldeterminált annak az illetőnek a halála, akivel ugyanabban a pillanat

ban végez egy lövés a szívbe és egy lövés a fejbe. Ha az illetőt nem lőtték volna fejbe, szerencsétlen ember akkor is meghalt volna, mert szíven lőtték, és fordítva. Ennek analógiájára egy cselekedet akkor is bekövetkezne, ha nem volna elégséges fizikai oka, hiszen van elégséges mentális oka; és fordítva: akkor is bekövetkezne, ha nem volna elégséges mentális oka, hiszen van elégséges fizikai oka.

Nem az a fontos most, hogy mennyire plauzibilis ez a javaslat (nyilván nem az), hanem hogy világosan mutatja: a fentebbi három propozíció valójában *nem* inkonzisztens egymással. Vagyis ahhoz, hogy inkonzisztens propozíciókhoz jussunk, az eredeti három propozícióból álló halmazt ki kell egészíteni egy negyedikkel: a szisztematikus, redundáns túldetermináció tagadásával. Íme:

*p*<sub>4</sub>: Az emberi cselekvések (mint fizikai események) *nem túldetermináltak* (redundánsan és szisztematikus módon): nem igaz, hogy egy cselekedetet mindig egy mentális és egy attól numerikusan különböző fizikai esemény okozna, és ha ezek közül valamelyik nem zajlana le, attól még a kérdéses cselekedet bekövetkezne.

De még e propozíció-kvartett sem biztos, hogy inkonzisztens. Valaki ugyanis előállhatna azzal, hogy nem csupán egyféle okozás van. És inentől fogva már csak egyetlen dolga lenne: azt állítani, hogy a tudatos tapasztalatok más értelemben okoznak fizikai eseményeket, mint a fizikai események fizikai eseményeket – azaz a mentális okok más természetű okok, mint a fizikai okok. Amikor valaki szándékosan felemeli a kezét, ez másféle oksági viszonyt feltételez, mint amikor egy biliárdgolyó meglöki a másikat.

Ismét nem a részletek a fontosak, és nem is az, mennyire plauzibilis ez a javaslat (szerintem nem különösebben). Az a fontos: ahhoz, hogy valóban inkonzisztens propozíciókhoz

jussunk, a fentebbi popozíció-kvartettet ki kell egészíteni egy újabb popozícióval, az inhomogenitás tagadásával.

$p_5$ : A mentális (fenomenális tudatos) és fizikai okok *homogének*: a tudatos tapasztalatok ugyanabban az értelemben okoznak fizikai eseményeket, mint amilyen értelemben a fizikai események okoznak fizikai eseményeket.

Egyesek (például Crane 1995) szerint azonban még tovább kell mennünk: ha ugyanis Davidson okságelmélete (lásd például Davidson 1993) helyes, a  $p_1$ ,  $p_2$ ,  $p_3$ ,  $p_4$  és  $p_5$  popozícióból álló halmaz sem inkonzisztens. Csak akkor lesz az, ha hatodiként hozzá vesszük a következő (Davidson álláspontját tagadó) popozíciót is:

$p_6$ : Valamennyi oksági viszony esetében (beleértve mind a mentális, mind a nem mentális okozást) különbséget kell tenni okságilag *releváns* és okságilag *nem releváns* tulajdonságok között.

Nem vagyok biztos benne, hogy Crane-nek igaza van (szerintem az első öt popozíció és  $p_6$  viszonya rendkívül zavaros, szinte kibogozhatatlan), de nem ez a fontos. Csak annyit akartam megmutatni: a filozófiai problémákat alkotó popozícióhalmazok megváltozhatnak. Ha úgy tetszik, fentebb *négy darab* test-lélek problémát adtam elő, hiszen négy darab popozícióhalmazt állítottam össze.

Mondanom sem kell, a legtöbb filozófiai probléma esetében hasonló a helyzet: a filozófusok újabb és újabb popozíciókat illesztnek a korábbiak mellé, mivel idővel rájönnek arra, hogy a korábbiak a látszat ellenére mégsem inkonzisztensek. Ki tudja? Nem kizárt, hogy 100 év múlva a test-lélek probléma kapcsán nem inkonzisztens popozíció-kvintettről vagy popozíció-szextettről, hanem inkonzisztens popozí-

ciószepettről, netán inkonzisztens propozíció-oktettről kell majd beszélni.

A filozófia (legalábbis az analitikus filozófia) így fejlődik – mellékesen ezt a korábbi tézisemet is sikerült illusztrálnom. Mind több episztemikusan vonzó propozícióról derítjük ki, hogy együttesen inkonzisztensek, ennél fogva a filozófiai problémák egyre pontosabb és szabatosabb megfogalmazásához jutunk.

## 2.3. Hogyan kerülnek a helyükre a dolgok?

Azon felül, hogy a filozófiai problémák természetéről alkotott felfogásom (reményeim szerint) „fenomenológiailag plauzibilis”, ennél fogva számodra is ismerős, javaslatom mellett elsősorban azt tudom felhozni, hogy (reményeim szerint) a legfontosabb kérdésekre meglehetősen kézenfekvő választ kínál, és a riválisainál életszerűbb képet fest a filozófia gyakorlatáról.

### 2.3.1. Mi egy filozófiai elmélet, és hogyan érdemes a filozófiai elméleteket taxonomizálni?

Mindenekelőtt azt kell világosan látni: egy filozófiai elmélet nem maximálisan specifikus propozícióhalmaz, következésképpen nem annyi filozófiai elmélet létezik, ahány szál filozófus. Ha egy filozófiai probléma nem más, mint episztemikusan vonzó inkonzisztens propozíciók halmaza (ahogy állítom), akkor a filozófiai elméleteket annak alapján kell megkülönböztetnünk egymástól, hogy – a kidolgozásbeli eltérésektől függetlenül – az elmélet a szóban forgó inkonzisztens propozíciók közül (1) *melyeket tartja igaznak*, (2) *melyiket utasítja el* és (3) *milyen megfontolásból teszi mindezt*.



Vegyünk egy viszonylag bonyolult szerkezetű filozófiai problémát, a morális felelősség és a szabad akarat problémáját. Íme, e probléma logikai struktúrájának egyik lehetséges (mellesleg szerintem a legjobb) rekonstrukciója:

- $p_1$ : Az egészséges emberek az átlagos, hétköznapi helyzetekben morális értelemben felelősek a cselekedeteikért.
- $p_2$ : Az emberek élhetnek mentségekkel. Ha valaki bizonyítani tudja, hogy a cselekedete a véletlen műve, vagy külső kényszer hatására hajtott végre, akkor az illető morálisan nem tehető felelőssé a cselekvésért.
- $p_3$ : Az események determináltak vagy indetermináltak, következésképpen a cselekvések is determináltak vagy indetermináltak.
- $p_4$ : Ha egy cselekvés indeterminált, akkor véletlenszerű.
- $p_5$ : Ha egy cselekvés determinált, akkor külső kényszer hatására hajtják végre.

E proposíciók együttesen inkonzisztensek (ezt most nem mutatom meg), és mindegyikük episztemikusan vonzó: valamenynyit örömmel elfogadnánk, ha történetesen nem volnának inkonzisztensek egymással. Mármint, ha számba vesszük, hogy az öt proposíció közül melyik elmélet melyik proposíciót utasítja el (és melyeket tartja igaznak), és mindezt milyen megfontolásból teszi, akkor összeállíthatjuk a morális felelősség és a szabad akarat problémája kapcsán megfogalmazható elméletek teljes taxonómiáját.

A  $p_1$ -et két elmélet adja fel: a *kemény determinizmus* és a *kemény inkompatibilizmus*. Az előbbi álláspont szerint a cselekedeteinkért azért nem tartozunk morális felelősséggel, mert a világ determinisztikus, ebből következően minden cselekvést külső kényszer hatására hajtunk végre (lásd például: Honderich 1988; Wegner 2002). Az utóbbi álláspont szerint pedig morális értelemben azért nem vagyunk felelősek semmiért, mert ha

a világ indeterminisztikus, akkor minden a véletlen számlájára írható, ha viszont determinisztikus, akkor minden külső kényszer egyenes következménye (lásd például: Pereboom 2014).

A  $p_2$ -t azok az elméletek tagadják, melyek szerint abból, hogy egy cselekedet végrehajtásában döntő szerepet játszik a külső kényszer vagy a véletlen, nem következik, hogy a cselekvőt felmenthetnénk a felelősség alól.

Az egyik ilyen elmélet a *szemi-kompatibilizmus*. Az elmélet azt állítja: bár igaz, hogy minden cselekvésünk meghatározott, mert a távoli múlt eseményei és a természeti törvények együttesen „kikényszerítik” az összes cselekvésünket, ez még nem jelenti, hogy minden egyes cselekedet végrehajtása során ugyanolyan szerep hárulna az individuumra. Vannak olyan determinisztikus folyamatok, melyekben a cselekvők erkölcsileg autonóm módon vesznek részt – még akkor is, ha a külső kényszer kizárja, hogy a cselekvő másképpen cselekedjen, mint ahogyan cselekszik. Azaz a szemi-kompatibilisták szerint a szabad akarat (a másképpen cselekvés képessége) nem feltétele a morális felelősségnek. A morális felelősséghez elegendő, ha a cselekvő megfelelő (azaz: indokérzékeny) pszichológiai folyamat miatt cselekedett pontosan úgy, ahogyan cselekedett, vagy ilyen folyamat miatt tartózkodott a cselekvéstől (lásd például: Mele 1995; Fischer–Ravizza 1998; Fischer 2007); vagy az, hogy a kérdéses cselekvés megfelelően tükrözi a cselekvő énjének morálisan releváns aspektusait (lásd például: Frankfurt 1971/2013; Scanlon 1998, 2008; Smith 2005). Az előbbi stratégia a cselekedetek és a döntések helyett a döntéshez vezető mérlegelési folyamatot tekinti a morális felelősség fő forrásának, míg az utóbbi az erkölcsileg releváns attitűdöket, diszpozíciókat, vágyakat és egyéb mentális állapotokat. A szemi-kompatibilisták szerint tehát ezekben az esetekben a cselekvők éppen azért nem háríthatják el a felelősséget maguktól, mert a hozzájuk tartozó releváns mentális folyamatokért és/vagy állapotokért mindenképpen felelősek.

De a  $p_2$ -t nem csak a szemi-kompatibilizmus, hanem az *esemény-libertarianizmus* is tagadja. Az esemény-libertarianusok – a szemi-kompatibilistákkal szemben – a döntéseket és a cselekvéseket tekintik a morális felelősség központi tárgyának. Szerintük attól még, hogy a cselekedetek indeterminisztikusak, és a végkimenetelük véletlenszerű, a cselekvők felelősek maradnak a döntéseikért és azok következményeiért – amennyiben a döntés véletlenszerű mozzanata a „megfelelő helyen” lép be a folyamatba (lásd például: Nozick 1981; Kane 1996; Balaguer 2002; Mele 2006; Franklin 2018). Kane szerint például ha az ágens egy bizonyos szituációban kétféle cselekvést is végre szeretne hajtani, a cselekvés attól még szabad marad, ha véletlenszerűen dől el, végül melyik akarat érvényesül (Kane 1996).

A  $p_3$ -at elsősorban a *nem-oksági libertariánus* elméletek vetik el. Ezen elméletek képviselői szerint vannak olyan cselekedetek, melyeknek egyáltalán nincsen okuk. Következésképpen ezekről a cselekedetekről sem azt nem lehet mondani, hogy determinisztikus, sem azt, hogy indeterminisztikus oksági folyamatok eredményei lennének. (Ezért is beszélnek a kérdéses szerzők inkább „*undetermined*”, nem pedig „*indetermined*” szabad cselekvésekről). Ezeket a cselekedeteket nem okokkal, hanem indokokkal kell magyarázni; vagyis a racionális cselekvő választását nem az indokai okozzák vagy kényszerítik ki, hanem a személy – úgymond – az indokok alapján választ (lásd például: Ginet 1990; Lowe 2008; Pink 2017). A választást tehát a cselekvő nem okozza, hanem végrehajtja, és ezek az okságilag nem magyarázható választások mint alapcselekvések a szabadság és felelősség fő forrásai.

A  $p_4$ -et a legerőteljesebben az *agens-oksági libertarianizmus* tagadja (lásd például: Chisholm 1964/2004; O'Connor 2000; Clarke 2003). Ezen álláspont hívei szerint a szabadon megformált szándékoknak vagy a szabadon végrehajtott cselekvéseknek nem (vagy nemcsak) valamilyen esemény az oka, hanem maga a szubsztanciaként felfogott ágens. Ahogy Randolph

Clarke hangsúlyozza: amennyiben a szóban forgó szándéknak vagy cselekedetnek az ágens mint szubsztancia a közvetlen oka, úgy e szándék vagy cselekedet aligha írható bármilyen értelemben is a véletlen számlájára (Clarke 2005). És mindez még akkor is így van, ha az ágensnek mint szubsztanciának az oksági tevékenysége előzetesen nem determinált.

A  $p_5$ -öt a *tradicionális kompatibilista* elméletek utasítják el. A szóban forgó filozófusok úgy gondolják: bár a szabad cselekvések előzetesen determináltak, ezek lefolyását nem határozza meg kényszerítő erővel semmiféle külső erő, mivel a cselekvők – a determináció ellenére – képesek lehettek volna másképpen cselekedni, mint ahogyan cselekedtek. Ahogyan a kondicionális elemzés hívei (lásd például: Moore 1912; Ayer 1954/2004; Huoranszki 2011) állítják: a szabad akarat és a morális felelősség kulcsa, hogy a következő kondicionális igaz legyen: „S cselekvő másképpen is cselekedhetett volna, ha másképpen döntött volna”. Könnyen belátható: e kondicionális akkor is igaz lehet, ha a világunkat történetesen determinisztikus törvények uralják.

Ha nem tévedek, egyetlen fontosabb elmélet sem maradt ki a taxonómiából, és valamennyi elméletet pontosan meg lehetett határozni annak alapján, hogy az elmélet képviselői az eredeti – episztemikusan vonzó – proposíciók közül melyiket adják fel, és milyen meggyőződés alapján teszik ezt.

### 2.3.2. Hogyan alakulnak ki rendkívül implauzibilis filozófiai elméletek?

Vegyünk egy szintén jól ismert, az előzőnél egyszerűbb szerkezetű filozófiai kérdést: miben áll a morálisan helyes cselekvés természete? Tekintsük át a konzekvencialista és a deontikus etika képviselőinek a vitáját! Íme, a vitát meghatározó inkonzisztens proposíciók:

$p_1$ : Egy cselekedet morális megítélése kizárólag azon múlik, hogy a kérdéses cselekedet milyen következményekkel jár más személyek (és más érző lények), valamint a cselekvő számára.

$p_2$ : Egy cselekedet morális megítélése kizárólag azon múlik, hogy az adott személy betartja-e a morális kötelességeit, függetlenül a kérdéses cselekedet következményeitől.

A  $p_1$  proposíció episztemikus vonzereje nehezen vitatható. Ha valamely cselekedetünkkel szándékosan fájdalmat okozunk másnak (és nem azért, hogy a rossz fogát kezeljük, vagy a kifocamodott bokáját a helyére rántsuk, stb.), vagyis a cselekedetünk következménye a másnak vagy másoknak okozott értelmetlen fájdalom, akkor morálisan helytelenül járunk el. És fordítva: ha cselekedetünkkel elősegítjük valakinek a boldogulását (mélyszegénységben élő gyerekeket korrepetálunk matematikából, ápoljuk egy beteg ismerősünket, stb.), vagyis a cselekedetünk következménye mások sikere vagy szenvedéseinek az enyhülése, akkor morálisan helyesen járunk el.

De a  $p_2$  proposíció sem kevésbé vonzó episztemikusan. Csakis azokért a cselekedeteinkért vagyunk morálisan felelősek, melyek kizárólag rajtunk múlnak – s mi más is múlna kizárólagosan rajtunk, mint hogy betartunk-e bizonyos morális törvényeket és szabályokat? Cselekedeteink következményei (különösen a hosszútávúaké) olyan tényezőktől függnek, melyek felett nem, vagy csak kis mértékben gyakorlunk kontrollt, ennél fogva morális döntéseink során nem a következményeket kell mérlegelnünk.

Mindkét proposíció episztemikusan vonzó, de sajnálatos módon nem lehet mindkettő igaz. Ha nem kísérletezünk valamilyen hibrid, vagyis szükségképpen kevésbé elegáns és önkényesnek tűnő megoldással (mondjuk azzal: amennyiben a következmények beláthatók, a konzekvencialista elmélet szellemében kell eljárunk, amennyiben nem, a deontikuséban),

akkor e proposíciók valamelyikét kénytelenek leszünk tagadni – legyen bármilyen vonzó is.

A nehézség a következő: bármelyiket proposíciót is tagadjuk, miközben teljes mellszélességgel kiállunk a másik mellett, implauzibilis (és ami rosszabb: rendkívül immorális) álláspontot teszünk magunkévá. Ha például valaki kompromisszumok nélkül elkötelezi magát a konzekvencializmus mellett, akkor egyet kell értenie Peter Singerrel: ha egy súlyosan beteg, haladókló gyerek megölése a feltétele annak, hogy egy egészséges gyerek megszülethessen, morális kötelességünk megölni a beteg gyereket. Ahogy Singer fogalmaz:

Ha egy súlyosan sérült gyerek halála elvezet egy másik gyerek születéséhez, akinek jobb kilátásai vannak a boldog életre, nagyobb összboldogsághoz jutunk, amennyiben a sérült gyereket megölik. Az első gyereket érintő veszteséget bőségesen ellensúlyozza a nyereség, amelyet a második gyerek boldogabb élete nyújt. Ezért ha a vérzékeny gyerek megölése nem váltana ki másokban ellenkezést, az elmélet egészét tekintve *helyes lenne megölni* őt. (Singer 2011, 163, kiemelés tőlem.)

De még fokozhatjuk. Singer (szerzőtársával együtt) védelmébe vette az egyik kolléganőjét, Dr. Stubblefield etika-professzorasszonyt (!), akit 12 éves börtönbüntetésre ítélték, mert szexuális kapcsolatot létesített egy gondjaira bízott súlyosan értelmi fogyatékos, beszédképtelen férfival. A férfi a szakértők egybehangzó állítása szerint egészen bizonyosan nem volt tisztában a szexuális kapcsolat mibenlétével és jelentőségével. De Singerék szerint „[é]sszerűnek tűnik azt feltételezni, hogy a kérdéses tapasztalat élvezetet okozott neki [mármint az áldozatnak], mivel kognitív fogyatékoság ide vagy oda, képes lett volna ellenállni a közeledésnek” (McMahan–Singer 2017). Vagyis a szerzőpárost hidegen hagyta az a megfontolás, hogy szexuális kapcsolat feltétele a felek kölcsönös megállapodása,

aminek viszont egyértelmű feltétele, hogy a résztvevők mind-egyike értse, pontosan mi is az a szexuális aktus. Ezt pedig az áldozatról nem feltételezhetjük.

Singer szélsőséges konzekvencializmusa okán akár a nekrofilia gyakorlatát is védelmébe vehetné – hát Istenem, a halottak ügyis mindegy, mi történik a testével, a másik fél pedig még élvezi is az aktust. Sőt, Singer minden további nélkül megismételhetné, amit az első eset kapcsán állított: a nekrofil személy cselekedetei nem hogy nem helytelenek, hanem egyenesen morálisan kívánatosak, hiszen egyértelműen növelik a világ boldogság- vagy örömallományát. S anélkül, hogy álláspontja inkonzisztenssé válna, Singer akár még nekrofiliaszalonnok alapítása mellett is kampányolhatna hasonló vehemenciával, mint amilyennel az effektív altruizmus eszméje mellett kardoskodik (lásd: Singer 2015).

Nem tudom, ki hogy van vele, az én (spontán és „zsigeri”) morális világképem nagyon távol esik e kompromisszumok nélküli konzekvencializmustól. Nem vitatom, hogy Singer gondolatmenete következetes és konzisztens. Ha kizárólag a konzekvencializmus alapjául szolgáló – episztemikusan vonzó – propozíció mellett törünk lándzsát, valóban azt *kell* gondolnunk, amit Singer gondol. A baj inkább az, hogy Singer *túlontúl* is következetes és megalkuvást nem tűrő (elvakult) konzekvencialista – ebből fakadóan nem veszi figyelembe (és érzéketlen arra), hogy a  $p_2$  is episztemikusan vonzó propozíció. Singer megnyilatkozásai a legtöbb ember számára azért és csakis azért elfogadhatatlanok, mert a  $p_2$ -t is episztemikusan vonzó propozíciónak találják. Vagyis nem azt állítom, hogy nem gondolhatja valaki, hogy a konzekvencializmus mellett erősebb érvek szólnak, mint a deontikus etika mellett – hanem azt, hogy senki nem állhat ellen „büntetlenül” a  $p_2$  iránti episztemikus vonzalmának.

De a másik oldalról sem sokkal jobb a helyzet. Tegyük fel, hogy valaki teljes mellszélességgel kiáll a  $p_2$  propozíció mellett.

Vizsgáljuk meg a hazugság esetét! Hazudni kétségkívül morálisan helytelen. Csakhogy a legtöbben engedményeket teszünk saját magunknak és másoknak. Úgy gondoljuk: ha valaki valamilyen nagyobb jó érdekében hazudik, és nincs más eszköze e nagyobb jó eléréséhez a hazugságnál, akkor az illetőnek adott esetben akár morális kötelessége lehet hazudni.

Idézzük fel a jól ismert gondolat kísérletet! Emma a lakásában bújtatja egy ártatlanul üldözött, halálos fenyegetés elől menekülő barátját. A fegyveres üldözők – az államhatalom hivatalos képviselői, akik helyben ki akarják végezni az illetőt – megjelennek Emma ajtaja előtt, mire ő azt hazudja nekik, hogy a barátját már évek óta nem látta, és fogalma sincsen róla, hogy hol tartózkodik.

Kant, a deontikus etika kompromisszumot nem tűrő, hajlíthatatlan bajnoka szerint Emma morálisan helytelenül jár el. Ebben a *speciális esetben is* kötelessége volna igazat mondani: őszintén be kellene vallania az üldözőknek, hogy barátja az ágy alatt húzta meg magát. Kant úgy érvel, hogy Emma mind jogilag, mind etikailag hibát követ el, ha hazudik, tetteivel ugyanis megsért valamilyen általánosan érvényes jogi és morális szabályt. A szerző szavaival: „az igazmondás [a törvény előtt] olyan kötelesség, amelyet az összes, szerződésen alapuló kötelesség alapjának kell tekinteni, s e kötelességek törvényei bizonytalanlanná és haszontalanná válnának, ha alóluk akár csak a legkisebb kivételt is megengednénk” (Kant 1797/1949, 348). De még nagyobb tanúbizonyságot téve az elvakultságáról hozzáteszi: „[e]zért tehát az, hogy minden kijelentésünkben igazmondók (becsületesek) legyünk, az ész szent és teljes mértékben kötelező érvényű előírása, amelyet *semmilyen alkalomszerűség* (vagy esetleg megalkuvás) *nem korlátozhat*” (uo., kiemelés tőlem).

Nem tudom, ki hogy van vele, de az én spontán és „zsigeri” morális világképembe Kant szélsőséges deontologizmusa éppúgy nem fér bele, mint Singer szélsőséges konzekvencializmusa. Kant gondolatmenete – Singeréhez hasonlóan – maximálisan következetes és konzisztens. De ebben az esetben is éppen



a maximális következetesség a probléma: Kant nem veszi figyelembe (és teljességgel érzéketlen arra), hogy a  $p_1$  is episztemikusan vonzó proposíció. Kant álláspontja – ha talán nem is annyira megbotránkoztató, mint Singeré – a legtöbb ember szemében igencsak visszatetsző, mivel az emberek a  $p_1$ -et is episztemikusan vonzó proposíciónak találják. Nem állítom, hogy valaki ne gondolhatná, hogy a deontikus etika mellett erősebb érvek szólnak, mint a konzekvencializmus mellett – hanem csak arról beszélek, hogy senki sem állhat ellen „büntetlenül” a  $p_1$  iránti episztemikus vonzalmának.

A tanulság világos, mint a Nap. Nem szállhatunk szembe kompromisszumokat nem tűrő szigorúsággal az episztemikus vonzalmainkkal. Ez az eset különösen jól szemlélteti, mennyire beteges, olykor episztemikusan egyenesen visszataszító következményekhez vezet az intranzigenciánk. Bármelyiket fogadjuk is el és képviseljük is megalkuvás nélkül a fenti két proposíció közül, olyan következményekkel kell számolnunk, amelyekkel egészséges (filozófiai megfontolásoktól nem fertőzött) lelkülettel senki sem tud azonosulni.

Így üt vissza, ha fittyet hányunk a filozófiai problémákat alkotó proposíciók valamelyikének episztemikus vonzerejére. És ilyen módon születnek meg a rendkívül implauzibilis filozófiai elméletek.

### 2.3.3. Miért nincsen konszenzus a filozófusok között?

Ha a filozófiai problémák episztemikusan vonzó inkonzisztens proposíciók halmazai, akkor a megoldásukkal kapcsolatos konszenzus hiánya *azt jelenti*, hogy a filozófusok nem tudják eldönteni: az inkonzisztens proposíciók közül melyeket kell igaznak és melyeket kell hamisnak tartaniuk. Továbbá, ha a filozófiai problémák episztemikusan vonzó inkonzisztens proposíciók halmazai, akkor a szakmai konszenzus hiányá-

nak az a magyarázata, hogy az egyes filozófusok más és más proposíciókat tekintenek igaznak, és más és más proposíciókat tekintenek hamisnak az inkonzisztens proposíciók közül.

Gondolj csak bele! Ha a filozófiai problémákat nem olyan inkonzisztens proposíciók alkotnák, melyek mindegyikéhez külön-külön episztemikus vonzalom fűz bennünket, akkor semmi gátja nem lenne a filozófiai konszenzus kialakulásának. A filozófusok minden teoretikus fájdalom nélkül megválnának az episztemikusan *nem vonzó* proposíciótól (vagy az egyértelműen legkevésbé vonzótól), és minden további nélkül igaznak fogadnák el az episztemikusan vonzókat. Így egy csapásra megszűnne a disszenzus, mivel egy csapásra megszűnne az inkonzisztencia. Ha például – a test-lélek probléma kapcsán – holnaptól egyetlen filozófus számára sem volna episztemikusan vonzó az a proposíció, hogy „a tudatos tapasztalatok nem fizikai események”, akkor holnaptól minden filozófus fizikalista lenne.

Elmagyarázom másképpen. A költség-haszon elemzés találó metaforája a filozófia működésének. Peter Adamson szavaival:

Azt hiszem, a filozófia azoknak a költségeknek és hozamoknak a tanulmányozása, amelyek egy bizonyos álláspont elfogadásával járnak. Például, ha az akarat szabadságáról vitatkozunk, és megpróbáljuk eldönteni, hogy kompatibilisták vagy inkompatibilisták legyünk – összeegyeztethető-e az akarat szabadság az oksági determinizmussal? –, akkor valójában azon dolgozunk, hogy kiderítsük: milyen problémákhoz vezet és milyen hasznot hajt, ha azt mondjuk, hogy az akarat szabadság összeegyeztethető a determinizmussal, és milyen problémákhoz vezet és milyen hasznot hajt, ha azt mondjuk, hogy nem. (Adamson, idézi Edmonds–Warburton 2010, xiii.)

Te is elismerheted: amikor egy filozófiai probléma kapcsán állást foglalsz, mindig azt mérleveled, mekkora árat kell fizetni

egy filozófiai elmélet elfogadásáért, és az elmélet elfogadása mekkora teoretikus hasznot hajt. Mármost „áron” vagy „költségen” nehéz mást érteni, mint hogy számodra mennyire fájdalmas feladni a filozófiai problémát alkotó propozícióhalmaz egyik vagy másik episztemikusan vonzó elemét; és „hasznon” vagy „hozamon” nehéz mást érteni, mint hogy az elméleted mennyire van összhangban bizonyos episztemikusan vonzó propozíciókkal, és azokra támaszkodva mennyi mindent vagy képes megmagyarázni. Kizárólag akkor nem volna szükség költség-haszon elemzésre, ha valamelyik propozíciót a többinél egyértelműen kisebb teoretikus költséggel (intellektuális fájdalommal) fel lehetne adni – vagyis ha valamelyik propozíció egyértelműen kevésbé volna episztemikusan vonzó a többinél. Mint amikor egy drága és félig rohadt, illetve egy olcsó és ép gyümölcs között kell választanod.

Csakhogya a filozófiai problémákat alkotó inkonzisztens propozíciók között szinte soha nincsenek egyértelműen kevésbé vonzó. Éppen ez ad magyarázatot a széles körű filozófiai disszenzus jelenségére. A filozófusok azért nem képesek konszenzusra jutni a filozófiai problémák megoldása kapcsán, mert az inkonzisztens propozícióhalmazok minden eleme *meglehetősen vonzó*.

Elmagyarázom másképpen. Mivel a filozófiai problémák episztemikusan vonzó inkonzisztens propozícióhalmazok, így valamennyi filozófiai elmélet szemben áll legalább egy episztemikusan vonzó propozícióval – ez a filozófusokat sajátos *kétirányú* érvelési stratégia alkalmazására kényszeríti. Egyrészt minden filozófus igyekszik úgy érvelni az elmélete mellett, hogy nem egyszerűen azt hangsúlyozza, az elmélet kifogástalan összhangban van a  $p_1, p_2, p_3, p_n$  episztemikusan vonzó propozíciókkal, hanem ezen felül igyekszik minél több filozófiai dicsőséget kipréselni a  $p_1, p_2, p_3, p_n$  propozíciókból. Vagyis igyekszik demonstrálni, hogy ezekből a propozíciókból kiindulva számos jelenségre magyarázatot adhatunk.

Másrészt azonban minden filozófusnak el kell számolnia azzal a nehézséggel, hogy az általa képviselt elmélet szükségképpen tagad legalább egy episztemikusan vonzó proposíciót. Akár úgy is fogalmazhatnák: mivel valamennyi filozófiai elmélet szemben áll legalább egy episztemikusan vonzó proposícióval, ezért ezek az elméletek *eleve defenzív helyzetből* indulnak. Minden filozófus *kénytelen* megmutatni, miért nem akkora baj, hogy elmélete szemben áll ezzel vagy azzal az episztemikusan vonzó proposícióval; miért nem kell érte túl nagy árat fizetnünk. Csakhogy egyetlen episztemikusan vonzó proposíció elutasításával sem könnyű elszámolni: mindegyikből bőven lehet filozófiai dzsúsztt facsarni. Ezért minden filozófus arra kényszerül (és ezt nem morális, megrovó értelemben mondom!), hogy *kimagyarázza* a szembenállásból fakadó nehézséget, és *elmismásolja* a nehézség súlyát. Defenzív helyzetének köszönhetően érveinek jelentős része erre megy el.

Hadd apelláljak újfent az őszinteségedre! Ugye elismered, hogy van benne valami igazság, amit eddig a filozófia működéséről mondtam? A filozófusok sztenderd üzemmódban tényleg úgy járnak el, hogy elméletük konzisztenciája kedvéért kényszerűségből tagadnak olyan proposíciókat, melyekhez episztemikusan vonzódnak – és teszik ezt *csakis* azért, mert ezek nem konzisztensek olyan proposíciókkal, melyekhez *szintén* episztemikus vonzalom fűzi őket? Ugye a filozófiai viták szereplői érvelésük során minden további nélkül fel szokták róni vitapartneriknek, hogy elméletük szemben áll valamely episztemikusan vonzó proposícióval – noha ez történetesen az ő álláspontjukra is *éppúgy* igaz? Ugye a filozófusok tényleg elméletük erényének szokták beállítani, hogy összhangban van bizonyos episztemikusan vonzó proposíciókkal – de általában vonakodnak elismerni, hogy vitapartnerüké *is* összhangban van más episztemikusan vonzó proposíciókkal, és ez szintén erény? És ugye abban is igazam van, hogy mindennek köszönhetően a filozófia gyakorlatáról (amely a filozófiai problémák természeté-

ből fakadóan *elkerülhetetlenül* olyan, amilyen) igen nehéz elhinni, hogy elröptet bennünket a filozófiai igazságok birodalmába?

### 3. Állatorvosi lovak

Ebben a részben két filozófiai probléma viszonylag részletes elemzésével illusztrálom a filozófiai problémák természetéről kifejtett állásponatomat. Az első probléma az észleléssel, a második a fizikai tárgyak időbeli létezésével kapcsolatos. Más filozófiai problémákat is választhattam volna – a filozófia egyik szexepilje, hogy bármelyik probléma képes betölteni az állatorvosi ló szerepét. Pusztán didaktikai és ökonomikus megfontolásokból esett a döntésem erre a kettőre. Mindkét probléma ismert, könnyen exponálható, sem túl egyszerű, sem túl bonyolult, nagy teoretikus veszteség nélkül leválasztható más filozófiai problémákról, és az elemzés során viszonylag kevés versengő elméletet kell számításba vennem. De azért szeretném megjegyezni: az eddigieknél lényegesen nehezebb részek következnek.

#### 3.1. Az észlelés problémája

##### 3.1.1. Az érzéki tapasztalatok fenomenológiája

Ha futó pillantást vetsz rá, hogyan írják le a filozófusok az érzéki tapasztalatok fenomenológiáját (különösen a vizuális érzéki tapasztalatokét), igen hasonló dolgokra bukkanhatsz. Tulajdonképpen csak a metaforák különböznek. Íme, egy rövid idézetgyűjtemény:

Pusztán fenomenológiai szempontból a *látás* valamiféle *ugrás* (*ostensibly saltatory*). A látás révén az észlelő megugorja a szakadékot, amely a teste és a tér egy távoli régiója között húzódik. Más szavakkal a látás távoli tárgyak megragadása, színes és kiterjedt tárgyaké [...]. Magától értetődő azt mondani, még ha paradox módon hangzik is: a látás úgy tűnik „közvetlen kapcsolatba hoz bennünket távoli tárgyakkal”, és feltárja azok alakját és színeit [...]. (Broad 1952/1965, 32–33.)

[A]z érett érzéki tapasztalat [...] a rajtunk kívüli dolgok – Kant kifejezésével élve – *közvetlen* tudataként jelenik meg. (Strawson 1979/2002, 123.)

Ha például egy sárga teherkocsit látok magam előtt, akkor a tapasztalatom közvetlenül a tárgyra irányul. Nem pusztán „representálja” a tárgyat, hanem közvetlen hozzáférést biztosít a tárgyhöz. A tapasztalatnak van egyfajta közvetlensége [...], amiben nem osztozik a hitekkal, ezek ugyanis a tárgyuk távollétében is létezhetnek. Következésképpen az érzéki tapasztalatainkat nagyon furcsa lenne reprezentációként leírni. [...] Az érzéki tapasztalatokat e sajátos jellegük miatt inkább „prezentációknak” nevezném. Az érzéki tapasztalat nem pusztán reprezentálja az észlelt körülményeket, hanem [...] közvetlen hozzáférést biztosít hozzájuk. (Searle 1983, 45–46.)

Ha a tapasztalatunkra reflektálunk, az egyetlen, amit benne találunk, a világ. (Valberg 1992, 18.)

A naiv realista úgy gondolja, hogy az érzéki epizódok (legalábbis bizonyosak) a tapasztalatfüggetlen realitás prezentációi. (Martin 2004, 38.)

Az érett paradicsom szemlátomást közvetlenül prezentálódik számomra a tapasztalatban. Nem vagyok tudatában semmi-

lyen kognitív távolságnak köztem és az előttem levő szcenárió között [...]. A világ egyszerűen ott van. (Levine, 2006, 179.)

E fenomenológiai beszámolókból két episztemikusan vonzó propozíció olvasható ki. Az egyik azzal kapcsolatos, hogy *milyen természetű dolog az, amelyet észlelünk*. A másik pedig azzal, hogy *milyen módon adódik számunkra az érzéki tapasztalatban az a dolog, amelyet észlelünk*.

Ami az elsőt illeti: az idézett szövegek szerint egyes szám, első személyű perspektívából nézve az általunk észlelt dolgok „rajtunk kívül levő”, aktuális érzéki tapasztalatunktól függetlenül létező entitások. E „tapasztalatfüggetlen realitáshoz” „közvetlenül”, „kognitív távolság nélkül” férünk hozzá; e realitást az észlelés során valamiféle „ugrás” révén „ragadjuk meg”. Más terminológiát használva: az érzéki tapasztalataink intencionális tárgyai *transzcendensek*.

Ami a második propozíciót illeti: az idézett szövegek szerint egyes szám, első személyű perspektívából nézve az érzéki tapasztalataink tárgyai „ott vannak”, *jelen* vannak. Ha fenomenológiailag reflektálunk az érzéki tapasztalatainkra, akkor az, „amit találunk”, kizárólag „maga a világ”. Az érzéki tapasztalatokat „nagyon furcsa lenne reprezentációként leírni”, az érzéki tapasztalatok ugyanis nem pusztán reprezentálják a tárgyakat, hanem bennük „prezentálódnak” a tárgyak. Más terminológiát használva: az érzéki tapasztalataink során – ellentétben más intencionális eseményekkel – a tapasztalat (intencionális) tárgya *robustus, prezentatív, nem pusztán reprezentatív* módon adódik a számunkra.

E beszámolókból tehát az érzéki tapasztalataink két alapvető fenomenológiai karakterisztikumát rajzolódik ki. Egyrészt: az érzéki tapasztalataink intencionális tárgyai transzcendensek. Másrészt: az intencionális tárgyak prezentatív módon adódnak számunkra az érzéki tapasztalatban. Az érzéki tapasztalat első fenomenológiai karakterisztikumát Tim Crane nyomán

(lásd: Crane 2005) az érzéki tapasztalat *tapasztalatfüggetlenségi* aspektusának nevezem (*tapasztalatfüggetlenségi tézis*), a másodikat pedig az érzéki tapasztalat *tárgyfüggőségi* aspektusának (*tárgyfüggőségi tézis*).

A tapasztalatfüggetlenségi tézis az úgynevezett *transzparenciatézissel* rokon (Harman 1990/1997; Tye 1992). A transzparenciatézés két önálló tézis kombinációja. Az egyik: érzéki tapasztalataink fenomenológiai reflexiója szerint érzéki tapasztalataink során *egyedül és kizárólag* az észlelt tárgynak és a tárgy tulajdonságainak vagyunk a tudatában. A másik: érzéki tapasztalataink fenomenológiai reflexiója *semmit* sem tár fel magának az érzéki tapasztalatnak az intrinzikus természetéből.

Vegyünk egy festményt, mondjuk a *Mona Lisát*. Megtehetjük, hogy a figyelmünket az ábrázolás „anyagára” irányítjuk: a festékfoltokra, amelyek bizonyos elrendeződése folytán a festmény Giocondát ábrázolja. A kép esetében tehát nemcsak Giocondához (az ábrázolt dologhoz) férünk hozzá, hanem az ábrázolás „anyagához” is. Ezzel szemben amikor fenomenológiailag reflektálunk az érzéki tapasztalatunkra, akkor azt találjuk – és pontosan ezt állítja a transzparenciatézés –, hogy az *egyetlen* dolog, amihez hozzáférünk, és aminek a tudatában vagyunk, az az észlelt tárgy (a tulajdonságaival együtt). A „mentális festékanyaghoz” *nem férünk hozzá*, az ábrázolás „anyagának” *nem vagyunk tudatában* (lásd: Harman 1990/1997).

Mit állít pontosan a tárgyfüggőségi tézis? Howard Robinson szavaival: „az észlelés prezentatív aspektusa szerves kapcsolatban áll az észlelés sajátos fenomenológiájával: a tárgy prezentálódása adja meg az érzéki tapasztalat sajátos fenomenális karakterét” (Robinson 1994, 166). Másképpen fogalmazva: az érzéki tapasztalataink valamilyenségét vagy fenomenális karakterét a számunkra prezentálódó *tárgyon magán* tapasztaljuk. Nem tudok világosabban fogalmazni: AZT a meghatározott valamilyenséget, amilyen számunkra észlelni egy tárgyat, OTT tapasztaljuk az észlelt tárgyon. Ott a tárgyon valamilyen



számunkra az érzéki tapasztalat; azon a tárgyon valamilyen, amelynek az észlelés során a tudatában vagyunk. Például: azt a meghatározott valamilyenséget, amilyen számunkra észlelni egy piros paradicsomot, az észlelt paradicsomon tapasztaljuk.

„Olvassuk össze” az érzéki tapasztalat e két fenomenológiai karakterisztikumát! Fenomenológiai perspektívából nézve az érzéki tapasztalataink során aktuális érzéki tapasztalatunktól *függetlenül létező (transzcendens) entitások prezentálódnak* a számunkra, s érzéki tapasztalataink valamilyenségét *odakint a világban*, az észlelt tapasztalatfüggetlen, transzcendens tárgyon tapasztaljuk. Például: amikor észlelünk egy piros paradicsomot, akkor annak a valamilyenségét *kint*, a tapasztalatfüggetlen/transzcendens piros paradicsomon tapasztaljuk. Szlogenszerűen: fenomenológiai perspektívából tekintve az érzéki tapasztalatok esetében „a kválék nem a fejben vannak” (Byrne–Tye 2006).

Mindezt a következőképpen is meg lehet fogalmazni (kissé körülményesen): a különböző mentális események közül azokat nevezzük érzéki tapasztalatoknak, amelyek során azok valamilyenségét olyan entitáson tapasztaljuk, amely aktuális tapasztalatunktól függetlenül, *odakint* a világban létezik. Ez a sajátos fenomenológia alkotja az érzéki tapasztalatok *megkülönböztető* (inherens és distinktív) *jegyét*. Ezek a fenomenológiai karakterisztikumok különböztetik meg az érzéki tapasztalatokat az egyéb mentális eseménytípusoktól: a gondolati aktusoktól, az érzelmektől, a hangulatoktól, a testi érzetektől, az utóképektől és a társaiktól. Ezzel a két fenomenológiai karakterisztikummal *kizárólag* az érzéki tapasztalatok rendelkeznek; a tapasztalatfüggetlenségi és tárgyfüggőségi tézis együttesen – Husserl kifejezésével élve – meghatározza az érzéki tapasztalatok *invariáns lényegstrukturáját* (Husserl 1929/1972, 202). Ebből világosan következik: ha egy mentális esemény nem rendelkezik mindkét fenomenológiai karakterisztikummal, akkor *nem* érzéki tapasztalat, hanem valamilyen

más típusú mentális esemény – gondolati aktus, érzelem, hangulat, testi érzet vagy utókép.

Mínthogy az érzéki tapasztalatok inherens és distinktív fenomenológiáját *együttesen* a tapasztalatfüggetlenségi és a tárgyfüggőségi tézis határozza meg, az észlelés fenomenológiai plauzibilis filozófiai elméletének mindkét fenomenológiai karakterisztikumot *névértéken kell vennie*. Ellenkező esetben más mentális eseménytípusokra is *éppúgy* érvényes lesz, amit az érzéki tapasztalatok természetéről mond, következésképpen nem tudja megragadni az érzéki tapasztalatok inherens és distinktív fenomenológiáját – azaz kudarcot vall.

Mit kell állítania az elméletnek? Azt, hogy az észlelt tapasztalatfüggetlen tárgy (a tulajdonságaival együtt) „alakítja ki a szubjektum tudatos tapasztalatának a kontúrját” (Martin 2004, 64), ahol is e „kialakítás” *nem oksági* értelemben értendő, hanem úgy, hogy az érzéki tapasztalat fenomenális karaktere *konstitutív módon* függ az észlelt tapasztalatfüggetlen tárgy természetétől. Vagy ahogy John Campbell fogalmaz: „a tapasztalatod fenomenális karakterét, mondjuk mikor körülnézel a szobában, magának a szobának az aktuális elrendezése konstituálja: az, hogy konkrétan milyen tárgyak vannak benne, azoknak milyen tulajdonságaik vannak, milyen a színük és az alakjuk, és milyen relációban állnak egymással és veled” (Campbell 2002, 116).

Az érzéki tapasztalat e fenomenológiaiailag hűséges, az érzéki tapasztalatok fenomenológiai karakterisztikumait névértéken vevő filozófiai elmélete tehát *externalista*; Martin szerint ez az elmélet egyenesen „a szélsőséges externalizmus egyik változata” (Martin 1994, 466), mely alapvetően különbözik a Putnam/Burge-féle tartalom- vagy jelentésexternalizmustól (Putnam 1975, Burge 1979). Utóbbival ellentétben ugyanis az érzéki tapasztalatok *fenomenológiáját* veszi alapul. Nem a szokásos Ikerföld-érvekkel támasztja alá az állításait, hanem fenomenológiai tényekkel. Röviden összefoglalva: az érzéki ta-

tapasztalataink tartalmát azért kell tágan/relációsan individuálni, mert a tapasztalatok fenomenológiai vizsgálata ezt támasztja alá. Ezért ezt az álláspontot – megkülönböztetendő a sztenderd externalista elméletektől, amelyek szokás szerint nem fenomenológiai megfontolásokra támaszkodnak – *fenomenológiai externalizmusnak* szokás nevezni. Vagy *naiv realizmusnak*, ahol is a „naiv” kifejezés természetesen nem túlzott hiszékenységre utal, hanem arra, hogy névértéken vesszük az érzéki tapasztalatok fenomenológiáját.

### 3.1.2. A hallucinációból vett érv

A fenomenológiai externalizmussal vagy naiv realizmussal szemben a hallucinációból vett érv jelenti a legfőbb kihívást. Ez az érv a következőképpen fest. Metafizikailag *lehetséges*, hogy *hallucinációt* éljünk át, azaz olyan érzéki tapasztalataink legyenek, amelyek szubjektív perspektívából *megkülönböztethetetlenek* a veridikus érzéki tapasztalatoktól, ám amelyek során nem prezentálódik számunkra semmilyen tapasztalatfüggetlen tárgy. Mivel szubjektív perspektívából nézve a hallucinációk megkülönböztethetetlenek a veridikus érzéki tapasztalatoktól, ezért a hallucinációk *ugyanolyan típusú mentális események*, mint a nekik megfelelő veridikus érzéki tapasztalatok. Mivel pedig a hallucinációk ugyanolyan típusú mentális események, mint a tőlük szubjektív perspektívából megkülönböztethetetlen veridikus érzéki tapasztalatok, és mivel a hallucinációk során a szubjektum számára nem prezentálódnak tapasztalatfüggetlen tárgyak, ezért a veridikus tapasztalatokat *sem* tekinthetjük tapasztalatfüggetlen tárgyak prezentálódásának. Következésképpen a fenomenológiai externalizmus vagy naiv realizmus *hamis*.

A hallucinációból vett érv – ahogy Paul Snowdon rámutatott – két nagyobb lépésből áll össze (Snowdon 1992). Az első

lépésben a hallucináció természetéről állítunk valamit: a hallucinációk *nem* tapasztalatfüggetlen tárgyak prezentálódásai. A második lépésben pedig – arra hivatkozva, hogy a hallucinációk *ugyanolyan típusú* mentális események, mint a tőlük szubjektív perspektívából megkülönböztethetetlen veridikus érzéki tapasztalatok – e negatív állítást *átvisszük* a veridikus érzéki tapasztalatokra. Így kapjuk meg a kívánt konklúziót: a veridikus tapasztalatok valójában *nem* tapasztalatfüggetlen tárgyak prezentálódásai.

Mind a két lépés iránt episztemikus vonzalmat érzünk. Ami az elsőt illeti: *mi más volna* a hallucináció, mint olyan érzéki tapasztalat, amelynek során a szubjektum nem észlel tapasztalatfüggetlen tárgyakat – ám amely szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen a megfelelő veridikus érzéki tapasztalattól? Ami pedig a második lépést illeti: *mi más okból* sorolnánk két numerikusan különböző érzéki tapasztalatot azonos mentális eseménytípushoz, mint azért, mert szubjektív perspektívából megkülönböztethetetlenek egymástól?

Íme, a hallucinációból vett érv egyik világos rekonstrukciója:

- (1) Metafizikailag *lehetségesek* hallucinációk: *S* akkor is rendelkezhet a *t* tapasztalatfüggetlen tárgy veridikus érzéki tapasztalatától szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen érzéki tapasztalattal, ha nem észleli *t*-t.

Következésképpen:

- (2) A hallucinációk *nem* tapasztalatfüggetlen tárgyak prezentálódásai.

Mondjuk ki a tézist, amely megalapozza az érv második lépését!

- (3) *Közösfajta-tézis*: ha *S* hallucinációja szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen *S* veridikus érzéki ta-

paszthalatától, akkor S hallucinációja és a megfelelő veridikus érzéki tapasztalata *ugyanolyan típusú* mentális esemény.

Következzen a második lépés!

(4) S veridikus érzéki tapasztalatai *sem* tapasztalatfüggetlen tárgyak prezentálódásai.

Vonjuk le a konklúziót!

(5) A fenomenológiai externalizmus vagy naiv realizmus *hamis*.

Ha a hallucinációból vett érv konkluzív, akkor ez azt jelenti: az észlelésnek *nem lehetséges* fenomenológiailag plauzibilis filozófiai elméletét adni. Vagy a tapasztalatfüggetlenségi tézist kell tagadnunk, vagy a tárgyfüggőségi tézist, vagy mindkettőt. Az észlelés érzetadat-elmélete a tapasztalatfüggetlenségi tézist tagadja, mondván: érzéki tapasztalataink során *mentális/ elmfüggő* természetű entitásokhoz férünk hozzá. Az észlelés intencionális vagy reprezentációs elmélete pedig a tárgyfüggőségi tézist tagadja, mondván: érzéki tapasztalatainkban a tárgyak nem prezentálódnak; az érzéki tapasztalataink tartalmi – akárcsak a hitek és gondolatok tartalmi – pusztán reprezentálják a tapasztalatfüggetlen világot.

Ha tehát valaki ki akar tartani az érzéki tapasztalatok fenomenológiailag plauzibilis filozófiai elmélete (a fenomenológiai externalizmus) mellett, akkor el kell utasítania a hallucinációból vett érv konklúzióját. Ezt kétféleképpen teheti. Vagy azt kell állítania, hogy az (1) premissza hamis, vagyis tagadnia kell, hogy létezhetnének a veridikus érzéki tapasztalatoktól szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen hallucinációk; vagy azt kell állítania, hogy a (3) premissza hamis, vagyis tagadnia kell a közösfajta-tézist. Noha voltak, akik az (1) premisszát tagadták (például szerintem Austin [1962] ezt tette),

a másik megoldás ígéretesebbnek tűnik. Ennek értelmében ha valaki ki akar tartani a fenomenológiai externalizmus mellett, akkor azt kell állítania: bár *S* hallucinációja szubjektív perspektívából megkülönböztethetetlen *S* veridikus érzéki tapasztalattól, ezek mégis *különböző típusú* mentális események. Pontosan ezt állítja az észlelés diszjunktív elmélete. A diszjunktív elmélet tehát „az az elmélet, amely megpróbálja megvédeni a veridikus észlelés naiv realista felfogását a hallucinációból vett érv támadásával szemben” (Martin 2006, 354).

### 3.1.3. A nehézségek kimagyarázása

Episztemikus értelemben letagadhatatlanul vonzó, ha a veridikus érzéki tapasztalat és a megfelelő hallucináció szubjektív megkülönböztethetlenségét azzal magyarázzuk, hogy a két érzéki tapasztalat *ugyanazzal a fenomenális karakterrel* rendelkeznek. Ha elfogadjuk ezt a magyarázatot, és emellett diszjunktivistaként azt állítjuk, hogy a veridikus érzéki tapasztalat és a tőle szubjektív perspektívából megkülönböztethetetlen hallucináció *különböző típusú* mentális események, akkor kénytelen-kelletlen egy további, episztemikusan rendkívül *taszító* propozíció mellett is elkötelezzük magunkat. Jelsül a következő mellett: az introspekciónk révén – azon képességünk révén, amelyet a mentális események fenomenális karakterének megismerésére használunk – *nem* olyasféle tényezőkhez férünk hozzá, amelyek ténylegesen meghatározzák egy mentális esemény típusát. Más szavakkal: a mentális események típusát nem azok a tényezők határozzák meg, amelyekhez az introspekciónkkal hozzáférünk. A diszjunktív elemzés keretei között tehát csökkenni látszik az önismeret mértéke: a diszjunktivistának fel kell adnia azt az episztemikusan vonzó propozíciót, hogy mentális tartalmainkhoz privilegizált módon férünk hozzá.

Elmagyarázom másképpen. Ha igaznak tartjuk a közösfajta-tézist, akkor az érzéki tapasztalatoknak csak olyan filozófiai elméletét fogadhatjuk el, amely szemben áll az érzéki tapasztalatok valamelyik fenomenológiai karakterisztikumával (vagy mindkettővel), és így képtelenek vagyunk megragadni az érzéki tapasztalatok inherens és distinktív fenomenológiáját. Ez azonban episztemikusan nem vonzó perspektíva. Hiszen éppen az a célunk, hogy az érzéki tapasztalatok fenomenológiailag plauzibilis elméletével rukkoljunk elő. Ha viszont ki akarunk tartani az érzéki tapasztalatok fenomenológiailag plauzibilis elmélete (a fenomenológiai externalizmus) mellett, akkor tagadnunk kell a közösfajta-tézist – aminek viszont az a következménye, hogy kénytelenek leszünk megnyirbálni az önismeretünket. És ez sem episztemikusan vonzó alternatíva.

Elmagyarázom részletesebben is – így sem lesz szívderítőbb a kép. Ahhoz, hogy kitarthass a fenomenológiai externalizmus álláspontja mellett (ami egyet jelent azzal, hogy az érzéki tapasztalatok mindkét fenomenológiai karakterisztikumát névértéken veszed), diszjunktivistának kell lenned. Tagadnod kell a közösfajta-tézist. De nem mindegy, hogyan teszed. Nem mindegy, mit állítasz a hallucinációk természetéről. A hallucinációknak olyan értelmezését kell kidolgoznod, amelynek révén névértéken veheted a *veridikus* érzéki tapasztalatok fenomenológiáját – annak ellenére, hogy a hallucinációk és a veridikus érzéki tapasztalatok szubjektív perspektívából nézve *megkülönböztethetetlenek* egymástól.

A közösfajta-tézis tagadása nem jelenti automatikusan, hogy névértéken veheted a veridikus érzéki tapasztalat fenomenológiáját. Jól illusztrálja ezt Mark Johnston diszjunktivizmusa (Johnston 2004). Johnston szerint a veridikus érzéki tapasztalataink során egy bizonyos *érzéki profil (sensible profil) instanciálódását* tapasztaljuk. Ez az érzéki profil nem más, mint „egy komplex, részben minőségi, részben relációs tulajdonság, amely kimerül abban a módban, ahogy a partikuláris scená-

rió a szemünk előtt van” (Johnston 2004, 134). Lefordítom: veridikus érzéki tapasztalataink során azt tapasztaljuk, hogy bizonyos tapasztalatfüggetlen tárgyak bizonyos fenomenális univerzálékat (érzéki profilokat) instanciálnak. Amikor viszont hallucinálunk, akkor ezeket a fenomenális univerzálékat (vagy érzéki profilokat) nem instanciálja semmi; az a valami, amit a hallucinációnk során tapasztalunk, „az érzéki tulajdonságok és relációk nem instanciált komplexuma” (Johnston 2004, 135).

Johnston szerint a közösfajta-tézis hamis. Szerinte a veridikus érzéki tapasztalat más metafizikai státusú entitás, mint a tőle szubjektív perspektívából megkülönböztethetetlen hallucináció: az előbbi során instanciált, az utóbbi során nem instanciált fenomenális univerzálékkal állunk relációban. (És hát milyen különbség volna nagyobb?) De Johnston diszjunktivizmusára hivatkozva mégsem vagyunk képesek megvédeni a fenomenológiai externalizmust, ugyanis az elmélet szerint a hallucináció és a neki megfelelő veridikus érzéki tapasztalat *érzéki profilja* vagy *fenomenális karaktere megegyezik egymással*. Ha pedig a hallucináció és a megfelelő veridikus érzéki tapasztalat fenomenális karaktere megegyezik egymással, akkor *nincsen alapunk kitüntetni és névértéken venni a veridikus érzéki tapasztalatok fenomenológiáját*.

Johnston esete tehát azzal a tanulással szolgál, hogy a fenomenológiai externalizmust a diszjunktivizmusnak csak olyan változata segítségével védhetjük meg, amely *nem* feltételezi, hogy a veridikus érzéki tapasztalat és az attól szubjektíve megkülönböztethetetlen hallucináció ugyanazzal a fenomenális karakterrel rendelkezik. Következésképpen ha diszjunktivistaként ki akarsz tartani a fenomenológiai externalizmus mellett, akkor olyan módon kell jellemezned a veridikus érzéki tapasztalatoktól szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen hallucinációkat, hogy *nem* tulajdonítasz nekik olyan fenomenális tulajdonságokat, amilyenekkel a veridikus érzéki tapasztalatok rendelkeznek – hiszen csak így veheted



névértéken a veridikus érzéki tapasztalat fenomenológiai karakterisztikumait. Egyszóval: a hallucinációk és a megfelelő veridikus érzéki tapasztalatok szubjektív megkülönböztethetlenségét nem szabad azzal magyaráznod, hogy ezek a tapasztalatok ugyanazzal a fenomenális karakterrel rendelkeznek. Azt kell mondanod: a hallucinációk *nem* rendelkeznek olyan fenomenológiai karakterisztikumokkal, mint a tőlük szubjektíve megkülönböztethetetlen veridikus érzéki tapasztalatok.

És innentől fogva kénytelenek vagyunk episztemikusan egyre taszítóbb propozíciók mellett kiállni. Martin így határozza meg a hallucinációkat:

[A] diszjunktivistának azt kell mondania a hallucinatív érzéki tapasztalat mentális karakterisztikumát illetően: *mindössze egyvalamit állíthatunk [...], tudniillik, hogy a hallucináció megkülönböztethetetlen a veridikus észleléstől.* Nem véletlen, hogy a diszjunktivista határozott álláspontja szerint a hallucinációnak [...] csak *negatív karakterisztikumai* vannak: nem mondhatunk róla semmit azon túl, hogy nem tudjuk megkülönböztetni a veridikus tapasztalattól. (Martin 2004, 72, kiemelések tőlem.)

Ha nem mondja is ki nyíltan, Martin végső soron azt állítja: a hallucinációknak nincsen fenomenális karaktere, vagyis hallucinálni *semmilyen*. William Fish már egészen egyértelműen fogalmaz:

A tiszta hallucinációknak *nincs* [...] *fenomenális karakterük.* Sőt, mi több, [...] el kell utasítanunk azt az állítást, hogy a tiszta hallucinációk valamiféle [...] sajátos fenomenális karaktert ölténének magukra. Ezért van az, hogy az általam bemutatott elmélet, ahogyan korábban már jeleztem, *eliminativista a hallucinációk fenomenális karakterét illetően.* (Fish 2009, 93, kiemelés tőlem.)

Nyilvánvaló, hogy aki ki akar tartani a fenomenális externalizmus vagy naiv realizmus mellett, vagyis névértéken akarja venni a veridikus érzéki tapasztalatok mindkét fenomenológiai karakterisztikumát, a közösfajta-tézist *így kell tagadnia*, nem pedig Johnston szellemében. Ha *konzisztens* akar lenni, tényleg azt kell állítania: hallucinálni semmilyen; a hallucináló személyek hallucinációjuk során nem élnek át semmit.

Ám ha van implauzibilis, episztemikusan egyenesen visszataszító propozíció, akkor ez bizonyosan az. Az elmélet ellenfelei éppen emiatt az episztemikusan visszataszító propozíció miatt utasítják el a diszjunktív teória ezen változatát. Lám, így válik Martin és Fish diszjunktivizmusa következetes, konzisztens filozófiai elméletté, és ez történik akkor, amikor valaki tagadja egy episztemikusan vonzó propozíció igazságát (tudniillik a közösfajta-tézisét)!

De itt még nem ér véget a történet. Ez a probléma jól illusztrálja, hogy episztemikusan vonzó propozíciókkal nem lehet büntetlenül szembeszegülni; ám ezen felül a filozófia szten-derd gyakorlatának azt a másik vonását is jól szemlélteti, hogy a filozófusok – rádöbbenvén, mennyire ordítóan implauzibilis, amit állítanak – a kudarc hatására sem adják fel, éppen ellenkezőleg, *folytatják az elméletalkotást*. Minden kognitív kapacitásukat annak szentelik (és ezt megint csak nem megrovásként mondom), hogy kimagyarázzák, illetve a szó szoros értelmében elmismásolják a nehézséget, amely egy episztemikusan vonzó propozíció tagadásából ered.

Amennyiben hallucinálni valóban semmilyen, mivel magyarázhatjuk, hogy a hallucinációk szubjektíve megkülönböztethetetlenek a veridikus érzéki tapasztalatoktól? Vagyis ha a diszjunktivista nem hivatkozhat a tapasztalatok közös fenomenális karakterére, akkor hogyan adhat magyarázatot a szubjektív megkülönböztethetlenségükre? Martin válasza:

[E]gyszerűen el kell fogadnunk, hogy noha a hallucinatív szituációban hiányzik a kérdéses [fenomenális] tulajdonság, pusztán a reflexiónk nem tárja fel e tulajdonság *hiányát* [...]. (Martin 2004, 66, kiemelés tőlem.)

Martin tehát a reflexió vagy introspekció „gyöngeségében” vagy hibájában látja a megoldást. Reflexiónk vagy introspekciónk révén a hallucináció során nem „vesszük észre”, „nem detektáljuk”, hogy *hiányoznak* azok a fenomenális tulajdonságok, amelyekkel a megfelelő veridikus érzéki tapasztalataink rendelkeznek.

Mérföldekről bűzlik, hogy itt valami nem stimmel. Az introspekció ugyanis éppen az a képességünk, amellyel a mentális események valamilyenségéhez vagy fenomenális tulajdonságaihoz hozzáférünk. Pontosán az introspekciónk segítségével tártuk fel (és tárta fel maga Martin is!) a veridikus érzéki tapasztalat fenomenológiai karakterisztikumait; azokat a jegyeket, amelyek „tisztelőben tartása” mellett korábban ő maga is síkra szállt. Következésképpen: Martin nem gondolhatja, hogy az introspekció megbízhatóan „fogja” bizonyos érzéki tapasztalatok (tudniillik a valósághű tapasztalatok) intrinzikus fenomenológiai jegyeit, de a tőlük szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen hallucinatív tapasztalatok során „nem veszi észre” a hiányukat. Ebben az esetben ugyanis *egy és ugyanazon* képesség (tudniillik az introspekció) *fogyatékoságának* tudna be valamit (tudniillik, hogy nem detektálja a fenomenális tulajdonságok hiányát), amit más kontextusban a szóban forgó képesség *erényének* tekint (tudniillik, hogy fel tárja a veridikus érzéki tapasztalat fenomenológiáját).

Fish Martinnal vitatkozva a következő módon próbálja ki magyarázni a nehézséget:

Amennyiben úgy értjük, hogy a megkülönböztethetlenség nem foglal magában semmiféle felismerhető különbségté-

telt, akkor nem maguk az introspekció mechanizmusai játszószerepet a döntő szerepet a két állapot megkülönböztethetetlen-ségével kapcsolatban, hanem inkább az a tudás, amelyet az introspekció adhat. Így a hallucinatív tapasztalat kritériumait úgy kell meghatároznunk, hogy kitartunk amellett, hogy (1) egy hallucinatív tapasztalat nem mulaszthatja el előidézni mindazon ítéleteket vagy hiteket, amelyeket a megfelelő típusú veridikus észlelés is előidézett volna, és (2) egy hallucinatív tapasztalat nem idézhet elő olyan hitet vagy ítéletet, amelyet ne idézett volna elő a megfelelő típusú veridikus észlelés.

Ezt észben tartva beláthatjuk, hogy egy hallucinatív tapasztalat akkor és csak akkor megkülönböztethetetlen az adott típusú veridikus észleléstől, ha ugyanazokat a hiteket és ítéleteket idézi elő, mint amelyeket a megfelelő veridikus észlelés is előidézett volna. [...]

Magyarul ez annyit tesz: ahhoz, hogy egy *e* mentális esemény tiszta hallucináció legyen, az szükséges, hogy ne legyen fenomenális karaktere, mégis ugyanazokat a kognitív hatásokat idézze elő, amelyeket a *V* veridikus tapasztalat előidézett volna egy ugyanolyan háttérhitekkal, vágyakkal és egyéb mentális állapotokkal [...] rendelkező racionális egyénben (mint a hallucináció alanyában). (Fish 2009, 94–95.)

Fish szerint tehát ez a kétféle, természetében alapvetően különböző mentális esemény azért megkülönböztethetetlen a szubjektum számára, mert a *relációs/funkcionális mintázatok* megegyeznek. A hallucinatív tapasztalatokat – noha *egyetlen* intrinzikus tulajdonságuk sem közös a nekik megfelelő veridikus érzéki tapasztalattal – valamilyen, az introspekciónktól *különböző* képességünk miatt tévesen veridikus érzéki tapasztalatnak tartjuk. Vagyis a hallucináló személyek – a hallucináció időtartama alatt – zombivá válnak. No, erre csak azt tudom mondani: Fish javaslata az *ad hoc* elemzések gyöngyszeme, kényszer szülte spekuláció, mely mellett az égvilágon

semmilyen – független – érv nem szól. Valószínűtlennek tartom, hogy önreflexív pillanataiban Fish komolyan és őszintén hinne abban, amit ír.

### 3.1.4. Tanulságok

Noha az észlelés problémája kapcsán a diszjunktív elméletre koncentráltam, hasonló gondolati utat bejárhattam volna mind az érzetadat-, mind az adverbialis, mind az intencionális elmélet vizsgálatából kiindulva is. Csak kevésbé lett volna látványos. Ezek az elméletek ugyanis már a kezdet kezdetén elvéreznek, mivel fenomenológiailag plauzibilisek kívánnak lenni, de képtelenek névértéken venni az érzéki tapasztalatok inherens distinktív jegyeit. Elfogadják azt az episztemikusan vonzó proposíciót, hogy egy mentális esemény vagy tudatos tapasztalat típusát fenomenális tényezők határozzák meg (olyanok tehát, melyekhez az introspekció révén hozzáférünk), és ebből fakadóan elfogadják a közösfajta-tézist – ezzel viszont egészen bizonyosan szembekerülnek a veridikus érzéki tapasztalat valamelyik fenomenológiai karakterisztikumával. Íme, e probléma logikai szerkezete:

- $p_1$ : A veridikus észlelés során  $S$  közvetlenül tudatában van az általa észlelt, aktuális érzéki tapasztalatától függetlenül létező tárgynak.
- $p_2$ : A veridikus észlelés során az a tárgy, melynek  $S$  közvetlenül a tudatában van, konstitutív eleme  $S$  aktuális érzéki tapasztalatának.
- $p_3$ :  $S$ -nek lehetnek a veridikus érzéki tapasztalatától szubjektíve megkülönböztethetetlen hallucinatív tapasztalatai is.
- $p_4$ : Ha  $S$  veridikus érzéki tapasztalata szubjektíve megkülönböztethetetlen  $S$  hallucinatív tapasztalatától, akkor  $S$  veri-

dikus tapasztalata és S hallucinációja ugyanolyan típusú mentális esemény.

Az elméletek taxonómiáját gyerekjáték felállítani. Az érzetadatelmélet a  $p_1$ -et tagadja, mondván a veridikus észlelés során is tapasztalatfüggő entitásoknak (érzetadatoknak) vagyunk (közvetlenül) a tudatában – és ezért nem képes megkülönböztetni az érzéki tapasztalatok intencionális tárgyának metafizikai státusát például az utóképekétől. Az intencionális elmélet a  $p_2$ -t tagadja, mondván a veridikus észlelés során bizonyos elmeffüggetlen tárgyak repretálódnak a számunkra – és ezért nem képes megragadni azt a fenomenológiai különbséget, amely egy gondolati aktus és egy érzéki tapasztalat tárgyának adódása között fennáll. A diszjunktív elmélet pedig a  $p_4$ -et tagadja, mondván a veridikus érzéki tapasztalatok és a tőlük szubjektíve megkülönböztethetetlen hallucinációk különböző típusú mentális események – és ezzel elkötelezi magát olyan episztemikusan taszító proposíciók mellett, mint hogy hallucinálni semmilyen; és ezt némelyek (például Fish) még azzal tetézik, hogy szerintük a hallucináló személy egy időre zombivá válik.

A másik jelenség, amelyet az észlelés problémájával illusztrálni szerettem volna (remélem, sikerrel), hogy mit tesznek a filozófusok, amikor szembekerülnek valamilyen episztemikusan vonzó proposícióval. Mivel viszonylag könnyű felismerni, hogy valamennyi észleléselemélet szemben áll valamilyen episztemikusan vonzó proposícióval, a filozófusok tevékenységének orozslánrészét épp az ebből fakadó nehézségek kimagyarázása alkotja. És láttuk, a védekezés során episztemikusan mennyire visszataszító proposíciók mellett kötelezik el magukat – kényszerűségből.

## 3.2. A fizikai tárgyak időbeli létezésének problémája

### 3.2.1. Három filozófus vitája

A fizikai tárgyak perzisztenciájának problémájával kapcsolatban – némileg leegyszerűsítve – három nagy álláspontot különböztethetünk meg egymástól: a perdurantizmust, az eternalista endurantizmust és a prezentista endurantizmust. (Az egyszerűség kedvéért most eltekintek Sider exdurantizmusától (lásd: Sider 2001), mivel ez az elmélet az ontológiájában nem, csak a szemantikájában különbözik a perdurantizmustól.) Képzeld el hát David Lewis, Peter van Inwagen és Szent Ágoston vitáját!

Elsőként Lewison van a szólás joga. „A fizikai tárgyak időbeli létezésük során megváltozhatnak. Lehet, hogy egy drót  $t_1$ -ben egyenes és  $t_2$ -ben görbe. Peter, te endurantista vagy, így azt állítod: a fizikai tárgyak létezésük minden pillanatában teljes egészükben jelen vannak, ennél fogva a fizikai tárgyak perzisztenciáját numerikus azonosságnak tekinted. Azt állítod: a drót  $t_1$ -ben numerikusan azonos a  $t_2$ -beli dróttal. Csakhogy így – nem is magyarázom tovább – összeütközésbe kerülsz a Leibniz-törvénnyel, mely szerint ha  $a$  fizikai tárgy numerikusan azonos  $b$  fizikai tárggyal, akkor  $a$ -nak és  $b$ -nek minden intrinzikus tulajdonsága azonos. Ám ha abból indulnál ki, mint amiből én, jelesül: a fizikai tárgyak téridőnyúlványok, azaz spaciotemporális részeik mereológiai fúziói, nem kerülnél összeütközésbe a Leibniz-törvénnyel. Íme a pofonegyszerű megoldás: a »drót  $t_1$ -ben« és a »drót  $t_2$ -ben« mint a drót egy-egy spaciotemporális része numerikusan különböző entitás, és más és más tulajdonságaik vannak – a drót »drót  $t_1$ -ben« spaciotemporális része egyenes, a »drót  $t_2$ -ben« spaciotemporális része görbe. Nincs semmiféle összeütközés a Leibniz-tör-

vénnyel, hiszen nem azt mondjuk, hogy egy és ugyanazon fizikai tárgy lenne egyenes  $t_1$ -ben és görbe  $t_2$ -ben, hanem két numerikusan különböző entitásról beszélünk. Mintha csak azt mondanánk, hogy a drót egyszerre forró és hideg – úgy értve, hogy az egyik térbeli része (a jobb vége) forró, és a másik térbeli része (a bal vége) hideg.”

Van Inwagent természetesen nem érné felkészületlenül Lewis érvelése. Így válaszolna. „A fizikai tárgyak a létezésük minden pillanatában igenis teljes egészükben jelen vannak a világban, és perzisztenciájuk igenis numerikus azonosságként értendő. Hidd el, David, ha ezt elfogadod, akkor sem kerülsz összeütközésbe a Leibniz-törvénnyel. Íme a megoldás: lásd el időindexekkel a fizikai tárgyak tulajdonságbirtoklását! Mondd azt: a drót nem szimpliciter egyenes  $t_1$ -ben és szimpliciter görbe  $t_2$ -ben, hanem valójában a drót kétféle tulajdonsággal rendelkezik: az »egyenes  $t_1$ -ben« és a »görbe  $t_2$ -ben« tulajdonsággal. Így nincs összeütközés a Leibniz-törvénnyel, mivel az »egyenes  $t_1$ -ben« és a »görbe  $t_2$ -ben« nem inkompatibilis tulajdonságok.”

Mielőtt Szent Ágoston közbeszólhatna, Lewis már vissza is vág van Inwagennek. „Peter, a megoldási javaslatod elfogadhatatlan. Ha ugyanis azt állítod, hogy egy fizikai tárgy időindexált módon rendelkezik a tulajdonságaival, vagyis nem szimpliciter, akkor nem tudod megragadni a változás valódi fogalmát; nevezetesen azt, hogy egy fizikai tárgy megváltozásán annak intrinzikus tulajdonságaiban bekövetkezett változást értjük. Amikor azt mondjuk, hogy a drót megváltozott ( $t_1$ -ben egyenes volt,  $t_2$ -ben pedig görbe), akkor ezzel valójában azt állítjuk: a drót elvesztette az egyenesség intrinzikus tulajdonságát, és szert tett egy azzal inkompatibilis intrinzikus tulajdonságra. Ezt a meggyőződésünket nem fejezi ki a te javaslatod, hiszen – ahogy magad is mondtad – az »egyenes  $t_1$ -ben« relációs tulajdonság nem inkompatibilis a »görbe  $t_2$ -ben« relációs tulajdonsággal.”



Van Inwagen nem sokáig késlekedne a válasszal. „Drága David, bagoly mondja verébnek! Vedd észre, hogy a te megoldásod is szemben áll egy episztemikusan rendkívül vonzó propozícióval. Nevezetesen azzal, hogy a fizikai tárgyak időbeli létezését azonosságként szeretnénk érteni. Szokás szerint úgy gondoljuk: a szó szoros értelmében véve ugyanattól az asztaltól állunk fel az ebéd végén, mint ami mellé leültünk az ebéd elején, és a szó szoros értelmében véve ugyanabból az ágyból kelünk fel reggel, mint amelyben este álomra hajtottuk a fejünket. Ez olyan mély és alapvető meggyőződésünk, melyet vagy az evolúció, vagy Isten vésett az elménkbe. Nem is szólva róla, hogy perdurantizmusod mennyire ellentmondana az episztemikus vonzalmainknak, ha a személyekre is kiterjesztenéd az elméletet! Nem azt kellene mondanom, hogy »fáj a fejem«, amikor is én magam vagyok a kijelentés szubjektuma, hanem valami olyasmit, hogy »fáj egy spaciotemporális részem spaciotemporális feje«, vagyis hogy a fájdalom szubjektuma az egyik spaciotemporális részem. Ne mondd nekem, David, hogy ez a javaslatod nem áll szemben a híres maximáddal, miszerint »soha ne hozakodj elő olyan filozófiai elmélettel, melyben nem tudsz hinni a legkevésbé filozófiai, leginkább hétköznapi pillanataidban!« (Lewis 1986, 135).”

Szent Ágoston, aki eddig némán szemlélte a vitát, e ponton végre megszólalna. „David! Peter! Nem lehet, hogy mindketten tévedtek? Az igazság szerintem az, hogy a jelen (most figyeljtek!): kitüntetett idő. Ez a kitüntetettség letagadhatatlan fenomenológiai tény, de egyúttal ontológiai tény is. Minden fizikai tárgy csak a jelenben létezik. A múlt és a jövő nem létezik, következésképpen a fizikai tárgyak sem léteznek sem a múltban, sem a jövőben. Mivel minden fizikai tárgy kizárólag a jelenben létezik, és mivel egyetlen fizikai tárgy sem rendelkezhet egyidejűleg inkompatibilis tulajdonságokkal, úgy semmilyen fizikai tárgy nem rendelkezik inkompatibilis tulajdonságokkal a létezése során. Nem kerülünk ellentmondásba a Leibniz-törvénnyel, melyet természetesen én is nagyra tartok.”

Lewis és van Inwagen erre kórusban rávágna (bár kétségkívül Lewis volna a hangosabb, hiszen ő keményvonalas metafizikai realista): „Ágoston, a prezentizmus vál-lal-ha-tat-lan.” Majd elmagyaráznák. „Íme az érv. (1) Léteznek igaz propozíciók, amelyek a múltról szólnak (például: »Beethoven alacsony férfi volt«). (2) Minden igaz propozíció igazsága a létezésen szuperveniál, azaz minden (legalábbis kontingensen) igaz propozíció esetében van valami, ami a propozíciót igazgá teszi. (3) A múltbeli igazságok nem szuperveniálhatnak a jelenbeli létezésen; annak a propozíciónak, hogy »Beethoven alacsony férfi volt«, nincsen jelenbeli igazságalkotója, vagyis a jelenben semmi sem teszi igazgá ezt a propozíciót. Mármost ebből a három (episztemikusan tagadhatatlanul vonzó) kijelentésből az következik, hogy a prezentizmus hamis.”

Szent Ágoston nem gondolná, hogy Lewis érve megsemmisítő csapást mérne a prezentizmusára. Első gondolata (természetesen) az volna, hogy a múltra vonatkozó igaz propozíciókat Isten emlékei teszik igazgá, vagyis a múltra vonatkozó igaz propozíciók igazságalkotója nem más, mint Isten elméje; de hamar rájönne, hogy Lewist mint ateistát nem fogja meggyőzni, ha Istenre hivatkozik. Mivel azonban alaposan felkészült a vitára a prezentizmus újabb irodalmából, a következőképpen érvelne a prezentizmus és az igazságalkotó-elv összebékítése mellett. „A lehetséges világokat reprezentáló absztrakt entitások mintájára vegyük fel az ontológiánkba a múltat és jövőt reprezentáló temporális absztraktumokat. Vagyis állítsuk ezt:

Az absztraktidő-realista tagadja a temporális kombinatorizmust. Azt az elvet, hogy a dolgok akkor is lehetnének pontosan ugyanolyanok, mint amilyenek a jelenben [...], ha a múlt más-milyen volna. Az absztraktidő-realisták ezt nem fogadják el, hanem inkább azt állítják: az úgynevezett absztrakt idők is a jelenbeli dolgok közé tartoznak, és »korábbi-későbbi« relációban állnak egymással. Ezek a dolgok azonban nem lehetnének

ugyanolyanok, mint amilyenek, és nem állhatnának fenn közöttük ugyanazok a »korábbi-későbbi« relációk, mint amilyenek fennállnak, ha a múlt másmilyen volna. (Crisp 2003, 241.)

E szerint tehát” – érvelne Ágoston – „a prezentista úgy maradhat konzisztens az igazságalkotó-elvvel, és ennek előfeltételként akkor tagadhatja a temporális kombinatorizmus elvét, ha olyan ontológiát fogad el, amelyben »a 'korábbi-későbbi' relációt az absztrakt idők között fennálló relációként definiálja [...], s nem a konkrét idők (vagy események) relációjának tekintik« (Crisp 2003, 242). Nyilvánvaló, hogy nem is tekinthető annak, hiszen a prezentista szerint sem a múlt, sem a jövő nem létezik, következésképpen a »korábbi-későbbi« reláció sem állhat fenn közöttük. (Egy reláció létezéséből egyértelműen következik a relátumainak a létezése.) Azt azonban igenis mondhatja a prezentista (és ez a döntő lépés!), hogy a jelenbeli dolgok között vannak olyan létezők, mint az absztrakt idők, és ezen absztrakt idők »korábbi-későbbi« relációban állhatnak egymással. Következésképpen nem igaz, hogy a dolgok akkor is lehetnének pontosan ugyanolyanok a jelenben, ha a múlt másmilyen volna. Miért? Azért, mert ha a múlt másmilyen volna, mint amilyen volt, akkor a jelen másmilyen relációban állna a múlttal mint absztrakt idővel, mint amilyenben ténylegesen áll, ennél fogva maga is másmilyen volna, mint amilyen. Tulajdonképpen pofonegyszerű dologról van szó. Arról, hogy amit ti eternalistaként konkrét idők közti relációknak tekintetek, azt én mint prezentista absztrakt idők közti relációnak tartom. Nyilvánvaló, hogy ezt kell tennem. Ha ugyanis (1) továbbra is ragaszkodom hozzá, hogy az igazságok a létezősen szupervenialnak, és (2) prezentistaként nem állíthatom, hogy léteznének múltbeli tárgyak, amelyek a múltra vonatkozó kijelentéseink igazsága szupervenialhatna, akkor az a legjobb megoldás, ha absztrakt időket és köztük fennálló relációkat posztulálok – hogy végső soron azt mondhassam: a múlt-

ra vonatkozó kijelentéseink igazsága ezeken a jelenben létező absztrakt entitásokon szupervenial. Még egyszerűbben: a jelenben nem léteznek ugyan múltbeli konkrét partikulárek, de léteznek a múltat reprezentáló absztrakt entítások, és a múltra vonatkozó kijelentéseink igazsága ezeken szupervenial.”

Lewis persze nem fogadná el Szent Ágoston javaslatát. Udvariisan így fogalmazna: „számomra rendkívül implauzibilis, amit mondasz, Ágoston. Absztrakt entítások egészen egyszerűen nem tehetnek igazzá múltra vonatkozó igaz proposíciókat. Ahogy azt a proposíciót, hogy »ez az asztal sárga«, kizárólag ez a sárga asztal teheti igazzá, és nem teheti igazzá az asztal semmiféle reprezentációja, ugyanúgy a »Beethoven alacsony férfi volt« kijelentést is kizárólag a múltban létező Beethoven (mint konkrét partikularé) teheti igazzá, semmiféle absztrakt entitás nem képes erre.”

Ezen a ponton hadd ragadjam magamhoz a szót! Miként valamennyi filozófiai problémát, a fizikai tárgyak időbeli létezésének problémáját is bizonyos (egyenként episztemikusan vonzó) proposíciók inkonzisztenciája eredményezi. Íme:

- $p_1$  A fizikai tárgyak létezésük minden pillanatában teljes egészükben jelen vannak, vagyis a fizikai tárgyak az időben azonosak maradnak önmagukkal.
- $p_2$  A fizikai tárgyak képesek megváltozni az intrinzikus tulajdonságaikban.
- $p_3$  A fizikai tárgyak nem csak a jelenben létezhetnek.
- $p_4$  Ha  $a$  fizikai tárgy azonos  $b$  fizikai tárggyal, akkor  $a$ -nak és  $b$ -nek minden intrinzikus tulajdonsága azonos.

Filozófusaink három proposíciót elfogadnak, s tagadják a negyediket – persze hárman háromfélet. Lewis a  $p_1$ -et tagadja: szerinte egy drót  $t_1$ -ben nem ugyanaz a drót, mint  $t_2$ -ben. Van Inwagen a  $p_2$ -t: szerinte a fizikai tárgyak (köztük a drót) nem rendelkeznek intrinzikus tulajdonságokkal szimpliciter,

így nem is képesek intrinzikus tulajdonságaikban megváltozni; egy drót nem lehet  $t_1$ -ben szimpliciter egyenes és  $t_2$ -ben szimpliciter görbe. Szent Ágoston a  $p_3$ -at tagadja: szerinte a fizikai tárgyak csak egyetlen időben létezhetnek; a drót kizárólag a jelen pillanatban létezik. Tehát Lewis is, van Inwagen is és Szent Ágoston is *csak azon az áron* képviselheti konzisztensen a filozófiai elméletét, ha tagad legalább egy olyan proposíciót, melyhez erős episztemikus kötelékek fűznek bennünket. S hadd tegyem hozzá: Lewis és van Inwagen esetében a dolog azért különösen súlyos, mert jó okunk van mind a  $p_1$ -et, mind a  $p_2$ -t a legmélyebb és legtermészetesebb meggyőződéseink közé sorolni – valószínűleg mindkettő velünk született.

### 3.2.2. Egy negyedik szereplő is megjelenik a színen

Itt akár be is fejezhetném, de hadd csavarjak egyet a történeten! Tegyük fel, hogy miután a vita lezajlott (vagy legalábbis nyugvópontra jutott), Isten is csatlakozik e kis csoporthoz, és – talán meglepő, talán nem – Szent Ágoston oldalára áll.

Így szól az Úr: „Ágostonnak igaza van: a prezentista endurantizmus a helyes álláspont. A teremtett világban nem léteznek spaciotemporális részek, sem időindexált tulajdonságok, sőt, még absztrakt temporálisok sem. Ágoston első, ki nem mondott gondolata volt a helyes: az én emlékeim teszik igazá a múltra vonatkozó igaz proposíciókat (például azt, hogy »Beethoven alacsony férfi«), és az én mindentudásból fakadó előrelátásom teszi igazgá a jövőre vonatkozó igaz proposíciókat (például azt, hogy »a Halley-üstökös legközelebb 2061 közepén jelenik meg a naprendszer belső gyűrűjében.«”

Mi történne ebben az esetben? Lewisnak, van Inwagennek és persze Szent Ágostonnak el kellene fogadnia, hogy a prezentista endurantizmus a helyes álláspont, hisz' Isten nem pusztán episztemikus feljebbvalójuk (magasabb IQ-val, nagyobb olva-

sottsággal és komolyabb témaismerettel stb.), hanem mindentudó lényként episztemikusan abszolút kitüntetett helyzetben van. Vagyis mind Lewisnak, mind van Inwagennek el kellene ismernie, hogy tévedett, ugyanis – Kierkegaard híres megfogalmazásával élve – „Istennel szemben sosem lehet igazunk”. Elvégre ő teremtette a világot (beleértve a fizikai tárgyakat is és az időt), ennél fogva nyilván tudja, hogy a fizikai tárgyak endurálnak-e vagy perdurálnak, illetve, hogy az eternalizmus vagy a prezentizmus-e a helyes elmélet.

Mindazonáltal e helyzetnek különös stichje van. Tegyük fel, hogy Lewis, miután meghallotta az igazságot az Úrtól, a következő szavakkal fordul hozzá. „Kérlek, Uram, engedd meg nekem, hogy filozófiai elméletnek tekintsem, amit mondtál. Örülök neki, hogy az elméleted komolyan próbálja venni az igazságalkotó-elvet, és nem mismásolja el. (Tudod, nekem ez a legeslegfőbb szívügyem.) Lényegesen meggyőzőbb védekezést adtál elő a prezentista endurantizmus nevében, mint az absztraktidő-realisták. Csakhogy nem hallgathatom el előled, hogy azt az állításodat, miszerint a te emlékeid tennék igazza a múlttól szóló igaz proposíciókat, továbbra sem szívesen fogadom el. Hiszen mégiscsak emlékekről van szó (még ha a tiedről is), és az emlékek (még ha a tied is) nem tehetik igazza a konkrét partikulárékról szóló proposíciók igazságát. Ne érts félre! Teljes mértékben elfogadom, hogy emlékeid jelentik a legmegbízhatóbb *igazolást* valamennyi múlttra vonatkozó igaz proposíció számára; vagyis ha azt állítod, hogy valami így és így történt, vagy hogy valamilyen dolog ilyen és ilyen tulajdonságokkal rendelkezett, elhiszem neked, méghozzá feltétel nélkül. Azt viszont nem tudom elfogadni, hogy az emlékeid (melyek mégiscsak reprezentációk) bármilyen igaz proposíciót igazza tudnának tenni, beleértve természetesen a múlttól szóló igaz proposíciókat is. Akárhogy igyekszem, nem tudok elszakadni attól a számomra episztemikusan rendkívül vonzó gondolattól, hogy egy igaz proposíciót csak az a valami teheti

igazzá, amiről az szól. Azt a proposíciót, hogy »Beethoven alacsony férfi«, egyedül maga (a múltban létező) Beethoven teheti igazzá, nem pedig a te emléked a zeneszerzőről. Éppúgy nem, ahogyan semmiféle beszámoló, rajz, festmény vagy dagerrotípia nem képes erre.»

A helyzet mind Lewis, mind Isten nézőpontjából meglehetősen zavarba ejtő. Lewis nézőpontjából azért, mert ő maga mint filozófus (akinek csak a filozófiai érvek számítanak) továbbra sem tudna hinni a prezentista endurantizmus igazságában, mivel Isten emlékeit nem tudná a múltra vonatkozó igaz kijelentések megfelelő igazságalkotójának tekinteni; ugyanakkor el kellene hinnie Istennek mint mindentudó lénynak, hogy a prezentista endurantizmus igaz. Következésképpen azt kellene gondolnia, hogy bármennyire erős is az igazságalkotó-elv iránti episztemikus vonzalma, ez ebben az esetben megéveszti őt.

Isten nézőpontjából pedig azért zavarba ejtő a helyzet, mert az Úr tisztában volna azzal, hogy az általa kinyilatkoztatott igazság (a példánál maradva: a prezentista endurantizmus) szemben áll egy olyan proposícióval, mely Lewis számára episztemikusan vonzó. (Nevezetesen: a *d* dologról szóló igaz proposíciót kizárólag maga *d* teheti igazzá.) Istennek el kellene ismernie: Lewison mint filozófuson (akinek csak a filozófiai érvek számítanak) mit sem segít, hogy tudja az igazságot – mindaddig, míg (1) rendelkezik legalább egy olyan számára episztemikusan vonzó proposícióval, mely összeférhetetlen a prezentista endurantizmus igazságával, és míg (2) nem tud felhozni valamilyen döntő érvet amellett, hogy a kérdéses proposíció hamis. Félve jegyzem meg: Isten akár még arra is gondolhatja, hogy jóllehet ő mint a világ teremtője és mint mindentudó lény episztemikus fölényben van Lewis-zal szemben, hiszen birtokában van valamennyi igaz proposíciónak, ennek ellenére nem biztos, hogy filozófiai érvekkel meg tudná győzni a filozófust arról, hogy „a *d* dologról szóló igaz proposíciót

kizárólag maga *d* teheti igazzá” propozíció hamis. Legfeljebb *közölheti* Lewis-zal, hogy az episztemikus vonzalma tévútra csalja, mert a helyzet nem úgy áll, hogy a *d* dologról szóló igaz propozíciót kizárólag maga *d* tehetné igazzá.

Lewis egyetlen dolgot tehetne – és Istennek el kellene ismernie, hogy a filozófus számára valóban ez az *egyetlen* racionális lehetőség. Mivel Lewis a legfőbb episztemikus forrásból tudná, hogy a prezentista endurantizmus igaz, következésképpen azt is tudná, hogy az igazságalkotó-elvvel kapcsolatos episztemikus vonzalmái megtévesztik őt, ezért megkérhetné Istent arra, hogy szabadítsa meg valamennyi episztemikus vonzalmától, melyet a prezentista endurantizmussal szemben álló propozíciók íránt érez. És Isten éppenséggel, ha úgy látná jónak, eleget is tehetne Lewis kérésének. Valamilyen csodás úton eltávolíthatná a filozófus megtévesztő episztemikus vonzalmait; ami fenomenológiailag úgy jelenne meg Lewis számára, mintha ő maga soha nem is rendelkezett volna velük. És ebben az esetben David Lewis *született* (pontosabban: *újjászületett*) prezentista endurantista volna: egyetlen olyan propozíció íránt sem érezne episztemikus vonzalmat, amely inkonzisztens a prezentista endurantizmussal.

Mi történne ekkor? Lewis innentől fogva *helyesen látná* a világot: úgy gondolna az időben létező fizikai tárgyakra, mint ahogyan azok ténylegesen vannak. Továbbá, Isten beavatkozása nyomán Lewis számára egy csapásra *megszűnne a fizikai tárgyak időbeli létezésének a problémája*: filozófusunk csak olyanként tudna gondolni az időben létező fizikai tárgyakra, ahogyan azok ténylegesen vannak.

Mi a tanulság? Az, hogy – ellentétben az újjászületett, megtévesztő episztemikus vonzalmaitól immár megszabadított Lewis-zal – mi *nem vagyunk* sem született, sem újjászületett (megtévesztő episztemikus vonzalmainktól megszabadított) prezentista endurantisták. Ha akarjuk, ha nem: mi *továbbra is rendelkezünk* – Isten nézőpontjából – megtévesztő episzte-



mikus vonzalmakkal. Erős episztemikus vonzalmat érzünk az igazságalkotó-elv Lewis-féle felfogása iránt – és szerintem ezzel tényleg a legtöbben így vagyunk. Vagyis az általános tanulság a következő: azért nincs semmi okunk a filozófiai problémák megnyugtató és kognitív békével járó megoldásában reménykedni, mert ha Isten egyenként kinyilatkoztatná is az összes filozófiai probléma megoldását, ezek a megoldások – episztemikus felszereltségünk *hibája* folytán – szükségképpen szemben állnának valamilyen számunkra episztemikusan vonzó propozícióval.

#### 4. Episztemikus felszereltségünk

Az emberi megismerés legalapvetőbb tényei közé tartozik, hogy rendszeresen episztemikus vonzalom ébred bennünk inkonzisztens propozíciók iránt. Ez sajnos egyértelműen arra utal, hogy az *episztemikus felszereltségünk hibás*. Episztemikus felszereltségünk *fogyatékoságának* kell tekintenünk, hogy vonzalom alakulhat ki bennünk inkonzisztens propozíciók iránt – *a fortiori* olyan propozíciók iránt is, melyek bizonyosan hamisak.

Mármint a filozófiai problémák, mint láttuk, inkonzisztens propozícióhalmazok, melyek minden eleméhez episztemikus vonzalom fűz bennünket. Következésképpen a filozófiai problémák *pusztán az episztemikus felszereltségünk hibája miatt léteznek egyáltalán*. Ha tetszik, ha nem, el kell ismernünk (David Benatar *Better never to have been* könyvének címét kölcsönözve [Benatar 2006]): *jobb volna, ha nem lennénk* – mármint *mi*, filozófusok. Ha ugyanis kizárólag azért léteznek filozófiai

problémák, mert az episztemikus felszereltségünk hibás, akkor nyilván jobb volna, ha nem léteznének filozófiai problémák, mivel nem lenne semmi baj az episztemikus felszereltségünkkel; s ebben az esetben nyilván jobb volna, ha filozófusok sem léteznének. Ahogy nyilván jobb volna, ha nem lenne szükség orvosokra, mert nem lennének betegségek és beteg, szenvedő emberek.

Természetesen csak akkor értelmes felvetés, hogy jobb volna, ha nem lennénk, és csakis akkor fájdalmas tény, hogy mégis vagyunk, ha *előfordulhatna*, hogy nem vagyunk. Vagyis ha előfordulhatna, hogy episztemikus felszereltségünknek köszönhetően ne alakuljon ki bennünk vonzalom inkonzisztens propozíciók iránt. Ezt minden különösebb nehézség nélkül elgondolhatjuk, hiszen sem logikai, sem metafizikai értelemben nem lehetetlen – de még talán empirikusan sem az. Ha úgy tetszik: van olyan (az aktuálistól nem is túlságosan távoli) lehetséges világ, melyben episztemikus felszereltségünk nem szenved az iménti fogyatékoságoktól. Egész egyszerűen alakulhattak volna úgy a dolgok, hogy az evolúció vagy valamilyen természetfeletti hatalom immunissá tesz bennünket arra, hogy episztemikus vonzalmat tápláljunk inkonzisztens propozíciók iránt. *Kontingens tény*, hogy episztemikus felszereltségünk éppen olyan, amilyen – a filozófiai problémák létezését pedig pusztán a *balszerencse* számlájára kell írunk.

#### 4.1. Episztemikus felszereltségünk fogyatékosága

Szögezzük le: episztemikus felszereltségünk hibás, és ez kontingens tény. Az is kontingens tény, hogy általában véve episztemikus vonzalmat érzünk inkonzisztens propozíciók iránt, s ennek köszönhetően *egyáltalán léteznek* filozófiai problémák – és az is kontingens tény, hogy történetesen melyik (egymással

inkonzisztens) proposíciók iránt érzünk episztemikus vonzalmat, azaz hogy *aktuálisan melyek* a filozófiai problémák.

Vizsgáljuk meg először azt a kontingens tényt, hogy egyáltalán léteznek filozófiai problémák! Minden további nélkül elgondolható, hogy az evolúciónak köszönhetően vagy Isten rendelése folytán a fizikai tárgyakat eseményjellegű dolgokként (eventualitásokként) tapasztaljuk meg. Vagyis számunkra olyan egy piros paradicsom vagy egy állólámpa tapasztalata, mint amilyen – jelen episztemikus felszereltségünk fényében – átélni egy operaelőadást vagy részt venni egy könnyű nyáresti sétán. Azaz történésjellegű tapasztalat. Más szavakkal: konzisztensen elgondolható, hogy episztemikus felszereltségünknek köszönhetően nem teszünk kategoriális különbséget tárgyak és események között – miközben továbbra is episztemikus vonzalmat érzünk a következő proposíciók iránt: a fizikai tárgyak az intrinzikus tulajdonságaikban megváltozhatnak, továbbá nem csak a jelenben léteznek; valamint vonzalmat érzünk a Leibniz-törvény iránt. Mármost, ha ilyen episztemikus felszereltséggel bírnánk, nem alakulna ki bennünk episztemikus vonzalom azon proposíció iránt, hogy a fizikai tárgyak az időben azonosak maradnak önmagukkal – azaz valamennyien *született perdurantisták* volnánk. Nem merülne fel számunkra semmilyen filozófiai probléma a fizikai tárgyak időbeli létezése kapcsán, hisz’ nem éreznénk episztemikus vonzalmat inkonzisztens proposíciók iránt. Episztemikus felszereltségünk e ponton nem okozna galibát.

Egy másik – szintén már említett – példával élve: minden további nélkül elgondolható, hogy episztemikus felszereltségünk természete folytán csak azon proposíció iránt éreznénk vonzalmat, hogy egy cselekedet morális értékét a következményei határozzák meg. Mármost, ha így volna, senki sem tiltakozna például Singer szélsőséges konzekvencializmusa ellen. Senki sem állítaná, hogy morálisan helytelen nekrofiliasalonokat nyitni, senki sem érezné immorálisnak egy ártatlan személy

nyilvános kivégzését, ha ez erősen növelné a valószínűségét, hogy radikálisan csökkenni fog az elkövetett gyilkosságok száma a környéken. És nem létezne az a filozófiai vita, mely – episztemikus felszereltségünk *hibája* miatt – évszázadok óta dúl a deontikusok és a konzekvencialisták között, mivel senki nem érezné episztemikusan vonzónak azt a proposíciót, hogy „egy cselekedet morális megítélése kizárólag azon múlik, hogy az adott személy betartja-e a morális kötelességeit, függetlenül a kérdéses cselekedet következményeitől”. Ettől eltekintve persze komoly viták folyhatnának arról a kérdéstről, hogy mely cselekedetek várható következményei maximalizálják leginkább a társadalmi hasznosságot, és erre vonatkozóan számos különféle kalkulus lehetne forgalomban; de ezeket a praktikus kérdéseket senki sem tekintené filozófiai problémának.

Ez a két példa remélhetőleg megmutatta: minden további nélkül elgondolható, hogy *egyetlen* filozófiai probléma se merüljön fel a számunkra, mivel olyan szerencsés episztemikus felszereltséggel bírunk, hogy *egyáltalán nem* táplálunk episztemikus vonzalmat inkonzisztens proposícióhalmazok iránt. Vagyis kizárólag olyan proposíciók iránt érzünk episztemikus vonzalmat, melyek együttesen konzisztensek egymással.

Persze azt mondhatnád erre: még ha olyan episztemikus felszereltséggel rendelkeznénk is, hogy nem érzünk vonzalmat inkonzisztens proposíciók iránt, ennél fogva nem léteznének filozófiai problémák, önmagában ez még *nem garantálná*, hogy helyesen látjuk a dolgokat. Elvégre az a kontrafaktuális szituáció is elgondolható, hogy nem érzünk ugyan episztemikus vonzalmat inkonzisztens proposíciók iránt, de egyik-másik vonzalmunk megtévesztő. Vagyis minden olyan kérdésben konszenzus van közöttünk, amelyben most – episztemikus felszereltségünk fogyatékosága okán – disszenzus uralkodik, a dolgokat mégis tévesen reprezentáljuk. No igen. Éppenséggel ez is lehetséges volna. Ez a szcenárió és a tényleges helyzetünk abban különbözne egymástól, hogy míg az előbbiben szeren-

csés (fel nem ismert) tudatlanságban élnénk, addig az utóbbiban szerencsétlen (felismert) tudatlanságban. Most nem ezen a gondolati csapáson haladnék tovább – de ígérem, vissza fogok térni a kérdésre, hogy valamilyen módon ki tudjuk-e szűrni a megtévesztő episztemikus vonzalmainkat a többi közül.

Térjünk rá a második témánkra: kontingens tény, hogy aktuálisan melyek a filozófiai problémák! Ahogyan elgondolhatunk olyan lehetséges világokat, amelyekben – episztemikus felszereltségünknek hála – nem léteznek episztemikusan vonzó inkonzisztens proposícióhalmazok, úgy olyan lehetséges világokat is elgondolhatunk, amelyekben *nem* azon inkonzisztens proposíciók iránt érzünk episztemikus vonzalmat, mint amelyek iránt történetesen érzünk.

Mutatok két példát – szabadjára engedve a fantáziámat. Képzeld el egy világot, melyben hozzánk hasonló értelmes *alienek* élnek! Képzeld el továbbá, hogy valamilyen hallatlanul erős vallási és spirituális okból ezeknek az *alieneknek* episztemikusan rendkívül vonzó az a proposíció, hogy a „0” és az „1”, illetve az „1” és a „2” között kategoriális különbség van. (Szerintem nyomokban bennünk is vannak efféle episztemikus vonzalmak, de bennük ez sokkalta erősebben nyilvánul meg.) Számukra ugyanis a „0” a gyűlölt nem létezőt, az „1” pedig a szeretett létezőt jelenti; illetve az „1” azért nagyobb szám, mint a „2”, mivel a teremtéstörténetük és szélsőségesen monista világképük szerint a „2” (nem beszélve a „3”-ról, a „4”-ről stb.) az „1”-hez képest degenerálódást, széttöredezettséget, romlást és csökkenést jelent. Csak hogy értsd őket: a „0” és az „1”, illetve az „1” és a „2” között ahhoz hasonló kategoriális különbséget látnak, mint amit mi a konkrét és az absztrakt entitások, például egy komód és a  $\pi$ , vagy az első világháború és a  $\sqrt{-1}$  között látunk. Másrészről azonban ezek az *alienek* ama (az előzővel inkonzisztens) proposíció iránt is igen erős episztemikus vonzalmat éreznek, hogy a „0” és az „1”, illetve az „1” és a „2” között ugyanakkora a különbség, mint a „1234541”

és a „1234542” között, és ez utóbbit nagyobb számnak tartják az előbbinél.

Ezzel a (nem biztos, hogy a legszerencsésebb, ráadásul innen-onnan összelopkodott) példával azt akartam megmutatni: az *alienek* történetesen a számok kapcsán éreznek episztemikus vonzalmat egymással inkonzisztens proposíciók iránt – vagyis számukra ez a probléma, amelyet „a számok rejtélyeként” aposztrofálnak, olyan filozófiai probléma volna, mint amilyen számunkra a test-lélek vagy a szabad akarat problémája. Filozófusaik egyik csoportja (a kategorialisták) az első proposíciót tartanák episztemikusan vonzóbbnak, és ezért elutasítanák az aritmetika lehetőségét, a másik csoport tagjai (a kvantisták) pedig a második proposíciót tartanák episztemikusan vonzóbbnak, és harcosan kiállnának az aritmetika kidolgozása mellett. Filozofiatörténetükben „a számok rejtélye” olyan ősrégi és megoldatlan filozófiai problémaként jelenne meg, mint amilyen a mi filozofiatörténetünkben az univerzáléprobléma; és a hozzám hasonló szkeptikusok a számok rejtélyének a problémáját hoznák fel azt illusztrálandó, hogy a filozófiai problémák nem mások, mint episztemikusan vonzó inkonzisztens proposícióhalmazok.

Vagy képzelj el egy olyan világot, melyben az *alieneknek* nagyon rossz az alak- és nagyságkonstancia képességük, vagyis nagyon gyakran nem képesek ugyanazt a fizikai tárgyat ugyanolyan alakúnak és ugyanolyan nagyságúnak látni különböző perspektívából és távolságból! Mivel rendkívül nehezen tudják beazonosítani a fizikai tárgyakat, az ő világukban – noha szeretnék – nem alakult ki megbízható előrejelzéseket produkáló természettudomány. Mindebből fakadóan rendkívül erős episztemikus vonzalmat éreznek azon proposíció iránt, hogy a külvilágra vonatkozó vélekedéseket megbízhatatlan dolog az érzéki tapasztalatra hivatkozva igazolni, mivel a legtöbb érzéki tapasztalat illuzórikus. Ugyanakkor azon proposíció iránt is erős episztemikus vonzalmat éreznek, hogy a fizikai világ megismerésének mégiscsak az empirikus tapasztalatra kelle-

ne épülnie, mert nekik is volna egy Kantjuk, aki megmutatta, hogy a puszta ész (amely nem a tapasztalatra irányul) szükségképpen antinómiákba ütközik.

Mármost ebben a lehetséges világban a filozófusok egyik csoportja (a deceptivisták) évszázadok óta amellett kardoskodnának, hogy érzékszerveink megbízhatatlansága folytán a külvilágra vonatkozó vélekedéseinket kizárólag a priori módon lehet igazolni; a másik csoport tagjai (a kantiánusok) viszont évszázadok óta arra tennének kísérletet, hogy empirikus alapokra helyezzék a külvilág megismerését, és ennek érdekében olyan kritériumot alkossanak, melynek segítségével a nagy számú nem-veridikus érzéki tapasztalatok közül kiválogathatják a kis számú veridikusakat. Az *alienek* filozófiatörténetét jelentős részben épp ez a vita töltené ki: vajon a kantiánusok az egyes korokban milyen újabb és újabb kritériumokkal álltak elő, és ezekre milyen ellenvetésekkel válaszoltak a deceptivisták – és fordítva.

E két példával azt akartam illusztrálni: mivel elgondolhatunk olyan lehetséges világokat, melyben intelligens *alienek* más inkonzisztens propozícióhalmazok iránt éreznek episztemikus vonzalmat, mint mi, ezért egyértelműen kontingens ténynek kell tartanunk, hogy *bennünk* mely inkonzisztens propozíciók iránt ébred episztemikus vonzalom. Gondolj csak bele! Akár még olyan értelmes *alieneket* is el tudunk képzelni, akiknek épp *fordított* filozófiai problémakészlete van, mint nekünk. Azaz ahol ők filozófiai problémát látnak, ott mi nem látunk, és ahol mi filozófiai problémát látunk, ott ők nem látnak. Például episztemikus vonzalmaik konzonáns volta miatt közöttük teljes egyetértés uralkodik a tekintetben, hogy az oksági viszonyok extrinzikusak, továbbá, az a helyes és méltányos eljárás, ha az állam azoknak juttat erőforrásokat, akik hatékonyan képesek élni velük – ahogyan mi episztemikus vonzalmaink konzonáns volta miatt egyetértünk az aritmetikával kapcsolatban, továbbá, a többségünk úgy gondolja, hogy a külvilág-

ra vonatkozó vélekedéseink egyetlen megbízható igazolása az empirikus tapasztalat.

Mármost, mivel kontingens (ha úgy tetszik: *humánspecifikus*) tény, hogy mely inkonzisztens propozíciók iránt érzünk episztemikus vonzalmat, a dolog nem úgy áll, hogy léteznének meghatározott filozófiai kérdések, aztán – lássunk csodát! – a filozófusok felfedezik, hogy e kérdések mögött mindig episztemikusan vonzó, ámde együttesen inkonzisztens propozíciók állnak. Épp fordítva van: *ott* merülnek fel filozófiai problémák, ahol történetesen episztemikusan vonzó, ámde együttesen inkonzisztens propozíciókra bukkanunk. Vonzalmunk az inkonzisztens propozíciók iránt már *előzetesen is megvolt*, csak míg  $t_1$ -ben nem eszméltünk rá e propozíciók inkonzisztenciájára, addig  $t_2$ -ben ráeszmélünk.

Élesebben fogalmazva: a filozófiai problémák meghatározásában *nincs autonómiánk*. A filozófiai problémákat *nem mi állapítjuk meg*, ugyanis episztemikus vonzalmaink felett *nem gyakorlunk kontrollt*. Ilyenkor csupán annyi történik, hogy *ráeszmélünk*: bizonyos inkonzisztens propozíciók iránt történetesen episztemikus vonzalmat érzünk.

E ponton válik világossá a kései Wittgenstein legsúlyosabb tévedése. Szerinte amikor valamilyen filozófiai problémával szembesülünk, *hibát követünk el*. A *mi felelősségünk*, hogy megszületnek a filozófiai problémák: nem vesszük észre, hogy valójában értelmetlenségeket beszélünk. A nyelv képi ereje megbabonáz bennünket (pedig – ha nem is könnyen – ki tudnánk vonni magunkat a hatalma alól); nem detektáljuk a grammatika egyöntetősége mögött a többértelműséget (pedig – ha nem is könnyen – ez is a módunkban állna); a természettudományos megismerést majmoljuk (holott megtehetnénk, hogy ne tegyük). Még ha megfogalmaz is enyhítő körülményeket, Wittgenstein végső soron minket, embereket okol a filozófiai problémák létrejöttéért, illetve azért, hogy értelmetlenül szenvedünk, amikor meg akarjuk oldani ezeket a problémákat.



Csakhog – *pace* Wittgenstein – valójában *senki sem követ el hibát*. A filozófusok *ártatlanok*. Pechesek, de ártatlanok. Elmarasztalhatjuk őket, ha nem veszik észre, hogy egymással inkonzisztens propozíciók iránt táplálnak episztemikus vonzalmat, de azért nem érheti őket gáncs, hogy olyanok az episztemikus vonzalmaik, amilyenek – ez utóbbi ugyanis egyáltalán nem kontrollálható. Vagyis – *pace* Wittgenstein – *a filozófusok nem felelősek a filozófiai problémák létezéséért*.

Továbbá mivel a filozófiai problémák létezése az episztemikus felszereltségünk hibájára vezethető vissza, ezért végső soron *azért sem a filozófusokat terheli a felelősség, hogy nem oldották meg ezeket a problémákat*. Erre ugyanis episztemikus felszereltségünk fogyatékoságai okán sajnos nincsen mód. A filozófia az egyetlen olyan sikertelen episztemikus vállalkozás, melynek sikertelenségéért nem a vállalkozók okolhatók.

## 4.2. Hozzáférés episztemikus felszereltségünkhöz

Természetesen nem én állítom egyedül, hogy a filozófusok az episztemikus felszereltségünk fogyatékosága miatt képtelenek megoldani a filozófiai problémákat. Mások közt Colin McGinn is ezen az állásponton van. Szerinte „nem vagyunk felszerelve olyan kognitív képességekkel, hogy megoldjuk a filozófiai problémákat” (1983, 10), és pontosan úgy el vagyunk zárva a filozófiai problémák megoldásától, mint „amilyen értelemben egy majom képtelen megérteni a kvantumfizikát” (McGinn 1989, 359). Íme az álláspont röviden:

Az episztemikus képességeink erős korlátai okozzák a zavart, nem pedig az, hogy a filozófiai kérdések természetüknél fogva problematikus, furcsa vagy kétes entitásokra és tényekre vonatkoznának. A filozófia kísérletet tesz arra, hogy kívül kerül-

jünk az elménk struktúráján. [...] Episztemikus felépítésünk meggátol minket abban, hogy tudást szerezzünk az objektív világ valódi természetéről. Ezt a tézist *transzcendentális naturalizmusnak*, röviden TN-nek nevezem. (McGinn 1983, 2-3.)

Mire gondol McGinn?

Képzeld el, hogy vannak intelligens lények, akik a következő kognitív hiányosságtól szenvednek: nem tudnak fogalmat alkotni arról, hogy a fizikai tárgyak atomokból állnak – különös tekintettel arra, hogy a tárgyak atomjai között üres tér található. Nem képesek mást elgondolni, mint hogy a tárgyaknak tömör szerkezetük van, és nincs bennük üres tér. Megértik a közepes méretű tárgyak közötti rések és hézagok fogalmát, de konceptuális rendszerük sajátosságai miatt nem tudnak fogalmat alkotni olyasmiről, mint a tárgyakon belüli rések és hézagok. Képzeld el, hogy ezek a gondolkodó lények – mivel megtehetik – megkérdezik maguktól, hogyan lehetséges részekre szedni egy tárgyat, vagy hogyan préselhető össze egy tárgy. Tegyük fel a vita kedvéért, hogy e kérdésekre egyetlen válasz ismert az atomelméletben: a tárgyak azért bonthatók részekre vagy préselhetők össze, mert üres tereket tartalmaznak, amelyek elválasztják egymástól a parányibb részeit. Így mindent egybevéve azt mondhatjuk: ezek a kérdések megválaszolhatatlanok azok számára, akik csak a tömörséget képesek elgondolni – ugyanakkor megválaszolhatók az atomos szerkezetet elgondolni képes lények számára, mint amilyenek például a mi fajunk tagjai. Ezért [...] az előbbieik számára ezek a kérdések valószínűleg rejtélyt jelentenek, mivel a tömörséggel kapcsolatos előítéletük lezárja a gondolkodás útját minden olyan esetben, amikor a válasz az (egyszerű) atomelmélet ismeretét igényelné.

Hasonló példákat kaphatunk, ha elképzélünk olyan lényeket, akik nem tudnak fogalmat alkotni a háromdimenziós térről vagy a negatív számokról, vagy akiknek az okságfogalma csak

a mentális okozást tartalmazza, vagy akik kizárólag a jelenről tudnak gondolkodni, és így tovább. Az összes ilyen esetben olyan kérdésekkel szembesülnek az elképzelt lények, amelyek történetesen *meghaladják* a képességeiket, mert olyan konceptuális és elméleti forrásokat igényelnek, amelyek nem állnak a rendelkezésükre. És a TN hipotézis egyértelműen alkalmazható rájuk (jóformán már a gondolatkísérlet előfeltételei alapján is). Ezek a rejtélyes problémák ugyanúgy mély filozófiai talányoknak tűnnek a számukra, és ugyanazt a mély filozófiai zavarodottságot éreznék, mint mi magunk. [...] A TN szerint a filozófiát ugyanolyan mélyen érintik a kognitív *hiányosságaink*, amelyekről szenvedünk, mint bármi mást. (McGinn 1983, 7–8, kiemelések tőlem.)

McGinn szerint azért nem tudjuk megoldani a filozófiai problémákat, mert episztemikus felszereltségünk nem tesz bennünket erre alkalmassá, és a szerző abban látja episztemikus felszereltségünk fogyatékoságát, hogy kognitíve el vagyunk zárva a filozófiai problémák megoldásához szükséges fogalmak megalkotásától. Ugyanúgy, ahogyan a tömörség filozófusai el vannak zárva a tárgyakon belüli üres tér fogalmának a megalkotásától, vagy ahogyan a csak a jelenre gondolni képes *alienek* el vannak zárva a múlt és a jövő fogalmának megalkotásától. Mindhárom esetben ugyanarról a kognitív deficitről van szó: a megfelelő fogalmak megalkotására irányuló képesség *hiányáról*, vagyis arról, hogy a megfelelő fogalmak megalkotása *meghaladja* az episztemikus teljesítőképességünket.

Könnyen belátható, hogy ha McGinn-nek igaza van, akkor egyes szám, első személyű nézőpontból nem férünk (mert nem *férhetünk*) hozzá episztemikus felszereltségünk fogyatékoságához. Hisz' hogyan is férhetnénk hozzá, ha egyszer episztemikus felszereltségünk fogyatékosága épp abban érhető tetten, hogy hiányzik belőlünk a filozófiai problémák megoldásához szükséges fogalmak megalkotásának a képessége?

Egyszerűen szólva: nincs fogalmunk róla, hogy episztemikus korlátainknak köszönhetően milyen fogalmak megalkotására vagyunk képtelenek.

Külső perspektívából nézve persze más a helyzet. *Mi* például pontosan látjuk, hogy a csak a jelenre gondolni képes *alienek* mely fogalmak megalkotásától vannak elzárva – és az is könnyen lehet, hogy ők is pontosan látják, *mi* mely fogalmak megalkotásától vagyunk kognitíve elzárva. (Mondjuk a test-lélek problémát illetően.) Vagyis a döntő pont a következő: a mi episztemikus korlátainkat kizárólag olyan lények érzékelhetik, akik nem rendelkeznek azokkal az episztemikus korlátokkal, melyekkel mi rendelkezünk, vagyis akik birtokában vannak azoknak a fogalmaknak, melyek a test-lélek probléma megoldásához szükségesek. Mi nem vagyunk e fogalmak birtokában, ennél fogva episztemikus felszereltségünk folytán nem csak arra vagyunk alkalmatlanok, hogy megoldjuk a test-lélek problémát, hanem attól is el vagyunk zárva, hogy hozzáférjünk episztemikus felszereltségünk azon fogyatékoságához, ami megakadályozza a probléma megoldását.

Szerintem McGinn mindent fonákul lát. Ennek az az oka, hogy nincsen tisztában a filozófiai problémák természetével. Jelesül azzal, hogy a filozófiai problémák úgy keletkeznek: ráeszmélünk, hogy inkonzisztens proposíciók iránt érzünk episztemikus vonzalmat. Vagyis nincsen tisztában vele, hogy egy filozófiai probléma nem más, mint episztemikusan vonzó inkonzisztens proposíciók halmaza. Ha ugyanis ebből indulna ki (és mint igyekeztem megmutatni, a filozófia egész gyakorlata a filozófiai problémák természetének ezt a felfogását támasztja alá), akkor a filozófiai problémák megoldhatatlanságát nem abban látná, hogy valamilyen fogalmunk *hiányzik* (mely fogalomról az égvilágon semmit sem tudunk, kivéve, hogy episztemikus korlátaink nem teszik lehetővé számunkra a fogalom birtoklását) – hanem abban, hogy nem tudjuk eldönteni, a filozófiai problémákat alkotó *számunkra ismert*

episztemikusan egyaránt vonzó inkonzisztens proposíciók közül *melyik hamis*.

Mármost a következőt állítom: szemben azzal, amit McGinn mond, episztemikus felszereltségünk korlátai *nem transzcendensek* a számunkra, hanem épp ellenkezőleg: *immanensek*. Ha nem is vagyunk képesek megoldani a filozófiai problémákat, arra igenis *képesek vagyunk*, hogy egyes szám, első személyű nézőpontból *hozzáérjünk* episztemikus felszereltségünk fogytékosságához.

Amit mondani fogok, nem fog a meglepetés erejével érni, de nagyon nehéz szavakba önteni. Egy filozófiai probléma – mint láttuk – abból áll, hogy adott a  $p_1$ -ből,  $p_2$ -ből,  $p_3$ -ból,  $p_n$ -ből álló inkonzisztens proposícióhalmaz, melynek minden eleme iránt episztemikus vonzalmat érzünk. Mármost, amikor egyrészt *belátod* e proposíciók inkonzisztenciáját, másrésztől (ezzel *egyidejűleg*) a szó szoros értelmében *átéled* e proposíciók episztemikus vonzerejét, akkor – *pace* McGinn – e fenomenológiailag reális tudatos tapasztalat során *magához* az episztemikus felszereltségünkhöz, pontosabban: annak *fogytékosságához férsz hozzá*. Vagyis ahhoz, ami *miatt* maga a filozófiai probléma egyáltalán létezik – és egyszersmind ami *miatt* megoldhatatlan.

De kérlek, hajtsd végre a kedvemért a következő fenomenológiai gyakorlatot! Szeretnék előhívni az elmédben egy fenomenológiailag reális tudatos tapasztalatot. Válassz ki egy filozófiai problémát, melynek a szerkezetét korábban már leírtam, vagy találj olyat, melynek a szerkezetét jól ismered. Lehetőleg olyat válassz, mellyel kapcsolatban nincs nagyon határozott álláspontod; ebben az esetben ugyanis valószínű, hogy a megfelelő inkonzisztens proposíciók valamelyike iránt érzett episztemikus vonzalmad már elhalványult. Első lépésben *lásd be* (*clare et distincte*), hogy a kérdéses proposíciók inkonzisztensek egymással! Második lépésben – hogy úgy mondjam – *engedd*, hogy ezek az egymással inkonzisztens propo-

ziciók *együttesen* episztemikus vonzerőt gyakoroljanak rád! Vagyis tapasztald meg e *széttartó* episztemikus vonzalmaid közt fennálló sajátos kognitív feszültséget! Mihez fértél hozzá e tudatos tapasztalatod során? *Pace McGinn*: megint csak az episztemikus felszereltséged hibájához; vagy kicsit talán pontosabban fogalmazva: episztemikus felszereltséged ama hibás „tartozékához”, mely mind a kérdéses filozófiai probléma létezéséért, mind a kérdéses filozófiai probléma megoldhatatlanságáért *felelős*.

Ha megtetted, amire kértelek (s nem csupán végigfuttattad a tekinteted a sorokon!), újfent *episztemikusan kitüntetett helyzetbe kerültél!* Privilegizáltan, egyes szám, első személyű nézőpontból hozzáfértél valamihez: episztemikus felszereltségünk „domborzatához”, és színről-színre megtapasztaltad annak fogyatékoságát. Mármost, EZ a telivér szkeptikus *legfőbb* tapasztalata. És EZ a legmegbízhatóbb tapasztalat, ami egy filozófus számára egyáltalán lehetséges.

### 4.3. Misztikus megismerés

#### 4.3.1. Hogy jön a képbe a misztikus megismerés?

Ha a filozófiai megismerés reménytelensége episztemikus felszereltségünk fogyatékoságából fakad (abból, hogy episztemikus vonzalmat érzünk inkonzisztens propozíciók iránt, következésképpen olyanok iránt is, melyek hamisak), akkor akár a következő javaslattal is előállhatna valaki. Hogy elhárítsuk az akadályokat a filozófiai megismerés útjából, valamilyen módon ki kell szűrniük az episztemikus vonzalmaink közül azokat, amelyek megtévesztenek minket. Ezt a feladatot nyilvánvalóan nem az episztemikusan sikertelen filozófiának kell elvégeznie (azaz a válogatás kritériumát nem filozófiai

megfontolások alapján kell meghatározni), hanem ki kell jelezni valamilyen minden kétséget kizáróan megbízható ismeretszerző eljárást, és azt kell mondani: azok az episztemikusan vonzó proposíciók a hamisak, és azoktól kell megválni, melyek szemben állnak a kérdéses megbízható ismeretszerző gyakorlat eredményeivel.

A javaslat híve mindössze két dologra gondolhat: vagy a természettudomány (mint episztemikusan sikeres vállalkozás) eredményeire, vagy az Isten (mint mindentudó lény) létezésére, és mindarra, ami ebből következik.

Vegyük az első esetet! A javaslat szerint a természettudományokkal szövetségre lépett filozófia jelenti a megoldást. Az episztemikusan vonzó proposíciók közül azokat kell hamisnak tekinteni és kirostálni, melyek szemben állnak a természettudományok eredményeivel. Magyarán szólva: a természettudományok jól konfirmált tanításainak kell a szűrő szerepét betölteniük.

Ez azonban egészen biztosan nem járható út. Miként az első fejezetben megmutattam: igaz ugyan, hogy bizonyos filozófiai elméleteket (s ennél fogva bizonyos episztemikus vonzalmainkat) ki lehet szűrni az elméletek köréből arra hivatkozva, hogy szemben állnak a természettudományok eredményeivel – a baj csak az, hogy így *túl kevés* episztemikusan vonzó proposíció marad fenn a rostán. Mint szintén megmutattam, a természettudományok eredményei aluldeterminálják a filozófiai elméleteket. Az eredeti (és már többször idézett) példánál maradvan: ha a neurofiziológia a közeljövőben képes lenne is megnevezni valamennyi típusú tudatos tapasztalat neurofiziológiai korrelátumát, ezzel szinte egyetlen olyan episztemikusan vonzó proposíciót sem szűrne ki, mely kulcsszerepet játszik a testlélek problémában. El tudom képzelni, hogy a neurofiziológia jövőbeli eredményei fényében fokozatosan elhalványul (majd egyszer csak eltűnik) a vonzalmunk a fizikai és a fenomenális események közti szakadék létezését állító proposíció iránt. De

míg ez nem történik meg (és hadd tegyem hozzá, episztemikus vonzalmainkat nem áll hatalmunkban befolyásolni), addig egy filozófus a kérdéses korrelációk megállapítása után továbbra is éppúgy lehet dualista, mint fizikalista, és éppúgy hihet abban, hogy létezik mentális okozás, mint abban, hogy a tudatos tapasztalatok epifenomenálisak. Egyszóval: még ha kideríthetnénk is, hogy egyes episztemikus vonzalmaink megtevesztenek bennünket, mivel ellentmondanak valamelyik jól konfirmált természettudományos elméletünknek, e szűrő érintetlenül hagyja a legtöbb episztemikus vonzalmunkat, amelyet a filozófiai problémákat alkotó inkonzisztens proposíciók íránt táplálunk. Így a válogatás módszere egy cseppet sem volna hatékony, és egy tapodtat sem haladnánk előre.

A második lehetőség ígérteesebbnek tűnik, mert viszonylag sok episztemikusan vonzó proposíciót kiszűrhetünk a segítségével. Egy teista például a következőképpen érvelhetne: „Ahogy a régi mondás tartja: »a hit megvilágítja az eszt«. Ezen azt értem, hogy Isten létezésébe vetett hitem elmélyítése során fokozatosan elhalványulnak és előbb-utóbb meg is szűnnek az episztemikus vonzalmaim a filozófiai problémákat alkotó inkonzisztens proposíciók egyike-másika íránt. Tegyük fel, hogy a teizmus igaz. Én pedig azt hiszem, hogy (1) létezik Isten, (2) Isten nem fizikai létező, (3) Isten bizonyos esetekben beavatkozik a világ folyásába, (4) Isten szerint létezik szabad akarat és morális felelősség, és (5) Istennel való kapcsolatunk a halálunk után sem szakad meg. Mivel ezekben a proposíciókban egyre mélyebben hiszek, ennélfogva számomra (i) episztemikusan egyre kevésbé vonzó proposíció a fizikai világ oksági zártságának elve, (ii) a test-elme probléma egyetlen értelmes megoldásának a szubsztanciadualizmus tűnik, illetve (iii) a szabad akarat és morális felelősség kérdésében az ágensokági libertarianizmus jelenti a megoldást, amely álláspont az oksági zártság elfogadásával összeegyeztethetetlen, de határozottan elkötelez bennünket a morális felelősség létezése mellett.



Mivel tehát egyre mélyebben hiszek Isten létezésében, joggal feltételezhetem, hogy a megtévesztő episztemikus vonzalmaim lesznek azok, melyek lassanként elhalványulnak és eltűnnek, ennélfogva jogosan bízom abban, hogy bizonyos filozófiai problémáknak előbb-utóbb ismerni fogom a megoldását. Egyszóval: Isten létezésébe vetett hitem hatására episztemikus vonzalmaim megfelelő módon rendezetté válnak, a megtévesztő episztemikus vonzalmaim pedig fokozatosan eltűnnek.”

De ez a szűrési javaslat sem működik. Elismerem: ha létezik Isten, és valaki egyre elmélyültebben hisz a létezésében, akkor az illető hite, s így végső soron Isten maga okozza bizonyos episztemikus vonzalmainak elhalványulását és eltűnését (már amennyiben valóban Isten a belé vetett hit végső forrása). És azt is elismerem: ha létezik Isten, és Isten okozza az illető bizonyos episztemikus vonzalmainak az eltűnését, akkor az illetőnek valóban a megtévesztő episztemikus vonzalmái tűnnek el, mivel Isten bizonyosan megbízható kognitív folyamatokat vált ki benne; Descartes szavaival élve: Isten nem csapja be őt. Vagyis ebben az esetben az illető valóban *tudja*, hogy a szubsztanciadualizmus és az ágens-oksági libertarianizmus a helyes álláspont. Csakhogy ez nem elég ahhoz, hogy valaki filozófiai problémák *filozófiai* megoldásával álljon elő. Az Isten létezésébe vetett hit csak akkor szűri ki megbízhatóan a megtévesztő episztemikus vonzalmainkat, ha létezik Isten. Vagyis ahhoz, hogy az istenhitből fakadó filozófiai elméleteket valóban a filozófiai problémák megoldásának tekinthessük, először Isten létezését kellene konkluzív filozófiai érvekkel igazolni, amire – már elnézést a magabiztosságért – semmi esély sincs. Továbbá az Istenben hívő személy által leírt episztemikus scenárióban az illető csak a tudás *externalista* felfogása értelmében tudná, hogy a szubsztanciadualizmus és az ágens-oksági libertarianizmus igaz. Vagyis az illető tudná ugyan, hogy a szubsztanciadualizmus és az ágens-oksági libertarianizmus igaz, csak *épp azt nem tudná* (pontosabban: azt nem *tudhatná*),

hogy valóban tudással rendelkezik-e. Magyarán szólva: *tudna* filozófiai igazságokat, csak épp azt nem tudná (pontosabban: nem tudhatná), hogy *mit higgyen*. Végezetül hadd jegyezzem meg: egy filozófiai tézist eleve nem lehet externalista alapon igazolni. Hogy úgy mondjam: a filozófiai igazolás *műfajilag* csak internalista lehet. Minden filozófiai tézis mellett filozófiai érveket szokás felhozni, és a filozófusok értelemszerűen hozzáérnek (egyés szám, első személyű nézőpontból) az érveikhez.

Mindezek alapján a következő szkeptikus érvet fogalmazhatom meg a filozófiai megismerés *lehetetlensége* mellett (s talán ez a legfontosabb, amit mondani tudok!):

- (1) A filozófiai problémák episztemikus felszereltségünk fogyasztékosságából származnak: a filozófiai problémákat az alkotja, hogy episztemikus vonzalmat érzünk inkonzisztens proposíciók iránt.

Az (1)-ből következően:

- (2) Minden filozófiai probléma esetében valamelyik episztemikus vonzalmunk megtévesztő.

Továbbá:

- (3) Kizárólag abban az esetben tudnánk megoldani egy filozófiai problémát, ha valamilyen megbízható kritérium alapján ki tudnánk szűrni az episztemikus vonzalmaink közül azokat, amelyek megtévesztenek bennünket.

Csakhoggy:

- (4) A filozófiai problémákat alkotó inkonzisztens proposíciók iránti episztemikus vonzalmaink közül nem tudjuk kiszűrni azokat, amelyek megtévesztenek bennünket.

Következésképpen:

- (5) Az episztemikus felszereltségünket adottnak véve a filozófiai problémákat nem tudjuk megoldani, azaz a filozófiai megismerés reménytelen vállalkozás.

Ezen a ponton merül fel a misztikus megismerés lehetősége. A misztikus megismerés ugyanis az *egyetlen* megismerési forma, melynek esetében abból indulunk ki, hogy az episztemikus felszereltségünk *nem megváltoztathatalan*. Túl lehet lépni episztemikus felszereltségünk korlátain, vagyis episztemikus felszereltségünk „feljavítható” vagy „felemelhető”. A misztikus megismerés arra a gondolatra támaszkodik, hogy a „magasabb” megismerést nem kötik gúzsba episztemikus felszereltségünk fogyatékoságai, tehát valamilyen módon „elemelkedhetünk”, „elszakadhatunk” gyenge episztemikus felszereltségünktől, és megbízható megismerőképeségre tehetünk szert.

Másképp fogalmazva: a misztikus megismerés során nem az történik, hogy lelepleződnenek a megtévesztő episztemikus vonzalmaink – ahogy a természettudományok eredményeire és „a hit megvilágítja az ész” elvre apellálva egyesek hihegtik. E praktikák ugyanis *érintetlenül hagyják* a filozófiai igazságok elérésére alkalmatlan episztemikus felszereltségünket: e megbízható ismertszerzései eljárások eredményeire hivatkozva pusztán *cenzúrázhatjuk* az episztemikus vonzalmainkat. A misztikus megismerés ezzel szemben éppen hogy nem hagyja érintetlenül az episztemikus felszereltségünket – hanem „magasabb” és adekvátabb megismerési forma elsajátítását jelenti.

Hadd tisztázzam az álláspontomat! Nem állítom, hogy létezik misztikus megismerés – ugyanakkor nem is tagadom. Agnosztikus vagyok. Következésképpen nem kell megválaszolnom azokat az ellenvetéseket, melyek ilyen vagy olyan okokból megkérdőjelezzik a misztikus megismerés lehetőségét. Például:

még ha létezik is misztikus megismerés, akkor sem megyünk vele sokra, mert az „eredményei” ezoterikusak és nem tehetők diszkurzívává; semmi garancia sincs arra, hogy akik azt állítják magukról, hogy misztikus megismerésben volt részük, nem egytől-egyig örültek és hallucinálnak; az állítólagos misztikus megismerésnek vannak jó neurofiziológiai/pszichológiai, vagyis naturalista magyarázatai; a misztikus megismerésben hívők elvi okok folytán képtelenek megkülönböztetni a tévedést a nem tévedéstől, és a többi, és a többi. Egyetlen dolgot állítok: akár létezik misztikus megismerés, akár nem létezik, *kizárólag* a misztikus megismerés lehetőségére hivatkozva írhatjuk le azt az episztemikus szituációt, melyben a megismerő valóban megnyugtató választ kap a filozófiai kérdéseire.

Az alábbiakban megpróbálom elképzelni a misztikus megismerést. Azzal hitegetem magam, hogy ha létezik misztikus megismerés, akkor az körülbelül olyan, mint amilyennek leírom. De ahogy a megfogalmazásom sugallja: amit a misztikus megismerés természetéről előadok, erősen spekulatív és minden bizonnyal kissé eklektikus lesz. Mégis azt gondolom: csak úgy van értelme az egésznek, ahogy előadom – ha pedig mégis másként zajlik a misztikus megismerés, akkor az egésznek nincs semmi értelme.

#### 4.3.2. Hogyan fest a misztikus megismerés?

Mielőtt elmondanám, hogyan képzelem el a misztikus megismerést, hadd tegyek néhány rövid megjegyzést – csupán a tisztánlátás végett.

Fontos megérteni: ha létezik misztikus megismerés, akkor teljesen különbözik a filozófiai megismeréstől. Az előbbi ugyanis – szemben az utóbbival – nem argumentatív jellegű. A misztikus megismerés *tapasztalat*, méghozzá *veridikus* tapasztalat. Nem az történik, hogy a misztikus tapasztalat alapján követ-

keztetésekét vonnánk le, hanem a misztikus megismerés maga *a* tapasztalat – melyet le lehet írni, és be lehet róla számolni, még ha ez nem könnyű feladat is, és sok-sok metaforát kell használnunk.

Mi mindennel szokták összemosni a misztikus tapasztalatot? Biztosan nem nevezném misztikus tapasztalatnak, amikor valaki beszámol róla, hogy látta az egyik szentet vagy másféle természetfeletti lényt, vagy közvetlenül Isten szólt hozzá, és ilyen és olyan dolgokat közölt vele. Nem tekintem misztikus tapasztalatnak azt sem, amikor valakinek az álmában megjelenik valamilyen természetfeletti lény. Olyan esetekre gondolok, mint amikor Jákób álmában megjelent az angyali rendek hierarchiája (lásd: Mózes 1, 28, 12), vagy amikor József álmában megjelent egy angyal, és megnyugtatta az ács mestert, hogy Mária nem más férfitől, hanem a Szent Lélektől fogant (lásd: Máté 1, 20).

Azt sem nevezem misztikus tapasztalatnak, amit valahogy így szokás leírni: az arra érdemesek kontemplatív szemléletében megjelenik a valóság megbonthatatlan egysége. Gondoljunk például arra, amit Plótinosz az Egy tapasztalatának nevez: az Egy gondolatokkal elgondolhatatlan (csakis fogalmak nélküli intuícióval ragadható meg), és az Egy tapasztalata szavakkal teljességgel kifejezhetetlen. Végezetül azt sem nevezem misztikus tapasztalatnak, amit néhányan úgy fogalmazzak meg, hogy az univerzumban, az emberi történelemben, vagy akár a saját életükben megpillantják „Isten keze nyomát”. John Hick szavaival: „életünk és az emberi történelem eseményeinek két, egymással ellentétes látásmódja létezik – az egyik jegyében az eseményeket pusztán természetinek tekintjük, a másik jegyében ezek Isten jelenlétét és tevékenységét közvetítik” (Hick 1968, 22).

Misztikus tapasztalaton nem efféle tapasztalatokat értek. Az én értelmezésemben a misztikus tapasztalat az első esettől abban különbözik, hogy nem lehet benne értelmesen és jó okkal

kételkedni. A másodiktól abban, hogy a misztikus tapasztalat nem elménk „legernyedtebb” (általunk legkevésbé kontrollált) állapotában köszönt ránk. A harmadiktól abban, hogy nem a valóság teljesen differenciálatlan és tagolatlan intuitív szemlélete, mely teljességgel kifejezhetetlen. A negyediktől pedig abban, hogy nem hétköznapi tapasztalatainknak „mindenben az Isten nyomát látom” típusú fenomenális átszínezése, mely egyáltalán nem rendelkezik episztemikus karakterrel.

A misztikus megismerés természetéről és a misztikus világképről alkotott felfogásomat Platón *barlanghasonlata* (Állam 514a–518b) alapján fogom exponálni. Szigorú szövegszerű értelmezésre vagy interpretációra nem vállalkozom, ennek ellenére nem hinném, hogy félreértem, amit Platón állít. Négy fő részletet szeretnék kiemelni.

1. Néhány megvilágosodottat (azaz veridikus misztikus tapasztattal rendelkező személyt) leszámítva valamennyien barlanglakók vagyunk. A barlang árnyait tartjuk a végső valóságnak. Metafizikánk szerint kizárólag a fizikai világ létezik. Ez szerves kapcsolatban áll azzal, hogy az episztemikus felszereltségünk gyenge és rossz minőségű. Gondolkodásunk a fizikai tárgyak világához van „láncolva”: elménk a barlang körülményeihez adaptálódott.

2. Nem a barlang árnyai (a fizikai tárgyak) alkotják a végső valóságot: a valóságnak „magasabb” régiói vagy regiszterei is vannak, melyek – hogy úgy mondjam – „jobban léteznek”, „elevenebben léteznek”, „erősebben léteznek”, „alapvetőbben léteznek”, mint a számunkra ismerős fizikai világ. A valóság e „magasabb” régióihoz – a barlang körülményeihez adaptálódott (azaz kizárólag az árnyképek mentális reprezentációival komputálni képes) elménkkal – nem vagyunk képesek „felemelkedni”.

Ennek ellenére nem vagyunk kognitíve elzárva a valóság „magasabb” régióinak megismerésétől, ugyanis valamennyiünk számára nyitva áll a lehetőség, hogy hatékonyabb megismerő-

erőre tegyünk szert. Vagyis episztemikus felszereltségünk nem megváltoztathatatlan: „elszakadhatunk” az episztemikus korlátainktól, és „felülemelkedhetünk” rajtuk – melynek következtében immár nem csak a fizikai világhoz, vagyis a valóság „legkevésbé létező” dimenziójához tudunk hozzáférni. Egyszóval (és ezt tekintem a misztikus megismerés antropológiai alapjának!): episztemikus adottságaink megváltoztatása („feljavítása” vagy „felemelése”) nem ütközik sem biológiai, sem társadalmi, sem bármilyen másféle akadályba. A misztikus antropológia optimista: nem vagyunk arra kárhozhatóva, hogy mindörökké a barlangban maradjunk, és kizárólag a fizikai világot legyünk képesek megtagasztalni.

A „magasabb” megismerőképesség elsajátítása a *képzésen* (Platónnal szemben úgy gondolom: kizárólag az *önképzésen*) múlik. Ez az önképzés – mondanom sem kell – nem különböző filozófiai szövegek olvasását, a benne szereplő érvek premisszáinak elemzését és újabb filozófiai érvek gyártását jelenti. Ezek révén ugyanis episztemikus felszereltségünk nem változik meg, vagyis a képzés nem éri el a célját. A sikeres önképzés csakis elménk önfegyelmzésén, koncentrálóképeségének erősítésén, azaz különböző meditációs gyakorlatok elvégzésén múhat. Ha úgy tetszik: a misztikus tapasztalat módosult tudatállapot, melyben „túllépünk” és „felülemelkedünk” megszokott gyenge episztemikus felszereltségünkön.

A *barlanghasonlat* antropológiája szerint tehát az ember *kezdésképes* lény, mely – Helen Steward kifejezésével élve – képes „*fresh start*”-ra (Stewart 2012, 188). Vagyis a személyek nem azonosíthatók az őket alkotó állapotok, folyamatok és tulajdonságok összességével; valamennyien rendelkeznek egy hozzájuk tartozó *redukálhatlan* erővel, mellyel képesek valami lényegileg új tevékenységbe kezdeni. Belevághatnak saját elméjük képzésébe meditációs gyakorlatok segítségével – és ha önképzésük sikeres, eljuthatnak a valóság „magasabb” dimenzióinak megismeréséhez.

3. A valóság „magasabb” dimenziói nem numerikusan különböznek a barlangvilágtól: e „magasabb” dimenziók egy és ugyanazon valóság egyre „mélyebb” vagy „felsőbb” (lám, mennyire hasznos a latin „*altus*” kifejezés!) regiszterei. Valami hasonló dolog történik velünk a valóság „magasabb” dimenzióinak megtapasztalása során, mint ami egy vakon született emberrel, aki a műtét után látni kezd. A valóság, amelyhez innentől fogva hozzáfér, nem különbözik numerikusan attól, amelyhez korábban a tapintása révén hozzáfért; ugyanahhoz a valósághoz fér hozzá, de egy dimenzióval gazdagabban. Ugyanez történik a „magasabb” valóságokat megtapasztaló személlyel. Számára sem egy új, a korábbtól numerikusan különböző valóság tárul fel, hanem a valóság „kibővül” egy regiszterrel. Gyöngye episztemikus felszereltségétől „elemelkedve” feltárulnak számára a valóság előle eddig „elrejtett” dimenziói.

Mármost a misztikus tapasztalatot átélő, azaz a valóság „magasabb” régióit „elérő” személy megtapasztalhatja az elméje (vagy lelke) isteni eredetét. E „magasabb” régióban átélt tapasztalatai nem ezoterikusak – éppúgy interszjektívek, mint a normál empirikus tapasztalat. Más is ugyanezt tapasztalná, ha ő is végigmenne a meditációs gyakorlatokon alapuló hosszú önképzésen, és misztikus tapasztalatot élne át.

4. A „magasabb” világokból visszanézve, azaz immár tudva, hogy (i) elménk episztemikus felszereltsége „feljavítható”, hogy (ii) létezik a fizikai világnál „alapvetőbb” természetfeletti világ, és hogy (iii) elménk vagy lelkünk isteni vagy természetfeletti eredetű, a misztikus tapasztalattal rendelkező személy számára nyilvánvalóvá válik, hogy nem a barlang körülményeihez adaptálódott elménk a tudás valódi forrása. Épp ellenkezőleg: a barlangi körülményekhez alkalmazkodó elménk „elsötétített”, episztemikusan „leromlott” elme. Hogy e „leromlás” ténye mivel magyarázható, ezzel kapcsolatban nem tudok semmi biztosat mondani. Talán a karma törvényeivel kell magyaráznunk, talán a bűnbeesés egyenes következményének kell tekin-



tenünk; esetleg tudomásul kell vennünk, hogy az üdvtörténet folyamatának szükségszerű állomása, hogy (egy időre) teljesen eltávolodjunk a természetfeletti világtól.

A misztikus tapasztalatokat átélő személyek számára a barlangban élő emberek episztemikus sikerei százalmasak és jelentéktelenek. Például az, hogy valaki „az előtte elvonuló árnyképeket a legélesebben tud[j]a felismerni, s aki a legjobban tud[...] emlékezni rá, melyek szoktak előbb, melyek később, s melyek egyszerre elhaladni, s aki mindennek alapján a legbiztosabban meg tud[j]a jósolni, hogy mi fog következni” (*Állam* 516d), csak látszólag nagy siker. A „magasabb” világokat megtapasztalók szemében éppen az episztemikus sikerük miatt ünnepezt természettudományok tűnnek halottnak. Jól érted: Mladinov és Hawking fizikája *halott*, mivel ez a fizika a fizikai világot tekinti a végső valóságnak, holott a fizikai világ épp a „legkevésbé létező” valóság. Vagyis a misztikus megismerés nézőpontjából a fizika sikere nem egyéb, mint a barlang árnyképeitől elszakadni képtelen, gyöngye episztemikus felszereltséggel rendelkező szellemek üres parádézása.

Összefoglalva: a misztikus megismerés veridikus tapasztalatokon alapuló megismerés, azaz megbízható, adekvát, s a valóság természetét helyesen reprezentáló tudatos tapasztalat. A misztikus tapasztalat során a valóság olyan „elemibb” és „alapvetőbb” dimenzióhoz vagy regisztereihez férünk hozzá, melyek „el vannak rejtve” a normális, hétköznapi megismerés elől (beleértve a természettudományokat is) – hogy a filozófiai megismerést ne is említsem.

#### 4.3.3. A megvilágosodott elme

Tételezzük fel, hogy a *barlanghasonlat* többé-kevésbé jól reprezentálja mind a barlangvilág, mint a valóság „magasabb” régióinak a természetes illesztéseit! (Még ha egy fontos ponton

szerintem téved is Platón.) És nevezzük megvilágosodásnak azt az eseményt, amikor a misztikus megismerés során megtapasztaljuk a valóság valamely „magasabb” régióját!

A misztikus tapasztalaton alapuló megvilágosodás fogalmát valamivel pontosabban a következőképpen határozom meg. A megvilágosodás olyan tudatos tapasztalat, amelyet *mi, mint kezdetképes lények iniciálunk*, amelyet *maximálisan kontrollálunk*, amelynek során *érintkezésbe kerülünk a természetfeletti világgal* (azaz a valóság valamely „magasabb”, eddig számunkra ismeretlen dimenziójával), és ebben a természetfeletti *regiszterben képesek vagyunk önmagunkat „artikulálni”, azaz mint testtől függetlenül létező elmét vagy lelket megtapasztalni.*

E meghatározás három fő alkotóelemből áll össze. Először is: mi iniciáljuk a saját megvilágosodásunkat. Nem ránk köszönt csak úgy, minden előzmény nélkül, és nem is pusztá elragadtatásból fakad, ekkor ugyanis gyenge episztemikus felszereltségünk okán – Rilke szavaival élve – „belepusztuln[ánk] az erősebb lét közelébe” (Rilke, *Első duinói elégia*, 3-4. sor). Magyarán: nekünk *kell kezdeni*. Nekünk kell belevágni az önképzésünkbe (elménk iskolázásába meditációs gyakorlatok révén), melynek során elérkezhet az a pillanat, hogy immár a megfelelő megismerőképeség vagy megismerőerő birtokába jutva egyszer csak feltáruljon előttünk a valóság valamely „magasabb” dimenziója. A lényeg: saját kezdetképeségünkre támaszkodva mi magunk fogunk bele az önképzésbe, melynek révén megszabadulhatunk episztemikus felszereltségünk korlátaitól, és elérhetjük a megvilágosodást.

Másodszor: megvilágosodásunk során nem a barlangvilágot (a fizikai világot), hanem az annál „alapvetőbben létező” természetfeletti vagy isteni világot tapasztaljuk meg, azzal kerülünk ismertségbe. Úgymond *színről színre* feltárul előttünk a „magasabb” valóság ontológiai szerkezete.

És harmadszor: mivel a megvilágosodás során érintkezésbe lépünk a természetfeletti világgal, saját lényünket a való-

ság e „magasabb” régiójában vagy regiszterében „artikuláljuk”. Szemben a fizikai világgal, melyben minden keletkezik és elpusztul, e „magasabb” valóságban saját magunkat mint örök-ké létező, halhatatlan lényt tapasztaljuk meg, melynek létezése nem a testünk létezéséhez kötött.

Mármost, ha létezik misztikus tapasztalat, és nagyjából olyan, ahogyan leírtam, akkor legalább néhány filozófiai kérdésre választ kaphatunk, ha nem is az összesre. Erősen kétlem, hogy volna olyan misztikus tapasztalat, melynek alapján arra a filozófiai kérdésre is választ kaphatnánk, mint hogy „léteznek-e csupasz diszpozíciók?”, vagy „hogyan határozható meg a modernitás fogalma?” – de ezek amúgy is érdektelen és jelentéktelen kérdések. A misztikus tapasztalat révén épp a legfontosabb és a legnagyobb egzisztenciális tételt bíró filozófiai kérdésekre kaphatunk választ. Ezeket röviden a könyvem elején is felsoroltam.

(1) *Létezik-e szabadság?* A válasz: igen. Létezik szabadság, méghozzá abban az erős értelemben, hogy kezdetképes lények vagyunk – saját tevékenységünk maximális kontrollálása révén elindíthatunk egy eseménysort, amelyet semmilyen más tényező nem határoz meg. (2) *Létezik-e Isten?* A válasz: igen. Létezik természetfeletti, isteni világ, melyhez – gyenge episztemikus felszereltségünktől „elemelkedve” – a misztikus tapasztalás során színről színre hozzáférünk. Vagyis nemcsak hogy létezik isteni világ, hanem meg is ismerhető. (3) *Létezik-e halhatatlan lélek?* A válasz: igen. Létezik halhatatlan lélek, mert a misztikus tapasztalás alkalmával saját természetfeletti eredetünket felismerve, a fizikai testünket körülvevő világ helyett a végtelen és örök szellemvilágban „artikuláljuk” saját magunkat.

Mármost, ha létezik misztikus tapasztalat, és olyan, mint amilyennek leírtam, vagy legalábbis releváns módon hasonló hozzá, úgy azt kell állítani: a misztikus tapasztalat olyan *különleges fenomenológiával* rendelkezik, hogy *nem merülhet fel bennünk kétely* a tapasztalat veridikusságát illetően. Más

szavakkal: misztikus tapasztalatunknak nem csupán a tárgya „különleges”, hanem a fenomenális karaktere is. E „különleges” fenomenális karakter a bizonyosság „pecsétje” (hoppá!), mely a misztikus tapasztalatot megkülönbözteti a hallucinációtól és a rajongói képzelgésektől.

Elmagyarázom másképpen. Szemben azzal az episztemikus szituációval, amikor az Isten létezésébe vetett hitünk következtében elhalványulnak a megtévesztő episztemikus vonzalmaink, és a tudás externalista értelmében véve *tudunk* bizonyos proposíciókat, misztikus tapasztalataink során a tudás *internalista* (és teszem hozzá: infallibilis) értelmében *tudunk* bizonyos proposíciókat. Vagyis nem csak tudunk bizonyos proposíciókat, hanem *annak is a tudatában vagyunk, hogy tudjuk ezeket*. Mégpedig azért tudjuk, hogy tudjuk ezeket, mert egyes szám, első személyben hozzáférünk a proposíciókat igazoló tényezőkhöz – lévén a misztikus tapasztalatok fenomenológiailag reálisak.

A misztikus tapasztalatoknak olyan speciális fenomenológiai karakterisztikumokkal *kell* tehát rendelkezniük, melyek megléte *garantálja* a kérdéses tapasztalatok veridikus mivoltát. Nem vitatom, hogy számunkra, akik feltehetőleg nem rendelkezünk misztikus tapasztalatokkal, pokoli nehéz elképzelni, milyen fenomenológia képes erre. Én valahogy így képelem. Misztikus tapasztalataink során, érintkezésbe lépve a „magasabb” valóságokkal, nem idegennek és szokatlannak érezzük ezeket, hanem sokkal inkább egyfajta „hazaérkezésben” és „visszatérésben” van részünk. Amikor feltáru előttünk saját természetfeletti, isteni eredetünk, ezt egyfajta „visszaemlékezés-ként” éljük meg. Mivel nem a hétköznapi valóságot tapasztaljuk meg, hanem a „magasabb” valóságokat, tapasztalatunk fenomenológiája intenzívebb, „izzóbb”, mint bármely korábban átélt (barlangbeli) tapasztalatunk – egyfajta „eleven áramlás”.

Tudom, hogy szegényes leírását adtam a misztikus tapasztalatnak, de nem vagyok képes közelebből jellemezni ezen

tapasztalatok fenomenológiájának speciális jellegét. Nevezetesen azt, hogy szubjektív nézőpontból tökéletesen kizárt, hogy a misztikus tapasztalat félrevezessen bennünket. Csupán annyit mondhatok: ennek így *kell* lennie. Legfeljebb hozzáfűzhetem (ami minden, csak nem magyarázat): nem úgy szoktuk elképzelni, hogy az Isten a Paradicsomban kitartóan nyugtatgatja az üdvözlötteket: „higgyétek már el végre, nem hallucináltok, hogy üdvözlöttek, hanem valóban üdvözlöttek!”. Dante legalábbis semmi ilyesmiről nem számol be az *Isteni színjáték*ban.

#### 4.3.4. Utolsó bekezdés

Ismétlem: agnosztikus vagyok abban a tekintetben, hogy a *barlanghasonlat* helyesen reprezentálja-e a valóság szerkezetét, és lehetséges-e misztikus megismerés. A misztikus tapasztalat leírásával azt akartam megmutatni (ha úgy tetszik, gondolatmenetem „boltívéré” feltenni a zárókövet): csak akkor kaphatunk választ bizonyos filozófiai kérdésekre, ha létezik misztikus tapasztalat. Egyedül a misztikus tapasztalatra alapozva gondolhatunk el olyan episztemikus szcenáriót, melyben a személyek *tudnak* bizonyos filozófiai proposíciókat, és azt is tudják, hogy tudják ezeket. Következésképpen: ha nem létezik misztikus tapasztalat, akkor mindörökre tudatlanságra vagyunk kárhozthatva a filozófiai problémákkal kapcsolatban. Mivel ki vagyunk szolgáltatva az egymással inkonzisztens proposíciók iránti kontrollálhatatlan episztemikus vonzalmainknak, és mivel nem tudjuk kirostálni közülük a megtévesztő vonzalmakat, nem lehet elgondolni olyan episztemikus szcenáriót, melyben a filozófia sztenderd módszereinek alkalmazásával akár csak egyetlen filozófiai problémát is képesek lennénk megoldani.



# EXKURZUS





## 1. Minek a filozófia?

A filozófia nem vezet el bennünket igazságok megismeréséhez. De ha így van, mégis mi értelme filozófiát művelni? Ha sok-sok filozófiai szöveget elolvastunk, nyilván művelt emberré válhatunk, mi több, ha megtapasztaljuk a filozófia episztemikus sikertelenségét, talán kedvet kaphatunk a misztikus megismeréshez. Ezeken felül a filozófia művelésének legfeljebb *instrumentális* értéke lehet. Magyarán: azért érdemes filozófiával foglalkozni (filozófiai szövegeket olvasni, filozófiai érveket rekonstruálni, filozófiai téziseket megfogalmazni és érveket gyártani mellettük), mert olyan intellektuális szkillék birtokába juthatunk, melyek jól hasznosíthatók a filozófián (mint episztemikus vállalkozáson) *kívül*, és mely szkillerekre más úton (más diszciplínák és egyéb szellemi tevékenységek művelése révén) nem, vagy csak *nehezebben* tehetnénk szert.

Gondolj például arra, hogy a nyelvi-fogalmi elemzésben és a finom fogalmi megkülönböztetések használatában szerzett jártasság mennyire segítheti a filozófiai terapeuták munkáját, akik igyekeznek más embereknek támogatást nyújtani a hétköznapi emocionális problémáik megoldásához! E filozófusok tehát az akadémiai gettón kívül hasznossá tehetik magukat. *Sub specie aeternitatis* igazságok kimondását nem várhatjuk tőlük (nem is ez a céljuk), de ettől függetlenül fontos munkát végeznek – akár filozófiai tanácsadóként, akár filozófiai kávéházak facilitátoraként.

Bizonyos szkillekre a filozófia művelése révén lehet a leghatékonyabban szert tenni. Ezek pedig nagy hasznot hajthatnak más diszciplínák művelése során, vagy akár az élet teljesen más területein. Ha valaki a filozófiai stúdiumai alatt megtanul kiigazodni például Plótinosz vagy Hegel műveiben, ki tudja bogarászni és meg tudja érteni az érveiket, felismeri ezek helyét a nagy filozófiai víziókban, és tisztában van a létező értelmezési stratégiák előnyeivel és hátrányaival, akkor minden bizonnyal olyan képességek birtokában van, hogy nincs az a tekervényes jogszabály vagy banki szerződés, mely kifogna rajta, és melyben ne igazodna el jobban a más diszciplínák felől érkező vetélytársainál.

Ha valaki rendszeresen hosszú időt tölt el különböző filozófiai szövegek érveinek kipreparálásával, a premisszák elemzésével, a hallgatólagos előfeltevések feltárásával, és ennek során megtapasztalja, hogy minden filozófiai elméletnek vannak erényei és nehézségei, épp csak tiszta, egyértelmű esetek és végérvényes, mindenki számára megnyugtató megoldások nincsenek, *horribile dictu* még a szkepticizmus szele is megcsapja, akkor feltételezhetően olyan szkilljei lesznek, amelyeknek köszönhetően valódi segítséget nyújthat másoknak, akik szeretnék tisztán látni bizonyos kérdésekben. Röviden vázolok egy optimista forгатókönyvet; előfordulhat persze, hogy túllontúl naiv vagyok.

A jövőnkét érintő legtöbb kérdésben (legyen az helyi érdekű vagy globális) nincsenek egyértelműen jobb vagy rosszabb megoldási javaslatok, mégis valahogy döntenünk kell ezekben az ügyekben. Szerintem ennek a legjobb módja az érintettek közti deliberáció. Például évek óta napirenden van az európai államokban az a kérdés, hogy olyan politikai közösségben szeretnénk-e élni, mely céljának tekinti a feltétel nélküli alapjövedelem bevezetését, vagy olyanban, mely nem tekinti annak. Ha a politikai közösség tagjai csupán felszínes szlogenekkel találkoznak – „Isten őrizz, hogy bevezessük az alapjö-

vedelmet, mert ezzel csak azokat támogatnánk, akiknek bűdös a munka”, „a feltétel nélküli alapjövedelem nélkül mindannyian a munkaerőpiac rabszolgái vagyunk” –, amelyek tehát démonizálják vagy fetiszizálják ezt a koncepciót, könnyen belátható, hogy nincs sok értelme a társadalmi deliberációnak. Ezért nagyon fontos, hogy világos és közérthető *guide*-ok, tájékoztató anyagok szülessenek, melyek – mivel egyik oldalon sincsenek konkluzív érvek – a lehető legelfogulatlanabb módon bemutatják a lehetséges alternatívák előnyeit és hátrányait, illetve azok (nem egykönnyen belátható) előfeltételeit és következményeit. Mármost szerintem a társadalmi deliberációhoz szükséges *guide*-ok összeállítására leginkább azok alkalmasak, akik elsajátították az ehhez szükséges szkilliket – akik életük korábbi szakaszában filozófiát műveltek, vagy még most is ezt teszik.

Nem ironizálok. Az előbb (épp csak jelzésszerűen) felsorolt szkilliekről úgy gondolom, hogy egyedülállóan értékesek, és őszintén hiszem, hogy a filozófia művelése a legjobb módja annak, hogy szert tegyünk rájuk. Nem értek egyet Brennannal, aki szerint „[a filozófia ezen védelme] meglehetősen kínos [eredményekkel jár], mivel e tekintetben [tudniillik a szkillik erősítésében] a filozófia nem ér többet a logikai játékoknál vagy a Sudoku-nál” (Brennan 2010, 12). Nem tudom elképzelni, hogy a szerző ezt komolyan gondolná. Ha a lehető legkevesebb lépésből meg tudod oldani a Hanoi-torony problémát, és tetszőleges mennyiségű emelt szintű Sudoku-táblázatot képes vagy gyorsan és hibátlanul kitölteni, ez még nem tesz képessé arra, hogy nehezen érthető és fontos szövegekben eligazodj, nem tesz védetté a fanatizmussal és a demagógiával szemben, nem vértéz fel azzal az intellektuális erénnyel, hogy bátran feltárd saját magad és mások reflektálatlan (illetve reflektálatlanul átvett) előfeltevéseit. A filozófia művelése ellenben igenis képessé tesz minderre. A filozófia (elsősorban az analitikus filozófiára gondolok) *a kritikai gondolkodás legjobb tanítómestere*. És ezzel – amennyire meg tudom ítélni – Szofi is egyet tudna érteni.

## 2. A filozófia szolgálata

A megfelelő képességek megszerzésénél és alkalmazásánál azonban sokkal többről van szó. Ez az, ami miatt – ahogy a bevezetésben talányosan megjegyeztem – a filozófia művelését fontosabbnak tartom a szaktudományokénál (bármennyire jeleskedjenek is ezek a valóság megismerésében), és ezért határolódtam el korábban Szofi kissé karcos, de az ő perspektívájából nézve teljesen megalapozott filozófiakritikájától.

A következőt gondolom – előre is elnézést kérve az emelkedett hangvételért. (Ha könyvem bizonyos részei kissé tiszteletlenek és pimaszak voltak, most az ellenkező véggellett lesz dolgunk.)

*Mi az ember?* Természetesen nem tudok kimerítő választ adni a kérdésre, azt viszont bizton állíthatom (és ez talán van annyira fontos, mint mondjuk az emberi genom feltérképezése): az ember olyan lény, melynek *a fejében káosz van*. Az ember szerencsétlenségére – episztemikus felszereltségének hibája folytán – vonzalmat érez egymással inkonzisztens propozíciók iránt, és mindez rendszerint észrevétlen marad előtte az egész élete során. Nem állítom, hogy minden emberi probléma ebből ered, de hiba lenne alábecsülni a jelentőségét.

*Kik a filozófusok?* Erre a kérdésre sem tudok kimerítő választ adni, de egy valami biztos: a filozófusok azok az emberek, akik 2500 éve folyamatosan beleütköznek episztemikus felszereltségünk korlátaiba. Észlelik a megismerőkéességünk zavarát; *ráeszmélnek* – vagy talán még jobb kifejezéssel: *rácsodálkoznak* – arra, hogy számos olyan episztemikusan vonzó kulcsfontosságú propozíció létezik, melyek inkonzisztensek egymással. Vagyis igaza volt Platónnak, amikor úgy fogalmazott: „[a] filozófus adottsága [...] az, hogy csodálkozik, hiszen nincs is más forrása a filozófiának, mint éppen ez” (*Theaitétosz* 155d);

és Arisztotelésznek, aki így írt: „[a] csodálkozáson keresztül kezd el most is és kezdett el eredetileg is filozofálni az ember; rácsodálkozva mindenekelőtt a nyilvánvaló zűrzavarokra (*perplexities*)” (*Metafizika* 982b). Belemagyarázásnak tűnhet, mégsem zárnam ki kategorikusan, hogy Arisztotelész az episztemikus felszereltségünk fogyatékoságából eredő zűrzavarra is gondolt. Platón esetében pedig viszonylag egyértelmű, hogy szerinte ez lehet a filozófiai csodálkozás forrása – ismerve dialógusai többségének aporetikus befejezését.

Mármost, amikor a filozófusok rácsodálkoznak arra, mennyi episztemikusan vonzó, de együttesen inkonzisztens proposíció létezik, akkor nem pusztán a számukra vonzó proposíciókról beszélnek, hanem azokról, melyek iránt szinte *minden ember* episztemikus vonzalmat érez. Ennélfogva a filozófusok tevékenysége – már a kezdetek kezdete óta – *minden embert érint*. Persze az episztemikus vonzalmaink kultúránként és koronként eltérhetnek egymástól. Ám rendkívül valószínűtlen, hogy létezett volna olyan kultúra, melynek tagjai ne érezték volna episztemikus vonzalmat egymással összeegyeztethetetlen proposíciók iránt, és ne gyötörték volna meg őket az ebből származó nehézségek.

Nem tudom tehát eléggé hangsúlyozni: a filozófia episztemikus sikertelensége *nem egy diszciplína belügye*. Épp ellenkezőleg: a filozófiának, illetve a filozófia episztemikus sikertelenségének a *lehető legtöbb köze* van minden emberhez, mivel a filozófusok és a nem-filozófusok episztemikus felszereltsége nem sokban különbözik egymástól. Némileg paradox módon *a filozófia azzal teheti a legnagyobb szolgálatot, ha feltárja a saját episztemikus sikertelenségének az okait*. Legfőként azt, hogy elménk gyenge episztemikus felszereltsége miatt rendszeresen vonzalom ébred bennünk inkonzisztens proposíciók iránt – és ezért nem is reménykedhetünk benne, hogy a legfontosabb, legnagyobb egzisztenciális téttel bíró teoretikus kérdéseinkre valaha is megnyugtató választ találjunk. Ha a filozófia fel tud-

ja tární saját episztemikus sikertelenségének az okait, akkor általában véve az emberi megismerés esendőségének és törékenségének *végső okait* érti meg. S valóban a végső okait, mert a legfontosabb elméleti kérdések – filozófiai kérdések. Mindennek a jelentősége szerintem *sokszorososan meghaladja* valamenyny szaktudomány eredményét, legyenek azok bármennyire jól konfirmáltak is, s alapozzanak meg bármilyen technológiai fejlődést. És ha mindezek alapján valaki azt mondaná, hogy tulajdonképpen végig félrevezettem az olvasómat, mert engem valójában az érdekelt, hogy megnyugtató választ tudunk-e adni a legnagyobb kérdésekre (és ha nem, miért nem?), vagyis a metafizológiai körítést puszta álcaként használtam – nos, nem nagyon tiltakoznék.

A filozófusok a következő általános életvezetési tanácsokkal szolgálhatnak *mindenkinek* (és e tanácsok legalább annyira megbízhatók, mint hogy a C-vitamin pozitív élettani hatást gyakorol a szervezetre). Mivel az episztemikus vonzalmaink többnyire kontrollálatlanul alakulnak ki bennünk, legyünk episztemikusan szerények! Ne bízzunk meg bennük feltétel nélkül! Vegyünk vissza a magabiztosságunkból, amikor fontos elméleti kérdésekben kell állást foglalnunk! Önreflexiónk révén tapasztaljuk meg, hogy sziklaszilárdnak tűnő meggyőződésünk episztemikus értelemben nem kitüntetett – csupán egyetlen a sok lehetséges elgondolás közül! S tudatosítsuk magunkban, hogy a vitapartnerünk álláspontja is összhangban van legalább néhány olyan propozícióval, amely iránt mi magunk is episztemikus vonzalmat érzünk!

Episztemikusan szerénynek lenni és megbízható önismerettel rendelkezni nem moduláris működésként írható le, mint a sakktudás vagy az abszolút zenei hallás. Személyiségünk egészét átjárja. A filozófiai szkepticizmus segítségével moduláris személyekből (különféle feladatokra specializált és egymással beszélőviszonyban sem levő modulokból álló ágensekéből) *integer személyekké* válhatunk. Olyan szakadatlanul

éber személyekké, akik kötelességüknek érzik önreflexiójuk révén *rendszeresen monitorozni* az episztemikus vonzalmaikat – származzanak ezek az élet bármely területéről. Ez a filozófia művelésének *morális* dimenziója, de egyben ez adja a *pedagógiai* jelentőségét is. Ha valaki kora gyerekkorától kezdve bizonyos kérdések kapcsán a szó szoros értelmében megtapasztalja (és ezt a tapasztalatát tudatosítja is magában!), hogy nem bízhat meg maradéktalanul az episztemikus vonzalmaiban, nem válik fanatikussá, és általában véve *jobb ember* lesz belőle, mint e nélkül. Képes lesz arra, amire csak kevesen: behelyezkedni mások kognitív perspektívájába, és megérteni az indokaikat.

### 3. Az igazság pillanatai

Könyvemben azt az álláspontot képviselem, hogy gyenge episztemikus felszereltségüknek köszönhetően az emberi lények nem képesek megoldani a filozófiai problémákat, nem képesek filozófiai igazságokig eljutni. Egyszerűen alkalmatlanok vagyunk rá, hogy filozófiai megfontolásokkal megbízhatóan alátámasztott igaz proposíciókat tárjunk egymás elé a valóság, a valóság megismerése és a morálisan helyes cselekvés természetéről. Olyan proposíciókat, melyek úgy írják le a dolgokat, ahogyan azok vannak, és amelyek igazságában bizonyosak lehetünk.

De gyenge episztemikus felszereltségünk ellenére is megismerhetünk bizonyos filozófiai igazságokat. Ezek természetesen nem bizonyos filozófiai problémák megoldásai. Épp ellenkezőleg: ezek az igazságok a filozófiai megismerés esendőségének a leleplezéséből származó igazságok. Ha úgy tetszik: *szeptikus*

*igazságok*. Nincs ebben semmi meglepő: ha episztemikus felszereltségünk nem tesz alkalmassá bennünket a filozófiai megismerésre, akkor a filozófiai igazságok köre a filozófiai megismerésre való alkalmatlanságunk tényeire korlátozódik.

Ezeket a filozófiai igazságokat – mint megmutattam – a filozófia megszokott módszereivel nem tudjuk elérni, hiszen ezek a módszerek egy episztemikus értelemben gyengén felszerelt lény megbízhatatlan igazságkereső módszerei. Filozófiai módszerekkel az égvilágon semmilyen igazsághoz sem juthatunk el – még a filozófia episztemikus sikertelenségének megértésére is alkalmatlanok.

Egy hozzánk hasonló episztemikus felszereltséggel bíró lény egyetlen biztos módon juthat el az igazsághoz: az önreflexió gyakorlása révén. Önreflexív képességünk az *egyetlen* filozófiailag megbízható eljárás – legalábbis az egyetlen, melynek megbízhatóságában nemigen kételkedhetünk (ezért is nagy kár, hogy elhanyagoltuk). Továbbá: az önreflexió az a képességünk, mely úgy tudja feltárni a hibáinkat, hogy kénytelenek vagyunk szembesülni velük – beleértve természetesen episztemikus felszereltségünk fogyatékoságait is.

Önreflexiónk gyakorlása két ponton hozhatja el számunkra, filozófusok számára az igazság pillanatát. Azaz két alkalommal *élhetjük át* az igazság pillanatát – két alkalommal *szemlélhetünk* filozófiai igazságokat. Nem különösebben nehéz kitalálni a könyv olvastán, mely tapasztalatokra gondolok.

Az egyik alkalom akkor jön el, amikor önreflexiónk révén interiorizáljuk az elfogulatlan külső szemlélő nézőpontját (Szofiét), és e perspektívából veridikusan észleljük episztemikus esendőségünket. Önreflexiónkak köszönhetően *episztemikusan kitüntetett helyzetbe* kerülünk: önreflexiónkkal azokhoz a tényezőkhöz férünk hozzá közvetlenül, amelyek *miatt* normatív értelemben nem hihetünk filozófiai álláspontunkban. (Az igazság e pillanatának megtapasztalásáról – akkor még nem neveztem nevén – a harmadik fejezet 4.3. részében számoltam be.)



A másik alkalom akkor jön el, amikor fogunk egy filozófiai problémát, és a szó szoros értelmében véve átéljük azt a *sajátos feszültséget*, mely az őt alkotó inkonzisztens propozíciók iránt érzett („széttartó”) episztemikus vonzalmainkból fakad. Ez kétségkívül *valamilyen* (sőt, *nagyon* valamilyen) élmény a számunkra, s e fenomenológiailag reális tapasztalat során újból *episztemikusan kitüntetett helyzetbe* jutunk: privilegizált módon férünk hozzá episztemikus felszereltségünk javíthatatlannak tűnő fogyatékoságához. Ha úgy tetszik: *megtapasztaljuk* episztemikus felszereltségünk fogyatékoságát. (Az igazság e pillanatának megtapasztalásáról a negyedik fejezet 4.2. részében számoltam be.)

Mind a két esetben a Napnál világosabban mutatkozik meg a filozófiai megismerés reménytelensége. Csak míg az első esetben az *elfogulatlan külső szemlélő* nézőpontjából válik világossá és evidenssé a filozófiai megismerés reménytelensége, addig a második esetben a *nem elfogulatlan, belső szemlélő* nézőpontjából.

## 4. Tisztelgés a filozófia valódi hősei előtt

A filozófia valódi hősei többnyire *ismeretlenek*.

Azok a filozófia valódi hősei, akik képesek voltak filozófiai álláspontjaikat kognitív békében szelnek eresztetni – szubjektíve bármennyire meggyőzőek is voltak ezek és/vagy bármekkora intellektuális erőfeszítéssel járt is a kidolgozásuk.

Félreértés ne essék: a filozófia valódi hősei nem *született* szkeptikusok. Nem *von Haus aus* tudták: bármilyen filozófiai elmélet mellett kötelezzék el is magukat, bizonyosan szem-

be kerülnek legalább egy episztemikusan vonzó propozícióval, mely nem kevésbé attraktív, mint azok, amelyekre elméletük kifejtése során támaszkodtak. Úgymond: senki sem szívja magába az anyatejjel a szkepticizmust. Életük egy korszakában mindent megtettek azért, hogy filozófiai módszerek alapján biztos filozófiai igazságokhoz jussanak, de egyszerűen ráeszméltek, hogy gyenge episztemikus felszereltségünk okán ez hiú ábránd.

Semmi okom arra gyanakodni, hogy a filozófia valódi hősei számára savanyú a szőlő. A filozófia valódi hősei nem azért mondtak le végérvényesen a filozófiai elméletalkotásról, mert ne lettek volna jó érveik az álláspontjaik mellett. (Könnyen el tudom képzelni: éppen olyan jó érveik voltak, mint azoknak, akik teljes mellszélességgel egy életre elkötelezték magukat ezen álláspontok mellett, sőt akár még sokkal erősebbek is.) Hanem azért mondtak le a filozófiai elméletalkotásról, mert *nem tudtak jó szívvel azonosulni egyetlen filozófiai elmélettel sem*. Szerencsájukra, vagy az ész csele folytán, vagy mert gyakorolták a filozófusok elhanyagolt episztemikus erényeit (elsősorban az önreflexiót), nem tudták becsapni önmagukat semmiféle önszuggesztíóval. Kívül tudtak maradni a filozófián. Világosan látták: bármilyen filozófiai álláspontot képviselnek is, az szükségképpen együttjár olyan propozíciók elfogadásával vagy tagadásával, mely homlokegyenest szembemegy episztemikus vonzalmaikkal. És ennek során úgy érezték: *nem az a helyes*, ha megkísérlik kimagyarázni az ebből fakadó nehézségeket, és elmismásolják a problémát. Inkább úgy érezték: *az a helyes*, ha felfüggesztik a filozófiai álláspontjukat.

De ennek a fordítottja is igaz. Mivel a filozófiai problémák inkonzisztens propozíciók iránt érzett episztemikus vonzalmainkból erednek, a filozófia legtöbb jól ismert alakjának a tevékenysége abban állt, hogy (1) a lehető legtöbb filozófiai dzsúszt kifacsarta bizonyos episztemikusan vonzó propozíciókból, és (2) a lehető legtalálékonyabban kimagyarázta, miért nem baj,

hog az általa képviselt elmélet más episztemikusan szintén vonzó propozíciókkal szembenáll. Természetesen ehhez az argumentatív tevékenységhez [főleg a (2)-hez] rendkívül erős intellektuális *hardware* szükségeltetik; s igen, a híres filozófusok rendkívüli intellektuális teljesítményeket hoztak tető alá; s igen, e rendkívüli intellektuális teljesítmény értéke leggyakrabban épp a kimagyarázás és a mismásolás eredetiségében és összetettségében állt.

Gondolj például Leibniz monászelméletére! A monászok perceptuális állapotai „belső elvből” fejlődnek ki, a monászokra ugyanis semmilyen más dolog (másik monász) nem képes oksági hatást gyakorolni. Leibniz monászelméletének számos teoretikus erénye volt: összhangban állt mind a (Leibniz számára fontos) test–lélek dualizmussal, mind a (Leibniz számára ugyancsak fontos) okságizártság-elvvel; össze tudta egyeztetni az isteni mindentudást (és az ebből következő előrelátást) a szabad akarattal és a morális felelősséggel; és még sok más olyan propozícióval is összhangban tudott maradni, ami Leibniznek szintén szívügye volt.

Csakhog Leibniz esete szemléletesen mutatja: a rendkívül erős intellektuális *hardware* egyben fogyatékosság is. Nem csak áldás, átok is. Leibniz monászelméletéből ugyanis az következik, hogy – mivel a monászok mentális élete okságilag zárt – például a fogfájásodat mint mentális állapotodat *is* valamilyen másik mentális állapotod okozza. Magyarán szólva: Leibniz annak ellenére kitarzott a monászelmélet mellett, hogy abból minden idők egyik legvisszataszítóbb és legkevésbé komolyan vehető propozíciója következik – s lám, mindez Leibnizet szemlátomást nem izgatta különösebben.

Mármost a filozófiai valódi hősei nem tudtak volna jó szívvel azonosulni a monászelmélettel, ha abból ez a propozíció következik. Abban a pillanatban, milyest belátták, hogy a monászelmélet ennyire bizarr következménnyel jár, felfüggesztették volna a hitüket a monászelméletben – mivel vilá-

gosan látták volna, hogy e proposíció ordító implauzibilitását *csak* kimagyarázni és elmismásolni lehet, és ezt nem tekintették volna helyesnek. (Talán még morális értelemben sem.) Ítéletfelfüggesztésük miatt nyilván nem kaptak volna zöld kártyát a nagy halott filozófusok panteonjába, tevékenységüket mégis sokkal többre tartom Leibnizénél.

Az „örökkévalóság nézőpontjából” – már amennyiben jogomban áll erről nyilatkozni – azok a filozófusok a filozófia valódi hősei, akik elméjük csendjében végrehajtva az önreflexió mentális aktusát, elzárkóznak a filozófiai kérdésekben való határozott állásfoglalástól. Valószínűtlennek tartom, hogy ha létezik Isten, akkor a filozófusokat filozófiai teljesítményük alapján rangsorolná. De ha mégis megtenné, erős a gyanúm: az eredmény nem esne egybe a sztenderd filozófiatörténetek rangsorával. El tudom képzelni, hogy Isten filozófiatörténetének és a mi filozófiatörténeteinknek a kulcsszereplői között nincsen nagy átfedés. El tudom képzelni, hogy az előbbiben nincsen benne sem Leibniz, sem Lewis, de még azok a filozófusok sem, akik filozófiai érvekkel akarták bizonyítani – természetesen sikertelenül – az Ő létezését.

Isten nézőpontjából ugyanis a filozófiai megismerés *semmit* sem ér: a különböző filozófiai elméletek Isten „hallótávolságán kívül” vannak. Szerzőik ugyanis – mint láttuk – a filozófiai elméletalkotás során *soha* nem kerülnek episztemikusan kitüntetett helyzetbe; saját elméjük tartalmait leszámítva semmihez nem férnek még hozzá privilegizált módon.

Egy filozófus (a misztikus megismerés lehetőségétől eltekintve) csak akkor kerülhet episztemikusan kitüntetett helyzetbe (és ezzel Isten „hallótávolságán” belülre), ha önreflexiója révén feltárja vele született episztemikus felszereltségének esendőségét és törekenységét. Ekkor ugyanis privilegizáltan, episztemikusan kitüntetett helyzetből fér hozzá „valamihez” – legyen ez a „valami” bármilyen kicsi és szívszorítóan jelentéltelen.

Az én szememben tehát azok a filozófia valódi hősei, akik önreflexiójuk révén ráeszmélnek, hogy a filozófiai megismerés elérhetetlen cél, és felfüggesztik az álláspontjukat. Ez az episztemikus hajlamaik felett aratott győzelem egyre növekvő csodálattal tölt el – mind morális, mind intellektuális értelemben.

Könyvemet nekik, illetve az ő emléküknék ajánlom.



# IRODALOM

- Allaire, Edwin B. (1963/1998) Bare particulars, in Stephen Laurence – Cynthia Macdonald (szerk.) *Contemporary reading in the foundations of metaphysics*, Oxford, Blackwell, 259–263.
- Aristotle, *Metaphysics* (ford. Hugh Tredennick), London, New York, G. P. Putnam's Sons 1933.
- Armstrong, David M. (1978) *Universals and scientific realism, Vol. II. A theory of universals*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Armstrong, David M. (1997) *A world of states of affairs*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Austin, John (1962) *Sense and sensibilia*, Oxford, Clarendon Press.
- Ayer, Alfred J. (1954/2004) Szabadság és szükségszerűség (ford. Farkas Katalin), in Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.) *Modern metafizikai tanulmányok*, Budapest, Eötvös Kiadó, 165–173.
- Balaguer, Mark (2002) Coherent, naturalistic, and plausible formulation of libertarian free will, *Noûs*, Vol. 36, No. 3, 379–406.
- Bell, David (1991) *Husserl*, London, Routledge.
- Benatar, David (2006) *Better never to have been*, Oxford, Clarendon Press.
- Berg, Maggie – Seeber, Barbara K. (2016) *The slow professor. Challenging the culture of Speed of Academy*, Toronto, University of Toronto Press.
- Berkeley, George (1713/1985) *Hülász és Philónusz három párbeszéde* (ford. Vámosi Pál), in George Berkeley *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*, Budapest, Gondolat Kiadó, 273–412.
- Bohr, Niels (1949/1964) Vita Einsteinnel az atomfizika ismeretelméleti problémáiról (ford. Nagy Tibor), in Niels Bohr *Atomfizika és emberi megismerés*, Budapest, Gondolat Kiadó, 51–99.
- Borstrom, Nick (2003) Are you Living in a computer simulation?, *Philosophical Quarterly*, Vol. 53, No. 211, 243–255.
- Bourget, David – Chalmers, David (2014) What do philosophers believe?, *Philosophical Studies*, Vol. 170, No. 3, 465–500.

- Bradley, Francis Herbert (1893/2010) *Appearance and reality. A metaphysical essay*, Oxford, Oxford University Press.
- Brennan, Jason (2010) Scepticism about philosophy, *Ratio*, Vol. 23, No. 1, 1–16.
- Broad, Charlie Dunbar (1952/1965) Some elementary reflexions on sense-perception, in Robert Swartz (szerk.) *Perceiving, sensing and knowledge*, Berkeley – London – Los Angeles, University of California Press, 29–49.
- Brock, Stuart (2017) Is philosophy processing fast enough?, in Russell Blackford – Damien Broderick (szerk.) *Philosophy's future. The problem of philosophical progress*, John Wiley & Sons, Inc., 119–131.
- Burge, Tyler (1979) Individualism and the mental, in Peter A. French – Theodore E. Uehling – Keith Howard (szerk.) *Midwest Studies in Philosophy IV.*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 73–121.
- Burge, Tyler (2010) A real Science of mind, *New York Times*, 19. December, 2010. <https://opiniator.blog.nytimes.com/2010/12/19/a-real-science-of-mind/>
- Byrne, Alex (2001) Intentionalism defended, *Philosophical Review*, Vol. 110, No. 2, 199–239.
- Byrne, Alex – Tye, Michael (2006) Qualia ain't in the head, *Noûs*, Vol. 40, No. 2, 241–255.
- Campbell, John (2002) *Reference and consciousness*, Oxford, Clarendon Press.
- Cappelen, Herman (2012) *Philosophy without intuitions*, Oxford, Oxford University Press.
- Caston, Victor (2004) The spirit and the letter. Aristotle on perception, in R. Salles (szerk.) *Metaphysics, soul, and ethics. Themes from the work of Richard Sorabji*, Oxford, Oxford University Press, 245–320.
- Chase, James – Reynolds, Jack (2011) *Analytic versus continental. Arguments on the methods and value of philosophy*, Durham, Acumen.
- Chisholm, Roderick M. (1964/2004) Az emberi szabadság és az én (ford. Eszes Boldizsár), in Farkas Katalin – Houranszki Ferenc (szerk.) *Modern metafizikai tanulmányok*, Budapest, Eötvös Kiadó, 175–187.



- Clarke, Randolph (2003) *Libertarian accounts of free will*, New York, Oxford University Press.
- Clarke, Randolph (2005). Agent causation and the problem of luck, *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 86, No. 3, 408–421.
- Cohen, Jerry (2012) Deeper into bullshit, in Sarah Buss – Lee Overton (szerk.) *Contours of agency. Essays on themes from Harry Frankfurt*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 117–135.
- Chrisp, Thomas M. (2003) Presentism, in Michael J. Loux – Dean W. Zimmerman (szerk.) *The Oxford handbook of metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 211–245.
- Christensen, David (2007) Epistemology of disagreement. The good news, *Philosophical Review*, Vol. 116, No. 2, 187–218.
- Crane, Tim (1995) The mental causation debate, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 69, 211–236.
- Crane, Tim (1998) Intentionality as the mark of the mental, in Anthony O’Hear (szerk.) *Current issues in philosophy of mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 229–251.
- Crane, Tim (2005) What is the problem of perception?, *Synthesis Philosophica*, Vol. 40, No. 2, 237–264.
- Crane, Tim (2008) Intentionalism, in Ansgar Beckerman – Brian McLaughlin (szerk.) *The Oxford handbook of philosophy of mind*, Oxford, Oxford University Press, 474–494.
- Danto, Arthur C. (1981/2003) *A közhely színéváltozása* (ford. Sajó Sándor), Budapest, Enciklopédia Kiadó.
- Davidson, Donald (1980) *Essays on actions and events*, Oxford, Clarendon Press.
- Davidson, Donald (1984) *Inquiries into truth and interpretation*, Oxford, Oxford University Press.
- Davidson, Donald (1993) Thinking causes, in John Heil – Alfred Mele (szerk.) *Mental causation*, Oxford, Clarendon Press, 3–18.
- Deleuze, Gilles – Guattari, Félix (1991/2013) *Mi a filozófia?* (ford. Farkas Henrik), Budapest, Múcsarnok Nonprofit KFT.
- Dietrich, Eric (2011) There is no progress in philosophy, *Essays in Philosophy*, Vol. 12, No. 2, 329–344.
- Dummett, Michael (1981) *Frege. Philosophy of language* (2<sup>nd</sup>. edn.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Dummett, Michael (1996) *The origins of analytic philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Edmonds, David – Warburton, Nigel (2010) *Philosophy bites*, Oxford, Oxford University Press.
- Edwards, Paul (2004) *Heidegger's confusion*, Amherst, New York, Prometheus Books.
- Elga, Adam (2007) Reflection and disagreement, *Noûs*, Vol. 41, No. 3, 478–502.
- Feldman, Richard (2006) Epistemological puzzles about disagreement, in Stephen Hetherington (szerk.) *Epistemology futures*, Oxford, Oxford University Press, 216–236.
- Fichte, Johann Gottlieb (1797/1981) Első bevezetés a tudománytanba (ford. Endreffy Zoltán), in Johann Gottlieb Fichte *Válogatott filozófiai írások*, Budapest, Gondolat Kiadó, 17–52.
- Fish, William (2009) *Perception, hallucination and illusion*, Oxford, Oxford University Press.
- Fischer, Eugen (2011) How to practise philosophy as therapy. Philosophical therapy and therapeutic philosophy, *Metaphilosophy*, Vol. 42, No. 1-2, 49–82.
- Fischer, John Martin (2007) Compatibilism, in John Martin Fischer – Robert Kane – Derk Pereboom – Manuel Vargas (szerk.) *Four views on free will*, Oxford, Blackwell Publishing, 44–84.
- Fischer, John Martin – Ravizza, Mark (1998) *Responsibility and control. An essay on moral responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fodor, Jerry (1987) *Psychosemantics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Frankfurt, Harry G. (1971/2013). Az akarat szabadsága és a személy fogalma (ford. Balogh Zsuzsanna), in Réz Anna (szerk.) *Vétkek és választások. A felelősség elméletei*, Budapest, Gondolat Kiadó, 23–39.
- Frankfurt, Harry G. (2005) *On bullshit*, Princeton, N. J., Princeton University Press.
- Franklin, Cristopher Evan (2018) *A minimal Libertarianism. Free will and the promise of reduction*, Oxford, Oxford University Press.

- Gadamer, Hans Georg (1960/2003) *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja* (ford. Bonyhai Gábor), Budapest, Osiris Kiadó.
- Ginet, Carl (1990) *On action*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Glendinning, Simon (2006) *The idea of continental philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Glock, Hans Johann (2004) Was Wittgenstein an Analytic Philosopher?, *Metaphilosophy*, Vol. 35, No. 4, 419-444.
- Glock, Hans Johann (2008) *What is analytic philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Goldhill, Olivia (2016) One of the most famous living philosophers says much of philosophy today is „self-indulgent”, in *Quartz*, August 28, <https://qz.com/768450/one-of-the-most-famous-living-philosophers-says-much-of-philosophy-today-is-self-indulgent/>
- Goodman, Nelson (1984) *Of mind and other matters*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gottlieb, Anthony (2016) *The dream of reason*, New York, London, W. W. Norton & Company Inc.
- Green, Benjamin – Tao, Terence (2010) Linear equations in primes, *Annals of Mathematics*, Vol. 171., No. 3, 1753–1850.
- Groys, Boris (2009/2012) *Introduction to antiphilosophy* (ford. David Fernbach), London, New York, Verso.
- Haack, Susan (1979/1998) Descriptive and revisionary metaphysics, in Stephen Laurence – Cynthia Macdonald (szerk.) *Contemporary readings in the foundations of metaphysics*, Oxford, Blackwell, 22–31.
- Harman, Gilbert (1990/1997) The intrinsic quality of experience, in Ned Block – Owen Flanagan – Güven Güzeldere (szerk.) *Nature of consciousness*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 663-675.
- Hacker, Peter M. S. (1993) *Wittgenstein: meaning and mind. An analytical commentary on the Philosophical Investigations*, Volume 3., Oxford, Basil Blackwell.
- Hacker, Peter M. S. (1996) *Wittgenstein's place in twentieth-century analytic philosophy*, Oxford, Blackwell.

- Hadot, Pierre (1987/1999) *Philosophy as way of life, spiritual exercises from Socrates to Foucault* (ford. Michael Chase, szerk. Arnold Davidson), Oxford, Blackwell.
- Hawking, Stephen – Mladinov, Leonard (2010) *The grand design*, New York, Bantam Books.
- Heidegger, Martin (1927/1989) *Lét és idő* (ford. Vajda Mihály et al.), Budapest, Gondolat Kiadó.
- Heidegger, Martin (1929/1994) Mi a metafizika? (ford. Vajda Mihály), in Martin Heidegger ...*költőien lakozik az ember...*, Budapest, Szeged, T-Twins, Kiadó, 13–33.
- Heidegger, Martin (1931/2000) *Kant és a metafizika problémája* (ford. Ábrahám Zoltán – Menyes Csaba), Budapest, Osiris Kiadó.
- Hesse, Herman (1943/1984) *Az üveggyöngyjáték* (ford. Szabó Ede), Budapest, Európa Kiadó.
- Hick, John (1968) Religious faith as experiencing-as, *Royal Institute of Philosophy Lectures*, Vol. 2, 20–35.
- Honderich, Ted (1988) *A theory of determinism*, Oxford, Oxford University Press.
- Honoré, Carl (2004) *In praise of slow. Challenging the cult of speed*, New York, HarperCollins.
- Horgan, Terence. – Tienson, John (2002) The Intentionality of phenomenology and the phenomenology of intentionality, in David J. Chalmers (szerk.) *Philosophy of mind. Classical and contemporary readings*, Oxford, Oxford University Press, 520–533.
- Hume, David (1739/2006) *Értekezés az emberi természetről* (ford. Bence György), Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Huoranszki, Ferenc (2011) *Freedom of the will. A conditional analysis*, New York, Routledge.
- Husserl, Edmund (1907/1972) A fenomenológia ideája (ford. Baránszky Jób László), in Vajda Mihály (szerk.) *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*, Budapest, Gondolat Kiadó, 27–110.
- Husserl, Edmund (1910–11/1972) A filozófia mint szigorú tudomány (ford. Baránszky Jób László), in Vajda Mihály (szerk.) *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*, Budapest, Gondolat Kiadó, 111–192.

- Husserl, Edmund (1929/1972) Fenomenológia (ford. Baránszky Jób László), in Vajda Mihály (szerk.) *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*, Budapest, Gondolat Kiadó, 193–226.
- Jackson, Frank (2017) Only connect, in Russell Blackford and Damien Broderick (szerk.) *Philosophy's future. The problem of philosophical progress*, John Wiley & Sons, Inc., 51–59.
- James, William (1907/1991) *Pragmatism*, Buffalo, New York, Prometheus Books.
- Johnston, Mark (2004) The obscure object of hallucination, *Philosophical Studies*, Vol. 120, No. 1/3, 113–183.
- Jonge, Carien De – Whiteman, Gail (2014) Arnie Neass (1912-2009), in Jenny Helin – Tor Hernes – Daniel Hjort – Robin Holt (szerk.) *The Oxford handbook of process philosophy and organization studies*, Oxford, Oxford University Press, 432–451.
- Jung, Karl Gustav (1906-1950/1973) Letter to Arnold Künzli, 28 February 1943 (ford. H. F. C Hull), in Gerhardt Adler – Aniela Faffé (szerk.) *Letters of C. G. Jung*, Volume 1., Princeton, Princeton University Press, 330–333.
- Kane, Robert Hilary (1996) *The significance of free will*, New York, Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (1783/1999) *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel* (ford. John Éva – Tengelyi László), Budapest, Atlantisz Kiadó.
- Kant, Immanuel (1797/1949) On a supposed right to lie from altruistic motives (ford. Lewis White Beck), in Lewis White Beck (szerk.) *Immanuel Kant Critique of practical reason and other writing in moral Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 346–350.
- Kelly, Thomas (2005) The epistemic significance of disagreement, in Tamar Gendler – John Hawthorne (eds.) *Oxford studies in epistemology*, Volume 1., Oxford, Oxford University Press, 167-196.
- Kenny, Anthony (1984) *The legacy of Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell.
- Kierkegaard, Søren (1834/1994) *Vagy-vagy* (ford. Dani Tivadar), Budapest, Osiris Kiadó.
- Kołąkowski, Leszek (1988/1994) *Metafizikai horror* (ford. Orosz István – Tarnóczi Gabriella), Budapest, Osiris-Századvég Kiadó.

- Levine, Joseph (1983) Materialism and qualia. The explanatory gap, *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 64, October, 354–361.
- Levine, Joseph (1993/2008) A milyenség kihagyásáról (ford. Eszes Boldizsár), in Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tözsér János (szerk.) *Elmefilozófia*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 354–373.
- Levine, Joseph (2006) Conscious awareness and (self)-representation, in Uriah Kriegel – Kenneth Williford (szerk.) *Self-Representational Approaches to Consciousness*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 663–675.
- Levy, Neil (2003) Analytic and continental philosophy. Explaining the difference, *Metaphilosophy*, Vol. 34, No. 3, 284–304.
- Lewis, David (1984) Putnam's paradox, *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 62, No. 3, 221–236.
- Lewis, David (1986) *On the plurality of worlds*, Oxford, Blackwell.
- Loar, Brian (1990/1997) Phenomenal states, in Ned Block – Owen Flanagan – Güven Güzeldere (szerk.) *The nature of consciousness*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 597–615.
- Locke, John (1689/2003) *Értekezés az emberi értelemről* (ford. Vassányi Miklós – Csordás Dávid), Budapest, Osiris Kiadó.
- Lowe, Jonathan E. (2008) *Personal agency. The metaphysics of mind and action*, Oxford, Oxford University Press.
- Ludwig, Kirk (2010) Intuitions and relativity, *Philosophical Psychology*, Vol. 23, No. 4, 427–445.
- Lynch, Michael P. (2009) *Truth and one and many*, Oxford, Clarendon Press.
- Martin, Michael (1994) Perceptual content, in Samuel Guttenplan (szerk.) *A companion to the philosophy of mind*, Oxford, Blackwell, 463–471.
- Martin, Michael (2002) The transparency of experience, *Mind and Language*, Vol. 17, No. 4, 367–425.
- Martin, Michael (2004) The Limits of self-awareness, *Philosophical Studies*, Vol. 120, No. 1–3, 39–89.
- Martin, Michael (2006) On being alienated, in Tamar Gendler – John H. Hawthorne (szerk.) *Perceptual Experience*, Oxford, Oxford University Press, 215–272.

- Marx, Karl – Engels, Friedrich (1845-46/1972) *The German ideology*, Part One, New York, International Publishers.
- McDowell, John (1995/1998) Knowledge and the internal, in John McDowell *Meaning, knowledge and reality*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 395-413.
- McGinn, Colin (1989) Can we solve the mind-body problem, *Mind*, Vol. 98. No. 391, 349–366.
- McGinn, Colin (1993) *The limits of inquiry*, Oxford, Basil Blackwell.
- McMahan, Jeff – Singer, Peter (2017) Who is the victim in the Anna Stubblefield case, *The New York Times*, April 3. <https://www.scribd.com/document/369229887/McMahan-Singer-who-is-the-victim-in-the-Anna-Subblefield-case/>
- Mele, Alfred R. (1995) *Autonomous agents*, New York, Oxford University Press.
- Mele, Alfred. R. (2006) *Free will and luck*, New York, Oxford University Press.
- Melnyk, Andrew (2003) *A physicalist manifesto. Thoroughly modern materialism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964/2006) *A látható és a láthatatlan* (ford. Farkas Henrik – Szabó Zsigmond), Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Moore, George Edward (1912) *Ethics*, New York, Henry Holt.
- Moore, George Edward (1953/1981) Mi a filozófia? (ford. Vámosi Pál), in George Edward Moore *A józan ész vélelmében és más tanulmányok*, Budapest, Magyar Helikon, 9–59.
- Nagel, Thomas (1979) *Mortal questions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nichols, Shaun – Stich, Stephen – Weinberg, Jonathan M. (2003) Meta-skepticism. Meditation in ethno-epistemology, in Steven Puper (szerk.) *The Sceptics*, Aldershot, U. K., Ashgate, 227–247.
- Nichols, Shaun – Knobe, Joshua (2007) Moral responsibility and determinism. The cognitive science of folk intuitions, *Noûs*, Vol. 41, No. 4, 663–685.
- Nozick, Robert (1981) *Philosophical explanations*, Cambridge, Mass.: Belknap Press.
- Nussbaum, Martha (1999) The professor of parody. The hip defeatism of Judith Butler, *The New Republic*, Vol. 22, 37–45.

- O'Connor, Timothy (2000) *Persons and causes. The metaphysics of free will*, New York, Oxford University Press.
- Overgaard, Søren – Gilbert, Paul – Burwood, Stephen (2013) *An introduction to metaphilosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Papineau, David (2002) *Thinking about consciousness*, Oxford, Oxford University Press.
- Peacocke, Christopher (1991) The metaphysics of concepts, *Mind*, Vol. 100, No. 399, 525–546.
- Pereboom, Derk (1995/2013) Determinizmus al dente (ford. Bárány Tibor), in Réz Anna (szerk.) *Vétkek és választások. A felelősség elméletei*, Budapest, Gondolat Kiadó, 80–115.
- Pereboom, Derk (2014) *Free will, agency and meaning in life*, Oxford, Oxford University Press.
- Pink, Thomas (2017) *Self-determination. The ethics of action*, Volume. 1., Oxford, Oxford University Press.
- Pitt, David (2004) The Phenomenology of cognition or *what is it like to think that p?*, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 69, No. 1, 1–36.
- Plant, Bob (2012) Philosophical diversity and disagreement, *Metaphilosophy*, Vol. 43, No. 5, 567–591.
- Platón, *Phaidon* (ford. Kerényi Grácia), in *Platón összes műve*, 1. kötet, Budapest, Európa Könykiadó, 1984, 1019–1119.
- Platón, *Állam* (ford. Szabó Miklós), in *Platón összes műve*, 2. kötet, Budapest, Európa Könykiadó, 1984, 7–710.
- Platón, *Phaidrosz* (ford. Kövendi Dénes), in *Platón összes műve*, 2. kötet, Budapest, Európa Könykiadó, 1984, 713–807.
- Platón, *Parmenidész* (ford. Kövendi Dénes), in *Platón összes műve*, 2. kötet, Budapest, Európa Könykiadó, 1984, 811–894.
- Platón, *Theaitétosz* (ford. Kárpáthy Csilla), in *Platón összes műve*, 2. kötet, Budapest, Európa Könykiadó, 1984, 895–1070.
- Popper, Karl R. (1962) *Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge*, New York/London, Basic Books.
- Price, Henry Habberley (1932) *Perception*, London, Methuen.
- Priest, Graham (2014) *One*, Oxford, Oxford University Press.



- Putnam, Hilary (1973/1975) Philosophy and our mental life, in Hilary Putnam *Mind, language and reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 291–303.
- Putnam, Hilary (1975) The meaning of „meaning”, *Minnesota Studies in the Philosophy of Sciences*, 7, 131–193.
- Putnam, Hilary (1981) Brains in a vat, in Hilary Putnam *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1–21.
- Putnam, Hilary (1987) *The many faces of realism*, Illinois, Open Court, LaSalle.
- Quine, Willard Van Orman (1975) A letter to Mr. Ostermann, in Charles J. Bontempo – S. Jack Odell (szerk.) *The owl of Minerva. Philosophers on philosophy*, New York, McGraw-Hill, 227–230.
- Quine, Willard Van Orman (1982) The ideas of Quine, in Bryan Magee (szerk.) *Talking philosophy. Dialogues with fifteen leading philosophers*, Oxford, Oxford University Press, 143–152.
- Quinton, Anthony (2005) Continental philosophy, in Ted Honderich (szerk.) *The Oxford companion to philosophy* (second edition), Oxford, Oxford University Press, 170–172.
- Rawls, John (1988) The priority of right and the ideas of the good, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 17, No. 4, 251–276.
- Rescher, Nicholas (1978) Philosophical disagreement. An essay towards orientational pluralism in metaphilosophy, *Review of Metaphysics*, Vol. 32, No. 2, 217–251,
- Rescher, Nicholas (1985) *The strife of systems. An essay on the grounds and implications of philosophical diversity*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Rilke, Rainer Maria *Első elégia (Duinói elégiák)* (ford. Nemes Nagy Ágnes), <https://mek.niif.hu/00400/00474/00474/htm>
- Robinson, Howard (1994) *Perception*, London, Routledge.
- Rorty, Richard (1979) *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton N. J.: Princeton University Press.
- Rorty, Richard (1981/1985) A filozófia ma Amerikában (ford. Fehér M. István) *Magyar Filozófiai Szemle* 29. évf, 3–4 sz, 583–599.
- Rorty, Richard (1991/1997) A filozófia mint tudomány, mint metafora és mint politika (ford. Beck András), in Richard Rorty *Heideggerről és másokról*, Pécs, Jelenkor Kiadó, 19–40.

- Rorty, Richard (2003) Analytic and conversational philosophy, in C. G. Prado (szerk.) *A house divided. Comparing analytic and continental philosophy*, Amherst, NY, Humanity Books, 17–31.
- Rosen, Gideon (1990) Modal fictionalism, *Mind*, Vol. 99, No. 395, 327–354.
- Rowe, William L. (1979) The problem of evil and some varieties of atheism, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 16, No. 4, 335–341.
- Ryle, Gilbert (1949/1999) *A szellem fogalma* (ford. Altrichter Ferenc), Budapest, Osiris Kiadó.
- Sartre, Jean Paul (1946/2007) *Existentialism is a humanism* (ford. Carol Macomber, szerk. John Kulka), New Haven /London, Yale University Press.
- Scanlon, Thomas Michael (1998) *What we owe to each other*, Cambridge, Harvard University Press.
- Scanlon, Thomas Michael (2008) *Moral dimensions*, Cambridge, Harvard University Press.
- Schlick, Moritz (1930-31/1972) A filozófia fordulata (ford. Fehér Márta), in Altrichter Ferenc (szerk.) *A Bécsi Kör filozófiája*, Budapest, Gondolat Kiadó, 51–60.
- Searle, John R. (1969/2009) *Beszédaktusok* (ford. Bárány Tibor), Budapest, Alkalmazott Kommunikációtudományi Intézet – Gondolat Kiadó.
- Searle, John R. (1983) *Intentionality. An essays in the philosophy of mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Searle, John R. (1999) The future of philosophy, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London B*, 354, 2069–2080.
- Sellars, Wilfried (1963) *Science, perception and reality*, London, Routledge & Keagal Paul.
- Sextus Empiricus *A pürrhonizmus alapvonalai* (ford. Lautner Péter), in Kendeffy Gábor (szerk.) *Antik szkepticizmus. Cicero és Sextus Empiricus-szövegek*, Budapest, Atlantisz Kiadó, 1998, 171–373.
- Sider, Theodor (2001) *Four-dimensionalism*, Oxford, Oxford University Press.
- Sider, Theodor (2011) *Writing the book of the world*, Oxford, Oxford University Press.

- Singer, Peter (2011) *Practical ethics* (third edition), Cambridge, Cambridge University Press.
- Singer, Peter (2015) *The most good you can do. How effective altruism is changing ideas about living ethically*, New Haven/London, Yale University Press.
- Smart, Jack J. C. (1975) My semantic ascents and descents, in Charles J. Bontempo and S. Jack Odell (szerk.) *The owl of Minerva. Philosophers on philosophy*, New York, McGraw-Hill, 57–72.
- Smith, Angela M. (2005). Responsibility for attitudes. Activity and passivity in mental life, *Ethics*, Vol. 115, No. 2, 236–71.
- Snowdon, Paul (1992) How to interpret „direct perception”, in Tim Crane (szerk.) *The content of perceptual experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 48–78.
- Sokal, Alan – Bricmont, Jean (1999/2000) *Intellektuális impostorok* (ford. Kutrovátz Gábor), Budapest, Typotex Kiadó.
- Stoljar, Daniel (2017) Is there progress in philosophy? A brief case for optimism, in Russell Blackford and Damien Broderick (szerk.) *Philosophy's future. The problem of philosophical progress*, John Wiley & Sons, Inc., 107–117.
- Steward, Helen (2012) *Metaphysics of freedom*, Oxford, Oxford University Press.
- Strawson, Peter Frederick (1959) *Individuals. An essay in descriptive metaphysics*, London, Methuen.
- Strawson, Peter Frederick (1979/2002) Az észlelés és az észlelés tárgyai (ford. Farkas Katalin), in Forrai Gábor (szerk.) *Mikor igazolt egy hit*, Budapest, Osiris Kiadó, 119–143.
- Suter, Ronald (1989) *Interpreting Wittgenstein. A cloud of philosophy a drop of grammar*, Philadelphia, Temple University Press.
- Swan, Stacy – Alexander, Joshua – Weinberg, Jonathan M. (2008) The instability of philosophical intuitions. Running hot and cold in truetemp, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 76, No. 1, 138–155.
- Swinburne, Richard (1990) *The existence of God* (revisited edition), Oxford, Clarendon Press.
- Swinburne, Richard (2013) *Mind, brain and free will*, Oxford, Oxford University Press.

- Szent Biblia (ford. Károly Gáspár), Budapest, Szent Biblia Tanács, 1990.
- Tomasello, Michael (2009) *Why we cooperate*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Tye, Michael (1992) Visual qualia and visual content, in Tim Crane (szerk.) *The contents of experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 158–177.
- Tye, Michael (1995) *Ten problems of consciousness. A representational theory of phenomenal mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Valberg, John J. (1992) The puzzle of experience, in Tim Crane (szerk.) *The contents of experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 18–47.
- van Inwagen, Peter (1975) The incompatibility of free will and determinism, *Philosophical Studies*, Vol. 27., No. 3, 185–199.
- van Inwagen, Peter (1990) *Material beings*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- van Inwagen, Peter (1996/1999) It is wrong, everywhere, always and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence, in Eleonore Stump – Michael J. Murray (szerk.) *Philosophy of religion. The big questions*, Oxford, Blackwell, 273–282.
- van Inwagen, Peter (2004) Freedom to break the laws, *Midwest Studies in Philosophy* 28, 334–350.
- van Inwagen, Peter (2009) Listening to Clifford's ghost, *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 65, 15–35.
- van Inwagen, Peter (2010) We're right, they're wrong, in Richard Feldman – Ted A. Warfield (szerk.) *Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 10–28.
- van Inwagen, Peter (2016) The neo-Carnapians, *Synthese*, 1–26. (online) [https://andrewmbailey.com/pvi/Neo\\_Carnapians.pdf](https://andrewmbailey.com/pvi/Neo_Carnapians.pdf)
- Vicsek, Tamás et al (2010) Hierarchical group dynamics in pigeon flocks, *Nature* 464, 890–893.
- Wedgwood, Ralph (2010) The moral evil demons, in Richard Feldman – Ted A. Warfield (szerk.) *Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 216–245.
- Wegner, Daniel M. (2002) *The illusion of the conscious will*, Cambridge, Mass: MIT Press.

- Weinberg, Jonathan (2007) How to challenge intuitions empirically without risking skepticism, *Midwest Studies in Philosophy* 31, 318–343.
- Weinberg, Jonathan M. – Nichols, Shaun – Stich, Stephen (2001/2008) Normativity and epistemic intuitions, in Joshua Knobe – Shaun Nichols (szerk.) *Experimental philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 47–58.
- Wittgenstein, Ludwig Z *Zettel* (szerk. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe – Georg Henrik von Wright), Oxford, Basil Blackwell, 1967.
- Wittgenstein, Ludwig BT *The Big Typescript: TS 231*, Oxford, Basil Blackwell, 2012.
- Wittgenstein, Ludwig FV *Filozófiai vizsgáldások* (ford. Neumer Katalin), Budapest, Atlantisz Kiadó, 1998.
- Wittgenstein, Ludwig PU *Philosophische Untersuchungen*, in *Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914-1916, Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- Wittgenstein, Ludwig B *A bizonyosságról* (ford. Neumer Katalin), Budapest, Európa Könykiadó, 1989.
- Wittgenstein, Ludwig BB *Das Blaue Buch, Eine Philosophische Betrachtung (Das Braune Buch)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.
- Wittgenstein, Ludwig PG *Philosophical Grammar* (szerk. Rush Rhees, ford. Anthony Kenny), Berkeley: University of California Press, 1974.
- Wright, Crispin (1998) Truth. A traditional debate reviewed, *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume 24, 31–74.
- Zabala, Santiago – Davis, Creston (2013) What philosophy is dead?, <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/06/201361082357860647.html>



# NÉVMUTATÓ

## A

Adorno, Theodor 58  
Alexander, Joshua 241  
Allaire, Edwin B. 134  
Arisztotelész 39, 65, 73, 74,  
129–131, 134, 258, 341  
Armstrong, David M. 134  
Austin, John 285  
Ayer, Alfred. J. 268

## B

Balaguer, Mark 267  
Bell, David 51  
Benatar, David 305  
Berg, Maggie 154  
Berkeley, George 42, 65, 113, 135  
Bohr, Niels 41  
Borstrom, Nick 128  
Bourget, David 117–119  
Bradley, Francis Herbert 123  
Brennan, Jason 216, 339  
Bricmont, Jean 68, 69  
Broad, Charlie Dunbar 278  
Brock, Stuart 118, 119  
Burge, Tyler 48, 282  
Burwood, Stephen 45

Byrne, Alex 148, 281

## C

Campbell, John 282  
Cappelen, Herman 260  
Carnap, Rudolf 70  
Caston, Victor 74  
Chalmers, David 117–119  
Chase, James 58  
Chisholm, Roderick M. 267  
Christensen, David 206  
Clarke, Randolph 267, 268  
Cohen, Jerry 67  
Crane, Tim 114, 115, 147, 263,  
279, 280  
Crisp, Thomas M. 299

## D

Dante, Alighieri 333  
Danto, Arthur C. 22  
Davidson, Donald 78, 156, 263  
Davis, Creston 58  
Deleuze, Gilles 36, 67  
Dennett, Daniel C. 63, 152–154  
Descartes, René 65, 71, 72, 112,  
122, 125, 147, 171, 321

Dietrich, Eric 130–133  
Dummett, Michael 44, 59, 65

## E

Edmonds, David 274  
Edwards, Paul 57  
Elga, Adam 206  
Engels, Friedrich 16

## F

Feldman, Richard 206, 207  
Fichte, Johann Gottlieb 240  
Fish, William 289–294  
Fischer, Eugen 79, 80  
Fischer, John Martin 266  
Fodor, Jerry 255  
Foucault, Michel 58  
Frankfurt, Harry G. 67, 266  
Franklin, Cristopher Evan 267

## G

Gadamer, Hans Georg 58, 59,  
69, 70  
Gallagher, Shaun 60  
Gilbert, Paul 45  
Ginet, Carl 267  
Glendinning, Simon 66  
Glock, Hans Johann 63  
Goldhill, Olivia 153  
Goodman, Nelson 44, 45  
Gottlieb, Anthony 57  
Green, Benjamin 154

Groys, Boris 66  
Guattari, Félix 36, 67

## H

Haack, Susan 49  
Habermas, Jürgen 58  
Hacker, Peter M. S. 49, 89  
Hadot, Pierre 98  
Harman, Gilbert 280  
Hawking, Stephen 15, 16, 58,  
329  
Hegel, Georg Wilhelm Fried-  
rich 338  
Heidegger, Martin 51, 57–61,  
63, 66, 74, 113, 114, 135,  
151, 152  
Hesse, Herman 155  
Hick, John 325  
Honderich, Ted 265  
Honoré, Carl 154  
Horgan, Terence 116, 117  
Hume, David 65, 103, 136  
Huoranszki, Ferenc 268  
Husserl, Edmund 51–53, 58, 66,  
87, 136–142, 145, 188, 281

## I

Irigaray, Luce 68

## J

Jackson, Frank 132  
James, William 240  
Johnston, Mark 287, 288, 300



Jonge, Carien 98  
Jung, Karl Gustav 57

## K

Kane, Robert Hilary 267  
Kant, Immanuel 65, 74, 78, 112,  
121, 136, 138, 140–142, 145,  
171, 188, 195, 272, 273, 278,  
310  
Kelly, Thomas 206  
Kenny, Anthony 87  
Kierkegaard, Søren 41, 302  
Kołakowski, Leszek 150  
Kripke, Saul 156  
Kristeva, Julia 68  
Kuhn, Thomas 176

## L

La Mettrie, Julian Offrey de 125,  
129  
Lacan, Jacques 68  
Leibniz, Gottfried Wilhelm 65,  
125, 257, 347, 348  
Levine, Joseph 256, 279  
Levy, Neil 58  
Lewis, David 25, 43, 109, 119,  
156, 213–215, 295–298,  
300–305, 348  
Loar, Brian 253  
Locke, John 65, 112, 134, 135  
Lowe, Jonathan E. 267  
Ludwig, Kirk 241  
Lynch, Michael P. 38

## M

Martin, Michael 256, 278, 282,  
286, 289–291  
Marx, Karl 16  
McDowell, John 215  
McGinn, Colin 63, 313–318  
McMahan, Jeff 270  
McTaggart, John M. E. 78  
Mele, Alfred R. 266, 267  
Melnyk, Andrew 257  
Merleau-Ponty, Maurice 55, 56,  
59  
Mill, John Stuart 195  
Mladinov, Leonard 15, 16, 329  
Moore, George Edward 35, 268

## N

Nagel, Thomas 246  
Nichols, Shaun 241  
Nozick, Robert 267  
Nussbaum, Martha 61

## O

O'Connor, Timothy 267  
Overgaard, Søren 45

## P

Papineau, David 253  
Parmenidész 65  
Peacocke, Christopher 62, 63  
Pereboom, Derk 187, 266  
Pink, Thomas 267

- Pitt, David 115  
 Plant, Bob 211  
 Platón 43, 65, 72, 73, 78, 112,  
 171, 326, 327, 329, 330, 340,  
 341  
 Plótinosz 325, 338  
 Popper, Karl R. 16, 17, 176  
 Price, Henry Habberley 54–56  
 Priest, Graham 123  
 Putnam, Hilary 44, 71–73, 156,  
 190, 191, 286
- Q**  
 Quine, Willard Van Orman 35,  
 46, 156  
 Quinton, Anthony 57
- R**  
 Ravizza, Mark 266  
 Rawls, John 152, 156  
 Rescher, Nicholas 204, 205, 211  
 Reynolds, Jack 58  
 Rilke, Rainer Maria 330  
 Robinson, Howard 280  
 Rorty, Richard 57, 64, 70, 71, 90  
 Rosen, Gideon 25  
 Rousseau, Jean-Jacques 65  
 Rowe, William L. 152  
 Russell, Bertrand 70  
 Ryle, Gilbert 49, 50, 70, 126
- S**  
 Sartre, Jean Paul 58, 194–196  
 Scanlon, Thomas Michael 266  
 Schiller, Friedrich 16  
 Schlick, Moritz 138–143  
 Searle, John R. 59, 61–63, 114,  
 115, 156, 278  
 Seeber, Barbara K. 154  
 Sellars, Wilfried 35  
 Sextus Empiricus 80, 98  
 Sider, Theodor 44, 295  
 Singer, Peter 270–273, 307  
 Smart, Jack J. C. 56  
 Smith, Angela M. 266  
 Snowdon, Paul 283  
 Sokal, Alan 68, 69  
 Spinoza, Benedictus de 65, 78  
 Steward, Helen 327  
 Stich, Stephen 241  
 Stoljar, Daniel 144–147  
 Strawson, Peter Frederick 49,  
 50, 278  
 Suter, Ronald 83  
 Swan, Stacy 241  
 Swinburne, Richard 71, 77
- SZ**  
 Szent Ágoston 86, 95, 125,  
 295–301  
 Szent Tamás 65, 71, 171  
 Szókratész 73, 164, 233

**T**

Tao, Terence 154  
Tienson, John 116, 117  
Tomasello, Michael 259  
Tye, Michael 148, 280, 281

**V**

Valberg, John J. 278  
Valera, Francisco J. 59  
van Inwagen, Peter 124, 129,  
134, 212–217, 219, 220, 222,  
295–298, 300–302  
Vicsek, Tamás 154  
Voltaire, François-Maria Arouet  
78

**W**

Warburton, Nigel 274  
Wegner, Daniel M. 265  
Weinberg, Jonathan 240, 241  
Whiteman, Gail 98  
Wittgenstein, Ludwig 20, 34,  
81–98, 104, 127, 242, 243,  
312, 313  
Wright, Crispin 38

**Z**

Zabala, Santiago 58  
Zahavi, Dan 59



# TÁRGYMUTATÓ

- absztrakt entitás 108, 112, 193,  
200–202, 298–302, 309
- bullshit/humbug 42, 67–69,  
170
- elfogulatlan külső szemlélő 20,  
103, 104, 121, 144–157, 166,  
168, 182, 197, 208, 210, 220–  
232, 344, 345
- emocionális probléma 34, 79,  
80, 90, 91, 337
- episztemikus  
~ egyenrangúság 206, 207  
~ erények 23, 212, 234, 346  
~ esendőség 21, 164, 199,  
229, 231–234, 342–344,  
348  
~ feljebbvaló 301  
~ felszereltség 21, 174, 233,  
244, 305–313, 315–318,  
322, 323, 326–331, 340, 341,  
343–346, 348  
~ kitüntetettség 151, 162–164,  
199–217, 219, 225, 228, 229,  
232, 302, 318, 342, 344, 345,  
348  
~ skizofrénia 212–220  
~ szerénység 185, 202, 342  
~ vakság 200–212, 219, 225,  
229, 235  
~ vonzalom 21, 23, 28, 245–  
260, 264, 265, 268–276, 279,  
284, 286, 287, 290, 306–313,  
316–321, 323, 332, 333,  
340–343, 345–347
- episztemológiai externalizmus  
110, 247, 248, 321, 322, 332
- episztemológiai internalizmus  
110, 215, 216, 247, 248, 322,  
332
- etika  
deontikus ~ 18, 194, 195,  
268, 269, 271–273, 308  
konzekvencialista ~ 18, 195,  
268–273, 307, 308

- ész csele 28, 29, 346
- észlelés problémája 13, 27,  
54–56, 94, 95, 255, 256,  
277–294
- fenomenológia 27, 36, 49, 51–56,  
95, 113–117, 137, 139, 144,  
145, 148–151, 249, 255, 256,  
260, 264, 277–283, 285–290,  
293, 294, 297, 317, 331–333,  
343
- filozófia
- analitikus ~ 20, 26, 33, 56–79,  
117, 134, 135, 145, 153, 171,  
173, 175, 240, 264, 339
- kísérleti ~ 240, 241
- kontinentális ~ 20, 26, 33,  
56–79, 135, 145, 153, 171
- terapeutikus ~ 20, 34, 79–99,  
170, 243
- tudományos ~ 45–48, 319,  
320
- ~i elmélet
- ~i fejlődés 97, 130–135, 264
- ~ meghatározása 34–37, 170,  
171
- ~i terápia 79, 80, 98, 337
- ~ mint megértés 49, 50, 60
- ~ mint (részben) a priori el-  
méletalkotás 47–49
- fizikai tárgyak időbeli létezésé-  
nek problémája 95, 96, 295–  
305, 307
- igazság 14, 15, 18, 33, 34, 37–39,  
42–50, 54, 55, 59–61, 64,  
79, 98, 105, 106, 144, 154,  
156, 169, 183, 187, 188, 198,  
199, 204, 213–216, 227–233,  
240–242, 277, 302, 303, 322,  
323, 337, 343–346
- intuíció/intuitív ítélet 37, 67,  
110, 137, 206, 240–242, 260,  
325, 326
- Isten 13, 14, 42, 71, 77, 78, 105,  
111, 118, 120, 152, 167, 169,  
189, 192, 193, 196, 215, 252,  
297, 298, 301–305, 307, 319–  
321, 325, 326, 328, 330–333,  
347, 348
- kimagyarázás 28, 225, 230, 276,  
286, 290, 291, 294, 346, 347
- kognitív béke 163, 199, 231,  
234, 235, 305, 345
- kognitív békétlenség 163, 247
- konciliacionizmus 206, 207

- lehetséges világok 25, 107–109, 131, 200–202, 233, 298, 306, 309–311
- metafizikai antirealizmus 43–45, 109
- metafizikai realizmus 37, 43–45
- mismásolás 28, 276, 290, 302, 346, 347
- misztikus megismerés 21, 244, 318–333, 337, 348
- misztikus tapasztalat 324–333
- morális dilemma 194–196, 246–248
- önbecsapás 125, 222, 223, 226–228, 230,
- önreflexió 21, 23, 24, 28, 163, 164, 199, 200, 208–212, 216, 217, 219–221, 225, 226, 229, 230–235, 252, 293, 342–344, 346, 348, 349
- őszinteség 23, 24, 28, 212, 217, 232, 276
- steadfast*-nézet 206–209
- szabad akarat problémája 13, 65, 77, 156, 180, 181, 184, 186, 187, 212, 213, 215, 265–268
- szkeptikus érv 164–198, 318–323
- szubjektív igazolás/megoldás 104, 141–143, 186–188
- test-lélek probléma 13, 48, 66, 82, 254, 261–264, 274, 310, 316
- truizmusok 23, 38–42, 93, 120–124, 130, 145, 164, 165, 167, 169, 174–179, 184, 189, 260
- tudomány (*science*) 15, 16, 21, 33, 36, 37, 45–49, 52, 53, 59, 60, 74, 103, 108, 130, 153, 176, 177, 179, 257, 310, 312, 319, 320, 323, 329, 340, 342
- univerzálék 17, 18, 72, 73, 82, 98, 107, 108, 112, 134, 288, 310
- „zsigeri” vélekedések 188–192, 194–196, 271, 272

Megjelent a Pesti Kalligram Kft., Budapest kiadásában 2018-ban.

Első kiadás. Oldalszám 376.

Felelős kiadó Mészáros Sándor.

Felelős szerkesztő Bárány Tibor.

Olvasószerkesztő Mészáros Ábel.

A borítót és a könyvet Hrapka Tibor tervezte.

Készült 2018-ban a Gyomai Kner Nyomda Zrt.-ben.

Felelős vezető Erdős Tamás vezérigazgató.