

Megismerés, cselekvés, történelem

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.22304>

In memoriam Kelemen János

A filozófáló szellem sohasem egyszerűen egy tárgyról gondolkodik, hanem – miközben valamilyen tárgyról gondolkodik – a tárgyról való saját gondolkodásáról is gondolkodik. A filozófiát ezért másodfokú gondolkodásnak, a gondolkodásról való gondolkodásnak nevezhetjük. (Collingwood 1987. 49–50.)

Egy filozófus örökségének vannak látható, érzékelhető, ha úgy tetszik, testet öltött vagy materializálódott megjelenési formái. Ezek az általa írott vagy szerkesztett kötetek, tanulmányok, amiket az utókor is haszonnal forgathat, amikor az azokban tárgyalt problémákat igyekszik tovább gondolni. De van a szellemi örökségnek egy szubtilisebb, nehezebben megragadható formája is, ami nem csak hivatkozások formájában jelenik meg, hanem mintegy autonóm módon él tovább, a filozófus tanítványaira gyakorolt hatásában; azokban a kérdésekben, amelyeket tovább vizsgálnak és ahogyan, amilyen megközelítéssel teszik ezt.

Kelemen János öröksége mindkét formában jelen van a kortárs magyar filozófiai életben. Nyelvfilozófiáról, történelemfilozófiáról, olasz hermeneutikáról írott művei, amik ott sorjáznak sokunk polcán, ma is klasszikusnak számítanak a hazai filozófia történetében. De örökségének legalább ilyen fontos része, hogy azok a tanítványai, akik később maguk is a filozófia művelésére adták a fejüket, hogyan közelítenek azokhoz a filozófiai problémákhoz, amelyek közül számosval Kelemen óráin találkoztak először a nyolcvanas (a fiatalabbak esetében a kilencvenes) években.

Jómagam Kelemen nyelvfilozófiai óráinak keretében ismerkedtem meg akkoriban még Magyarországon egzotikum számba menő analitikus filozófia klasszikusaival. De ezeken az órákon tanultam meg azt is, hogy az analitikus megközelítés jóval túlmutat a nyelvfilozófián. Számomra ez különösen fontos volt, mert engem sosem a nyelv problémája foglalkoztatott önmagában. És bár az analitikus filozófia iránti érdeklődésem nagy részben neki köszönhető, azt is tőle tanultam, milyen fontos szerepe lehet a filozófia történetének a filozófia

kérdések „szubsztantív” – tehát elsődlegesen nem történeti szempontú – vizsgálatában; és hogy részben éppen ezért, sosem érdemes egyfajta filozófia iskolára vagy módszerre úgy tekinteni, mint a kizárólagosan üdvöztető útra.

Tematikus értelemben Kelemen munkásságának és óráinak fókuszában akkoriban a nyelvfilozófia és a történelemfilozófia állt. Bár mindkettőt érdekesnek találtam – általában hallgatóként filozófiai mindenevő voltam –, engem jobban érdekelt eleinte a politikai filozófia, majd az eredetileg tudományfilozófiai érdeklődésem által motivált „analitikus metafizika”. Úgy tűnhet ezért, hogy az én esetemben Kelemen hatása sokkal inkább a filozófiai problémákhoz való viszonyulásban nyilvánul meg, nem pedig specifikus témák iránti érdeklődésemben.

Ez azonban csak részben igaz. Van ugyanis egy olyan, nagyon is specifikus filozófiai probléma, amivel Kelemen óráin és írásaiban találkoztam először, és ami a tudás vagy általában a megismerés és a cselekvés viszonyára vonatkozik. Hogy Kelemen ez a viszony különösen érdekelte, az részben korai marxizmusának köszönhető, pontosabban annak, ahogyan a marxi társadalomelmélet összekapcsolja a megismerés kérdését a társadalmi cselekvésével. Hogy ez az összekapcsolás – különösen abban a formában, ahogyan ez a marxizmusban megjelenik – mennyire sikeres vagy gyümölcsöző próbálkozás a filozófiában, azt ma sem tudom megítélni. De ez talán nem is olyan fontos. Mert e viszony természetének megértése messze túlmutat az eredeti motiváción, és annál sokkal általánosabb filozófiai kérdésekhez vezet.

A következő rövid tanulmányban azt szeretném összefoglalni, hogy hogyan értékelném ma a cselekvés és megismerés viszonyára vonatkozó filozófiai probléma relevanciáját. Részben olyan filozófiai irodalom alapján, amiről annak idején Kelemen óráin hallottam először; mint például az analitikus vagy a brit neohegelianus történelemfilozófia; vagy amit az egyre inkább specializálódó kortárs filozófiában cselekvésfilozófiának (*philosophy of action*) szokás nevezni.

Ami azonban különösképpen ez utóbbit illeti, jelen írásban, nem vitatva a specializált témák és szakismeret jelentőségét, de talán Kelemen szellemétől nem teljesen idegen módon, éppen amellett szeretnék érvelni, hogy a cselekvés filozófiai problémája nem értelmezhető úgy, mint egy a többitől elkülönült speciális filozófiai kérdéskör. Épp ellenkezőleg, a cselekvés természetére vonatkozó kérdés áthatja az ismeretelmélet és a metafizika egészét.

I. A PRIORITÁS PROBLÉMÁJA

A megismerés és cselekvés viszonyára vonatkozó kérdés legalapvetőbb formájában a filozófiai értelemben vett elsődlegesség vagy prioritás problémájaként értelmezhető. Arra vonatkozik, hogy mennyiben feltétele a megismerésnek a cselekvés, illetve megfordítva, a cselekvésnek a megismerés. Mint említettem,

Kelement e kérdés elsősorban a nyelvfilozófia és a történelemfilozófia kontextusában foglalkoztatta.¹

Ami a nyelvet illeti, egyfelől a nyelv a világ megismerésének eszköze, ezért a nyelvi jelentést vizsgálhatjuk úgy, mint aminek elsődleges funkciója ismereteink egy speciális formában és struktúrában történő reprezentációja. A nyelv teszi ugyanis lehetővé, hogy a világot oly módon ismerhessük meg, hogy bizonyos dolgokat igaznak, másokat pedig hamisnak tartunk. Ugyanakkor a nyelv a kommunikáció eszköze is, ezért tekinthetünk rá úgy is, mint az emberi cselekvés egy sajátos formájára.

Az a kérdés, hogy e két funkció közül melyiket kell alapvetőnek tekintenünk, azaz a nyelv reprezentáló funkciója elsődleges-e a kommunikatív funkciójához, vagy ellenkezőleg, a nyelvhasználat cselekvő-kommunikatív funkciója elsődleges a nyelv reprezentatív funkciójához képest, a filozófiai szemantika egyik alapvető problémája, ami Kelement mindig is foglalkoztatta.²

Ami a történelem- és társadalomfilozófiát illeti – és általában az ismeret bármely olyan tárgyát, amely kultúrát feltételez –, az elsődlegességre vonatkozó kérdés a megismerés és alkotás viszonyaként értelmezhető. A technológiai tudás például, bár alapvetően gyakorlati, úgy tűnik, feltételezi a természet *előzetes* ismeretét. Az emberi kultúra azonban nyilván nem – de legalábbis nem pusztán – a tudatos emberi tevékenységtől független természet működésének megnyilvánulása, hanem az ember saját alkotása. Ezért természetesen merül fel az a gondolat, hogy a kultúra ismerete – beleértve a történelem és társadalom ismeretét – sajátos fajta ismeret; bizonyos értelemben egy kollektív vagy „nembeli” (azaz fajunkra jellemző) önismeret.

Mint látni fogjuk, a történeti ismeret és az önismeret összekapcsolásának különös jelentősége van a megismerés és cselekvés viszonyára vonatkozó filozófiai kérdés kontextusában. A kultúra, az emberi társadalom, illetve ezek története, az emberi cselekvés termékei, amit részben maga az emberi cselekvés tart fenn. Ezért a kultúra, társadalom, történelem megértése az emberi tevékenységre magára vonatkozó reflexió. És ezért talán nem is érthetjük meg ugyanolyan módon, ahogyan a természet tárgyait és működését ismerhetjük meg.

Giambattista Vico nevezetes „Verum est ipsum factum” elvét alkalmazva még talán azt is állíthatjuk, hogy *igazi* tudás csak arról lehetséges, ami saját cselekedetünk terméke. Következésképp az igazi tudás voltaképp mindig egy sajátos fajta önismeret.

¹ Illetve gyakran a kettő kapcsolatát kutatva, vö. például Kelemen 1977.

² Korai munkáiban Chomsky és általában a generatív nyelvészet kritikáját a nyelv mint a (társadalmi) cselekvés egyik formája melletti elméleti elkötelezettség motiválta, többek között Austin és Searle beszédaktus-elméletére támaszkodva (vö. Kelemen 1984. 188–218). Nem sokkal később azonban, ugyancsak Searle kapcsán, annak egy másik munkájáról (Searle 1983) írt recenzióban már felmerül a reprezentáció elsődlegességének lehetősége (vö. Kelemen 1986).

Ennek a feltevésnek az individuális cselekvés filozófiai elméletben betöltött szerepére rövidesen visszatérek. Érdeemes azonban először végiggondolni, mi következik mindebből a kultúrára és a természetre vonatkozó ismeretek tekintetében. Vico maga azt állítja, hogy

Nem lehet biztosabb történet, mint az, amikor az beszéli el, aki megalkotja őket. Ez a Tudomány [Vico *Az új tudomány* című műve, H.F.] tehát úgy jár el, mint a geometria, amely maga teremti meg a mennyiségek világát, miközben ezt saját elemeiből felépíti és szemléli; de ugyanakkor valóságosabban, amennyiben az emberek ügyei több valóságot tartalmaznak, mint a pontok, vonalak, felületek és testek. (Vico 1979. 237.)

A kultúra, társadalom, történelem vonatkozásában valóban plauzibilis feltevésnek tűnik, hogy ezek azért és annyiban ismerhetők meg, amennyiben a kollektív emberi cselekvés termékei. De ez a természet megismerésére már nem áll. Ha tehát a megismerés feltételének tekintjük, hogy a megismerendő tárgy a megismerő cselekvésének produktuma is legyen, akkor vagy tagadnunk kell, hogy a természetről valós ismeretünk lehet, vagy radikálisan újra kell fogalmaznunk a természetről alkotott felfogásunkat.

Vico maga a tudomány feladatának elsősorban az emberi kultúra (állam, jog, vallás) történetének megismerését tekintette, a természetről alkotott tudással kapcsolatban jóval szkeptikusabb volt, mint Descartes és a karteziánusok.

De ha valaki nem osztja Vico szkepticizmusát, érvelhet amellett is, hogy a természet – legalábbis annyiban, amennyiben számunkra megismerhető – végső soron épp úgy a saját tevékenységünk terméke, ahogyan a kultúra vagy a társadalom. Nyilvánvalóan ez a gondolat az alapja például a kanti filozófiának. „A jelenségek rendjét és szabályszerűségét, amit *természetnek* nevezünk – írja egy helyen Kant – mi magunk vesszük tehát bele, és meg sem tudnánk találni őket benne, ha nem mi, vagy nem elménk természete helyezte volna bele őket eredetileg” (Kant 2004. A 125).

E lényegét tekintve idealista tézis elfogadásában kevesen követték Kantot, de egy metafizikai konzekvenciáit tekintve kevésbé radikális tézist sok filozófus elfogad. Eszerint, ha a természet maga nem is, a reá vonatkozó ismeret, azaz a *tudomány* lényege, hogy saját tevékenységünk terméke. A tudomány filozófiájának ezért nem az a célja, hogy tudomány és természet viszonyát, azaz a tudományos ismeretek metafizikai előfeltevéseit vizsgálja. A tudományra inkább úgy kell tekintenünk, mint egyfajta kulturális és történeti termékre, egy olyan sajátos nyelvre és tevékenységre, aminek nem célja az „önmagában vett” természet reprezentációja.

Ha a természetet magyarázni igyekvő tudományra így módon tekintünk, annak két további következménye lehet. Egyfelől feltehetjük, hogy a tudomány mint intézmény lényegi – vagy egyáltalában vett – célja nem a természeti valóság nyelvi-fogalmi reprezentációja, hanem a megismeréstől független érde-

keink szolgálata. Másfelől azonban, ha ezt tagadjuk, és elfogadjuk az emberi tevékenységtől független természet megismerhetőségének lehetőségét, akkor ez utóbbi érvként szolgálhat amellelt is, hogy vagy korlátozzuk, vagy éppenséggel elvessük a cselekvés megismeréssel szembeni elsődlegességére vonatkozó elképzelést.

Ha Vico felfogása helyes volt, tehát a kultúrát és történelmet vizsgáló „szellemtudományok” esetében valóban igaz, hogy tárgyak azért és annyiban ismerhető meg, amennyiben azok az emberi tevékenység termékei, de ez nem áll a természettudományokra, amelyek célja éppen az emberi cselekvéstől függetlenül létező természet ismerete, akkor a tudományokat módszertani szempontból nem lehet egységesíteni. Mit több, a tudományokról szóló filozófiai elmélet egyik elsődleges célja éppen az, hogy világosan megkülönböztessük egymástól a természetre illetve a történelemre, kultúrára, társadalomra vonatkozó elméleteink logikáját.

Érdekes módon ez a filozófiai projekt is Kanthoz kapcsolódik: részben az ész elméleti és gyakorlati szerepének éles szembeállításához magában a kanti filozófiában, részben a természettudomány és a történeti ismeretek módszertani különbségeinek hangsúlyozásához a későbbi neokantiánus mozgalomban.

Ami mármost a cselekvés elsődlegességére vonatkozó vico-i tézis tagadását illeti, tudományos szempontból a kultúra termékeit is lehet „objektívalódom”, a tudatos létrehozásuk mikéntjétől független tárgynak tekinteni. Ezzel próbálkozott például a strukturalista hagyomány egy része – amiről Kelemen igen sokat írt fiatal korában (vö. például Kelemen 1969) – vagy az a marxista hagyomány, aminek középpontjában az „árufetisizmus” tézise és az „ideológia” fogalmai állnak; és amelynek értelmében az emberi cselekedetek termékeit alkotóinak szándékaitól teljesen függetlenül, mint „objektív”, létrehozójuk szempontjából külső, számukra ismeretlen oksági folyamatok eredményét kellene megértenünk.

Röviden, Vico a jogról, társadalomról, kultúráról és azok történetéről alkotott ismereteink episztemológiai elsődlegességének tézisért fogalmazta meg. Tézisért ezért egyben a természetismeret lehetőségére vonatkozó karteziánus felfogás kritikájának is szánta azon az alapon, hogy az emberi cselekedetek saját alkotásai episztemikus prioritást kell hogy élvezzenek – másképp fogalmazva, megbízhatóbb ismeretekkel szolgálnak – az ismeretek egyéb lehetséges tárgyaival összevetve.

Egy más szempontból azonban elmélete nagyon is karteziánus, amennyiben az önismeret elsődlegességéből indul ki. Eredetisége abban állt, hogy az önismeret fogalmát kiterjesztette a saját mentális állapotok elsőszemélyű megismerhetőségének területéről az ilyen ismereteket feltételező cselekedetek eredményére, azaz az emberi szellem és viselkedés termékeire is.

II. CSELEKVÉSELMÉLET ÉS ÖNISMERET

Érdekes módon az a filozófiai diszciplína, amit ma filozófiai cselekvéselméletnek tekintünk és aminek kiindulópontja az individuális cselekvés természetének és magyarázatának vizsgálata, történetileg részben az eredetileg a társadalmi cselekvésre, illetve azok tudományos magyarázatára vonatkozó módszertani jellegű vitákból alakult ki. Egészen pontosan abból a vitából, ami arról szólt, hogy vajon a történelmi (vagy társadalmi, kulturális) jelenségeket ugyanolyan módon kell-e magyaráznunk, mint a természetieket.³ Ezek a viták nyilvánvaló módon kapcsolódnak Vico téziséhez, még ha közvetlen forrásuk nem is Vico, hanem Kant – és részben Hegel – a neokantiánus hagyományban újjáéledő nézetei voltak.

Ezek az elsődlegesen módszertani vitákon keresztül került ismét az érdeklődés homlokterébe az önismeret lehetőségére illetve prioritására vonatkozó karteziánus gyökerű probléma is. Hiszen, ha a kultúra és történelem ismerete azért különös formája az ismereteknek, mert az emberi tevékenység termékeire vonatkozó kollektív önismeret, akkor talán azt kell először helyesen értenünk, hogy mi a viszony önismeret és cselekedet között az individuális cselekvők esetében.

A vico-i tézissel kapcsolatos problémák „újrafelfedezését” az egyéni cselekvés kontextusában azonban egy magát bizonyosan nem a neokantiánus – vagy akár a vico-i – hagyomány követőjének tekintő filozófusnak köszönhetjük. Elisabeth Anscombe *Intention* című nagyhatású művének megjelenése óta vált ugyanis a filozófiai cselekvéselmélet egyik központi témájává a *szándékos cselekedet*, a *szándék* mint mentális állapot és az *önismeret* viszonya.

Anscombe szándékos cselekvésről alkotott elméletének kiindulópontja ugyanis éppen az, hogy egy cselekedet akkor és azért tekinthető szándékosnak, amikor a cselekvő egy sajátos módon tudja, hogy *mit* és *miért* tesz. Azt, hogy mások mit és miért tesznek, közvetett bizonyítékok és megfigyelés alapján tudom azonosítani, illetve magyarázni. De saját viselkedésem esetében, amikor cselekedetem szándékos, nincs szükségem ilyen bizonyítékokra. Általánosabban, „egy cselekvő tudása arról, hogy mit tesz, határozza meg azt a leírást, ami alapján az, amit tesz, szándékának megvalósítása” (Anscombe 2000. 87).

Anscombe egyik híres példája ennek érzékeltetésére a bevásárlólista (Anscombe 2000. 56). Ha egy külső szemlélő igyekszik megérteni és előre jelezni, hogy egy vásárló mit tesz egy áruházban, a nála lévő bevásárlólista egyfajta evidencia szerepét tölti be. Ha a megfigyelő tudja, hogy mi van a listán, nagy valószínűséggel megjósolhatja, hogyan fog viselkedni a vásárló.

³ E vitákról, a neokantiánus irodalmat is beleértve, igen jó összefoglalást ad von Wright 1971/1987.

Ugyanakkor abszurd feltételezésnek tűnik, hogy maga a vásárló számára a lista ugyanezt a szerepet töltené be. Nem azért van nála, hogy segítségével előre jelezze saját viselkedését, ahogyan tenné azt más cselekvők esetében. Azért van nála, hogy emlékeztesse rá, mit kell tennie, és amikor leveszi a polcra a keregett árut, nincs szüksége semmilyen megfigyelésre ahhoz, hogy tudja, mit tesz éppen és miért. Nem a megfigyelés az alapja a cselekvő saját cselekedetéről alkotott tudásának.

Érdemes felhívni a figyelmet arra, miként kapcsolódik itt össze a tudás és a szándék magában a cselekedetben. Vajon nem azért tudja a vásárló, hogy mit tesz, mert látja – tehát megfigyeli – azt az árut, amit levesz a polcra? És miután a megfigyelés nem tévedhetetlen, vajon tévedésből nem vehet le valami mást, mint amit akart? De, természetesen igen. Csakhogy olyankor, amikor cselekedetei következménye tekintetében a cselekvő téved, akkor *nem szándékosan*, hanem *véletlenül* teszi azt, amit tesz; másképp fogalmazva, a hiba ilyenkor nem abban van, amit valaki *tesz*, hanem ami szándéka ellenére *történik vele*.

A szándék és tudás eszerint fogalmilag kapcsolódnak össze: ha a cselekvőnek szándékában állt megtenni azt, amit tett, és valóban azt is tette, akkor tudnia is kellett, mit tesz. Nem lepődhet meg rajta: nocsak, mit tettem! (Vö. Velleman 1989.) Mi több, Anscombe amellettt érvel, hogy annak, aki szándékosan cselekszik, nem csupán azt kell tudnia, hogy mit tesz, hanem azt is, hogy *miért* teszi azt, amit tesz. A szándékos cselekedet végrehajtása olyan kontextust teremt, amelyben cselekvés, tudás és megértés szükségképpen összekapcsolódnak. Ha valaki nem érti saját viselkedését, akkor nem mondhatjuk, hogy viselkedése szándékos cselekedetként érthető meg.

Természetesen egy adott cselekedet eredményének számos olyan aspektusa lehet, amivel a cselekvő maga nincs tisztában. De ebben az esetben mindig kérdéses, hogy az adott eredmény kontextusában a viselkedés szándékosnak tekinthető-e. Anscombe elméletének lényegi következménye, hogy annak, aki szándékosan cselekszik, tudatában kell lennie, miért teszi azt, amit tesz.⁴

Fontos megjegyezni, hogy mindez nem igaz a külső szemlélőre. A külső szemlélő esetében mindig megfigyelésre és következtetésre van szükség ahhoz, hogy tudja, mit tesz a megfigyelt cselekvő. És természetesen a tévedés lehetőségét semmi nem zárja ki, hiszen a megfigyelés és a következtetés is lehet téves. A külső szemlélő esetében az ismeret mindig evidenciákon, megfigyelésen és következtetésen alapul. A cselekvő ismerete saját cselekedetéről ellenben közvetlen, „belső” ismeret, nem evidencián és következtetésen alapul. Ezért abban a pillanatban, amikor a cselekvőben kétség merül fel azzal kapcsolatban, hogy éppen mit tesz, az is kétségessé válik számára, hogy szándékosan teszi-e azt, amit tesz.

⁴ Bár ennek a technikai jellegű problémának kiterjedt irodalma van a filozófiai cselekvéselméletben, részletes vizsgálatától itt eltekintek.

III. SZÁNDÉKOS CSELEKEDET ÉS A SZÁNDÉK ISMERETE

Annak ellenére azonban, hogy Anscombe példája – és bizonyos mértékig a szándékosságról alkotott elmélete általában – rámutat a szándékos cselekvés és az önismeret lényegi kapcsolatára, önmagában nem magyarázza annak teljes természetét. További kérdés ugyanis, hogy még ha igaz is, hogy *a szándékos cselekedet* az önismeret egyfajta megnyilvánulása, mi következik ebből a *szándék* illetve az *ismeret* elsődlegességére nézve. Mint láttuk, Anscombe elmélete szerint a cselekvő tudása arról, hogy mit tesz és hogy *miért* teszi azt, amit tesz, nem választható el egymástól. Csakhogy egy „miért-kérdésre” különböző típusú válaszok adhatók.

Az egyik típusú válasz a cselekedet okaira vagy a cselekvő előzetes motívumaira irányul. A motívum cselekvést magyarázó szerepe azt azonban már nem magyarázza meg, hogy mi tesz egy cselekedetet szándékossá. Hiszen egyfelől egy szándékolatlan cselekedet is lehet motivált, másfelől nem minden szándékos cselekedet esetében várható el, hogy a cselekvő tisztában legyen motívumaival.

Egy szándékos cselekvés esetében a cselekvő válasza arra a kérdésre, hogy miért tette azt, amit tett, egyben *gyakorlati érveként vagy megfontolásként* (*practical reason*) is kell szolgáljon a cselekvő számára a cselekedet végrehajtása mellett.⁵ A gyakorlati érvek az elméletitől megkülönböztetett gyakorlati következtetésekben szereplő premisszák. Aquinói Szent Tamást idézve Anscombe egy ponton azt is állítja, hogy a gyakorlati tudás, ami szükségképpen a cselekedetre vonatkozó elsőszemélyű tudás, „az oka annak, amit megért” (Anscombe 2000. 87).⁶

Anscombe elmélete azon alapul, hogy a cselekvő elsőszemélyű tudása arról, hogy miért teszi azt, amit tesz, értelmet ad – és ezzel a szó egy bizonyos ér-

⁵ Ezen a ponton, az írás gondolatmenetét egy kissé megszakítva, egy fordítással kapcsolatos megjegyzést kell tennem. A magyar filozófiai szóhasználatban általános gyakorlattá vált az „indok” vagy néha az „indíték” szó használata a „reason” fordítására. Szerintem ez félrevezető gyakorlat. Az indíték a *motívum* fordítása, ami nem azonos a „reason” filozófiai-technikai értelmével. Bármilyen is legyen az *indíték* egy bank kirablásának, az bizonyosan nem az, hogy a bankrabló tudja, hogy ott tartják a pénzt. Viszont ez utóbbi a cselekvés végrehajtása melletti „practical reason”. Ami pedig a magyar „indok” kifejezést illeti, az etimológiailag az „indító ok”-ból származik, ezért azt a fontos filozófiai vitát, hogy a „reason” ok-e, e fordítás már nyelvi alapon eldöntöttnek tekinti. Történetileg a „sufficient reason” fogalmát általában „elégéses alap”-ként fordítjuk, a „reason”, „raison”, „ragione” fogalmával ugyancsak nem rendelkező német mintájára („zureichender Grund”). A „practical reason” esetében azonban ez nem tűnik természetesnek, mivel a „gyakorlati alap” nehezen értelmezhető kifejezés lenne. Az angolban azonban a „reason” valami olyasmire is utal, ami a *reasoning* része lehet, például egy elv, egy premissza vagy egy bizonyíték. Miután a „reasoning” leginkább érvelés, ezért a legalkalmasabb fordításnak számomra még mindig az „érv”, gyakorlati kontextusban a „gyakorlati érv”, esetleg a „gyakorlati megfontolás” tűnik.

⁶ Az elméleti és gyakorlati következtetés megkülönböztetése Arisztotelészről származik. A gyakorlati következtetéssel kapcsolatos problémákról vö. von Wright 1981, valamint Huoranszki 2011. 39–47.

telmében *racionalizálja* – cselekedetét. A cselekedet intencionalitása (a szándékosság értelmében) pedig éppen abból ered, hogy a cselekedet egyben egy ilyen értelemadó, racionális következtetés eredménye. Az elmélet szerint egy cselekvés annyiban tekinthető szándékosnak, amennyiben egy efféle értelmező következtetés folyománya nemcsak abban az értelemben, ahogyan egy állítás igazsága következhet a premisszáik igazságából, hanem abban ez értelmében is, hogy a gyakorlati következtetés *következménye* maga a cselekedet.

Azonban, Anscombe felfogásával ellentétben néhány – sok más tekintetben egyébként őt követő – filozófus a gyakorlati tudást is az elméleti következtetés egy sajátos formájának tekinti. Eszerint a gyakorlati következtetés következménye nem egy cselekedet, hanem a cselekedet végrehajtására irányuló *szándék*, ami egy tartalommal rendelkező mentális állapot. Ebből pedig az következik, hogy egy cselekvés annyiban tekinthető szándékosnak, amennyiben az egy ok-sági alapon történő elméleti előrejelzés sajátos, első személyű módja.

A hangsúly itt a reflektív, első személyű ismereten van. Nyilvánvaló különbség van a között, ahogyan valaki tudatában van annak, hogy ő maga mit érez vagy hogyan vélekedik valamiről, és a között, mit gondol valaki más érzéseiről vagy vélekedéseiről. Utóbbi csak valamilyen megfigyelésen és következtetésen alapulhat, az előbbi, tehát az első személyű ismeret vagy önismeret azonban nem ezen alapszik; és ilyen értelemben nevezhető „közvetlennek”.

Sok filozófus a szándékos cselekedetekkel kapcsolatos első személyű ismeretet is hasonló módon értelmezi. A cselekvő *általában* nem következtetés révén ismeri saját mentális állapotait, beleértve azt is, hogy mit akar tenni és miért. A cselekvő szándékos tetteit saját mentális állapotai, szándékai, vágyai, hitei okozzák. Ezekről általában olyan elsőszemélyű ismerettel rendelkeznek, amelyeket valóban közvetlenül – azaz nem következtetés révén – ismer. Úgy van ezek tudatában, ahogyan saját érzéseinek, érzelmeinek, meggyőződéseinek. *Ezért* tudja mindig azt, hogy mit és miért tesz.

Vico tézise szempontjából vizsgálva mindez azért releváns, mert vannak olyan a cselekvés szándékosságával kapcsolatos elméletek, amelyek bár elismerik, hogy szoros kapcsolat áll fenn a cselekedetek szándékossága és az önismeret között, ezt a kapcsolatot *nem azzal magyarázzák*, hogy maga a megismerő „teszi azt”, vagy „hozza létre azt”, amit megismer. Akármi magyarázza is az önmagunk lelki állapotaira vonatkozó ismeretek különös voltát – ha egyáltalán különösnek kell tekintenünk az efféle ismereteket (Ryle 1974. VI. fejezet) –, az nem az, hogy ezek saját *cselekedeteink* vagy azok tudott eredményei lennének.

Mi több, egyes filozófusok amellet érvelnek, hogy egy cselekvő azért teszi azt, amit tesz, hogy – akárcsak egy külső szemlélő – ezáltal ismerje meg saját cselekvése mellett szóló gyakorlati érvei erejét. Eszerint az önismeret nem a szándékos cselekedetek feltétele, hanem azok *végző célja*. A szándékos cselekvés voltaképp annak tudatosítása, hogy a cselekvő számára *valójában* mik a leg-erősebb érvek, amik cselekedetei mellett szólnak. Maga a cselekedet (utólagos)

evidencia, bizonyíték ezek meglétére. Ezért tudhatja mindig a cselekvő, hogy éppen mit tesz, amikor szándékosan teszi. Ha cselekedetét nem értelmezheti úgy, mint bizonyítékot előzetes szándéka mellett, akkor nem is érezheti úgy, hogy szándékosan cselekedett (vö. Velleman 1989).

A szándékos cselekedet természetéről alkotott ezen felfogás szerint tehát a cselekedet elsőszemélyű ismerete is végső soron mindig egyfajta evidencián kell hogy alapuljon, és ezért az elméleti tudás – és következtetés – egy speciális formájának kell tekintenünk. A gyakorlati következtetés típusát tekintve nem különül el az elméletitől, a gyakorlati tudás pedig épp úgy evidencián alapul, ahogyan az elméleti.

A gyakorlati tudást és következtetést az elméleti tudás és következtetés egy sajátos típusaként értelmező elméleteknek azonban van néhány nehezen elfogadható következménye (ezekkel kapcsolatban lásd Wilson 2000). A legfontosabb ilyen következmény talán az, hogy egy bizonyos értelemben elidegeníti a cselekvőt saját cselekedetétől. Ezekből az elméletekből ugyanis az látszik következni, hogy ugyan a cselekvő közvetlenül ismerheti saját lelki állapotát – szándékát és cselekvésének önmaga számára megjelenő értelmét –, de cselekedete maga már épp úgy ezek külső következményeként jelenhet csak meg számára, ahogyan egy másik megfigyelő számára (vö. Moran 2012).

Továbbá ugyanez igaz a cselekvés eredményeként létrejött bármely alkotásra vagy állapotra is. A cselekvő ezekről alkotott ismeretének épp úgy utólagos megfigyelés az alapja, ahogyan más személyek cselekedeteit is csak azok megfigyelése révén ismerhetjük meg. A különbség pusztán annyi, hogy a cselekvő szükségképpen minden esetben „jelen van” olyankor, amikor cselekszik vagy ennek eredményeként létrehoz valamit, miközben más személyek viselkedésének megfigyelhetősége mindig esetleges.⁷

De vajon mi motiválja ezeket a gyakorlati és elméleti ismeretek alapvető különbségét tagadó elméleteket? Bár nyilván nincs egyetlen teoretikus motívum, úgy vélem, az a feltevés kulcsszerepet játszik sok filozófus efféle elméletek melletti elköteleződésében, hogy az önismeret – és hozzá kapcsolódva, a tudatosság általában – csak úgy érthető meg, ha párhuzamba tudjuk állítani a „külső” tárgyak vagy események *észlelésével*. Az önismeret alapja eszerint nem lehet más, mint *önszemlélet*.

E megközelítés egyik korai verziója az a kantai feltételezés, hogy létezik valamiféle „belső érzék”, ami lehetővé teszi saját lelki állapotaink azonosítását.

⁷ Ezért is lesz nehezen értelmezhető ebben a keretben például a kollektív cselekvés jelensége, amikor a cselekvésnek vagy valamely eredmény létrehozásának lényegi, nem csak esetleges, feltétele mások meghatározott viselkedése. A kollektív cselekvés kollektív szándékok eredménye kellene hogy legyen; csak hogy a kollektív szándék, ha létezik is ilyesmi, aligha lehet hagyományos értelemben vett lelki állapot. Utóbbinak ugyanis csak egy egyén lehet közvetlenül tudatában, csak ő lehet az alanya, egyének egy csoportja nem.

Az ember esetében a szubjektumban már előzetesen benne rejlő sokféleség észrevételéhez belső észlelésre van szükség, és a különbség kifejezése kedvéért érzékelésnek kell neveznünk azt a módot, ahogy e sokféleség a spontaneitás közreműködése nélkül megjelenik az elmében (Kant 2004. B 68).

Kant belső tapasztalatra vonatkozó elmélete természetesen épp olyan komplex és vitatható, mint a már említett külső tapasztalatra vonatkozó. De annyi bizonyos, hogy szerinte, akárcsak a külső tapasztalat esetében, saját lelki állapotaink ismeretéhez is olyan passzív („receptív”) érzetekre van szükség, amelyek „afficiálják” a belső állapotok észlelését.

Érdekes módon sok, Kantot más tekintetben a legkevésbé sem követő kortárs filozófus is elfogad valami hasonlót, amennyiben összeköti az önismeret lehetőségét az észlelés logikájával; még ha azt nem is tagadja, hogy az önismeretnek vannak olyan specifikumai, amelyek megkülönböztetik annak természetét a „külső tárgyak” észlelésétől (lásd például Armstrong 1968. 328–333).

Bár számos érdekes filozófiai kérdés fogalmazható meg azzal kapcsolatban, hogy mik is valójában ezek a specifikumok és hogy azok az elméletek, amelyek az első személyű ismeretet az észlelés mintájára kísérlik meg értelmezni, képesek-e ezeket magyarázni, itt csak arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy ezek az elméletek az önismeretet szükségképpen nem cselekvésként, a cselekvő aktivitásaként, hanem egy előzetesen adott állapotra adott pusztán reflexióként értelmezik. Ezért az ilyen, észlelésalapú elméletek eleve lehetetlenné teszik azt, hogy saját lelki állapotaink ismeretének specifikus módját annak mintájára értsük meg, ahogyan azt a szándékos cselekedetek esetében tesszük; tehát hogy tudásunkat az magyarázza, hogy a megismert dolog saját aktivitásunk terméke.

Az észlelésalapú elméletekből az következik, hogy bár sajátjaim, „belső” lelki állapotaimat mégsem *azért* ismerem, *mert* én hozom őket létre. Róluk alkotott ismeretem inkább ahhoz hasonló, mint saját testemről alkotott külső képzeim. És éppen ezen a ponton válik Vico tézise relevánssá az egyéni – nem pedig társadalmi – önismeret természetére vonatkozó kérdés kontextusában. Vajon azért szándékos-e egy cselekedetem, mert egy sajátos előzetes tudással rendelkezem róla, vagy azért rendelkezem ilyen tudással, mert ez a tudás, ahogyan a cselekvés maga is, saját előzetes aktivitásom terméke?

Végző soron tehát az önismeret természetére vonatkozó kérdés a mentális élet aktív (tág értelemben véve *cselekvő*) és passzív (kanti nyelven kifejezve „receptív”) aspektusainak megértésére vonatkozik.

IV. LELKI ÉLET ÉS TUDATOS CSELEKVÉS

A szándékos cselekvés természetének megértése nem korlátozódik az emberi cselekedetekre. Sokszor alábecsülik annak filozófiai jelentőségét, hogy nemcsak az ember, hanem az állatok is képesek szándékos cselekvésre (ennek jelentőségéről vö. Huoranszki 2023). Ezért az állatok viselkedése esetében is meg kell tudnunk különböztetni azt, amit szándékosan tesznek, attól, ami csak megtörténik velük. Valójában helyesen értelmezve az állatok esetében a biológiai értelemben vett élet és a szándékos cselekvés fogalmai elválaszthatatlanok egymástól. Az élet célszerű aktivitást feltételez, ez utóbbi pedig szorosan kötődik a szándékos cselekvés fogalmához (lásd Thompson 2008).

Ebben az értelemben a szándékos cselekvés fogalma és jelensége is alapvetőbb, mint maga a szándék vagy intenció, ami tipikus módon az emberre jellemző tudatos mentális állapot. A szándék feltételezi a tudatosságot, de nem minden szándékos cselekvésre képes lényről feltételezhetjük, hogy egyben tudatos is, legalábbis a tudatosságnak abban az értelmében, amit az önismeretet feltételez. Talán ezért tűnhet természetesen az a feltevés, hogy az önismeret értelmében vett tudatosság természetét a cselekvés problémájától függetlenül kell megértenünk.

Ha valaki fájdalmat érez, és ennek tudatában is van, utóbbi nem magyarázható azzal, hogy fájdalmát, bármi is legyen az, ő maga „tenné” vagy hozná létre. Persze tehet valaki valamit azért, hogy fájdalmat érezzen, de maga a fájdalom csak tettének következménye lehet, pontosan ugyanabban az értelemben, amelyben a cselekvő képes valaki másnak is fájdalmat okozni. Ezért aztán nem is tőle függ vagy rajta áll, hogy végül is pontosan mit érez. Felismerheti ugyan saját érzetét, de közvetlen módon nem változtathatja meg vagy befolyásolhatja a tartalmát.

Ez azonban nem minden lelki jelenség esetében van így. A képzelet például, legalábbis bizonyos mértékig, tudatosan befolyásolható. Ha valakinek fáj a foga, értelmetlen azt mondani, hogy „akkor most szüntesd meg a fájdalmadat”. De teljesen értelmes azt kérni valakitől, hogy képzeljen el egy elefántot, sőt akár azt is, hogy képzeljen el egy rózsaszínű elefántot (tehát olyasvalamit, amit sohasem tapasztalhatott). A képzelet működése tehát aktivitás, méghozzá olyan típusú aktivitás, aminek fontos szerepe van egy ember mentális életében. Különösen azért, mert nemcsak képeket *képzelhetünk* el, hanem történeteket, a jövőt, sőt azt is, hogy bizonyos hamisnak tartott állítások igazak; ez utóbbit nevezzük feltevésnek, ami elméleti érveléseinkben gyakran döntő szerepet játszik.

Miután elképzelni vagy feltenni valamit saját cselekedetünk, ezért épp úgy lehetetlen kételkedni abban, hogy valójában mit képzelünk el, mint ahogyan nincs értelme kételkedni abban, hogy mit teszünk azokban az esetekben, amikor cselekedetünk szándékos; mivel, mint láttuk, a cselekedet eredményének ismerete nem független attól, hogy mi magunk tesszük.

Természetesen ahogyan a cselekvés esetében, úgy a képzelet esetében is az eredmény ismerete bizonyos mértékig leírásfüggő. Attól, hogy valaki tudatában van annak, hogy éppen egy bálnát fényképez, nem kell hogy tudatában legyen annak is, hogy egy emlősállatot – nem pedig egy gigantikus méretű halat – örökít meg éppen. Hasonló módon, attól, hogy valaki elképzel egy bálnát, nem kell tudnia, hogy egy emlősállatot képzel el.

Ámde, bár véleményem szerint a leírástól való függőségnek döntő jelentősége van az úgynevezett felfoghatósági érvek filozófiai elméletekben játszott szerepének megértésében,⁸ e függőség ténye önmagában nem kérdőjelezi meg annak jelentőségét, hogy mindazt, amit *valóban* tudhatunk arról, amit elképzelünk (vagy felteszünk), azt azért tudjuk, mert saját mentális cselekedetünk, aktivitásunk eredménye. Elképzelni vagy feltenni valami igazságát nyilvánvaló módon mentális tevékenységek.

Az azonban egy további fontos kérdés, hogy mi a helyzet az ismeretekkel vagy a tudással általában? Hume filozófiájának egyik legfontosabb és talán legvitathatóbb öröksége az a nézet, hogy szemben a képzelettel (vagy „fikcióval”), a világról alkotott hiteink vagy meggyőződéseink *nem lehetnek* tudatos aktivitás termékei (vö. Hume 1748/1973. 73–77). El tudom ugyan képzelni, hogy a szomszédomban lakik egy elefánt, de elhinni már nem tudom. El tudom képzelni (talán) egy almáról, hogy kék színű, de ha ránézek az előttem levő almára, ami történetesen zöld, nem tudom elhinni, hogy az, amit látok, valójában kék.

Hume elméletéből az következik, hogy az episztemikus attitűd értelmében vett hit vagy vélekedés – a vallási meggyőződés talán más kérdés – nem tevékenység eredménye, hanem passzív állapot. Valaki felismerheti, hogy mit hisz, épp úgy, ahogyan tudatában lehet annak, hogy fájdalmat érez, de nem azért, mert ez a saját tettének eredménye. Hume maga ezt olyannyira komolyan gondolta, hogy magát a hitet is egyfajta érzésnek tekintette, ami bizonyos képzetekhez társul.

Ez utóbbi tekintetben manapság nem sok filozófus követné Hume-ot, de az az elképzelés, hogy episztemikus állapotaink nem saját tevékenységünk termékei, széles körben elfogadott filozófiai álláspont. E felfogás szerint, ha ezeket az állapotokat saját cselekvésünk eredményének tekintenénk, azzal lényegi funkciójukat ásnánk alá. A legkevesebb, hogy becsapjuk önmagunkat a tekintetben, valójában mit hiszünk: azt *képzeljük*, hogy olyasvalamit fogadunk el igaznak, amit valójában *nem hihetünk el*. Vagy ami még ennél is rosszabb, nem úgy tekintünk a hiteinkre, mint amelyek célja az igazság reprezentációja, hanem mint olyan állapotokra, amelyek egyéb vágyott céljaink elérését szolgálják.⁹ Ezért aztán

⁸ Ezzel a felfoghatósági érv használatával kapcsolatos problémával máshol részletesebben is foglalkozom, vö. Huoranszki 2024a. 17–24.

⁹ Ahogyan például Pascal híres istenérvében történik: mindent összevetve jobban járok, ha elfogadom Isten létezését, de vajon érvként szolgálhat ez amellelt, hogy ne is kételkedjek

sem a hitek mentális életünkben betöltött szerepével, sem természetével nem egyeztethető össze, hogy saját mentális cselekedeteink eredményeinek tekintsük őket.

Bármilyen népszerű és első hallásra talán plauzibilis is legyen ez a hitek és meggyőződések lényegi passzivitásáról alkotott elmélet, valójában elfogadhatatlan. Az elmélettel kapcsolatos egyik jól ismert technikai nehézség annak magyarázata, hogy miként rendelkezhetünk első személyű ismerettel saját hiteinkről egyáltalán, azaz hogyan lehetünk tudatában annak, amit hiszünk. Még ha a fájdalom esetében feltételezhetjük is, hogy van valamilyen Kant által tételezett „belső érzék”, amivel fájdalomunkat érzékeljük, az, hogy létezik egy olyan „belső kognitív szem”, amivel „láthatjuk” vagy „lenyomozhatjuk”, hogy éppen mit hiszünk, olyan *ad hoc* feltevésnek tűnik, ami több problémát vet fel, mint amennyit megold.

De a „technikai jellegű” nehézségeknél számomra sokkal súlyosabb érvnek tűnik, hogy ha episztemikus attitűdjeinket pusztán passzív állapotoknak tekintjük, akkor ezáltal kognitív képességeink azon részét, amelyek segítségével a valóságot megérteni próbáljuk, teljesen kirekesztjük aktív és tudatos lelki életünk spektrumából. Pusztán megfigyelői leszünk annak, ahogyan igyekszünk megismerni a világot, anélkül, hogy arra lelki életünkben bármilyen aktív befolyásunk lehetne. Általában, ez a hitek természetéről alkotott felfogás lehetetlenné teszi annak megértését, hogyan vagyunk képesek bármilyen *reflektív, kritikus* gondolkodásra.

És ez nem egyszerűen az elmélet véletlen, könnyen elkerülhető következménye. Hume a hitek passzivitásáról alkotott eredeti elméletének lényegi célja ugyanis éppen a reflektív, kritikus gondolkodás racionalitásának, sőt lehetőségének tagadása volt.

Mivel az elmének az a tevékenysége, amellyel hasonló okokból hasonló okozatokra fordítva következtetünk, az emberiség fennmaradása szempontjából ennyire fontos, ezért aligha bízhatjuk azt értelmünk csalóka levezetéseire. Hisz értelmi tevékenységünk lassú [...] és minden életkorban és életszakaszban még a legjobb esetben is rendkívül hajlamos hibákra és tévedésekre. Méltóbb hát a természet közismert bölcsességéhez, hogy ezt az ennyire fontos értelmi tevékenységet *valamiféle olyan ösztön vagy mechanikus hajtóerő útján biztosítsa, amely hibátlanul működik [sic!]*, a gondolkodás és élet megjelenésekor azonnal megnyilvánul, s az értelem nehézkes levezetéseitől független. (Hume 1748/1973. 85, saját kiemelésem.)

Az episztemikus attitűdjeink lényegi passzivitására vonatkozó hume-i tézis tehát valójában Hume azon elméletének a következménye, amelyet a szerző az

benne? Az intenció és előrejelzés kapcsolatáról, valamint arról, hogy ez miként függ össze a Pascal-féle problémával, lásd Harman 1997.

ismeretek életünkben és gondolkodásunkban játszott szerepéről alkotott. Ennek az elméletnek lényegi eleme, hogy cselekedeteinket és gondolkodásunkat meghatározó attitűdjeink csakis a „megszokás”, modern nyelven kifejezve a mechanikus *kondicionálás*, eredményei lehetnek. Márpedig a kondicionálás eleve kizárja a kritikai reflexiót. Ha ösztönös következtetéseinkre és az azokon alapuló hitekre reflektálni próbálunk, magát az ösztönös következtetés lehetőségét ássuk alá.

Hume filozófiájának célkeresztjében a karteziánus racionalizmus állt, amelynek kiindulópontja, hogy minden reflektálatlanul elfogadott előzetes vélekedésünket, származzon az akár az észlelésből, akár egyéni megszokásból vagy társadalmi hagyományból, kritikai reflexió tárgyává kell tennünk. Az ismertelmélettel foglalkozó filozófusok egy jelentős részét, különösképpen az empiristákat, Hume érvei meggyőzték.

Van azonban valami igen furcsa és paradox abban, hogy e meggyőződésüket sokszor a világ tudományos megismerésére vonatkozó hivatkozásra alapozzák. Ugyanis a tudományos – és bizonyos mértékig a filozófiai – gondolkodást, ami lényegénél fogva kritikus, reflektív tevékenység, éppen a *pusztán* a hagyományon és közvetlen észleleten alapuló következtetések tudatos megkérdőjelezése teszi lehetővé. És pontosan ugyanez a tudatos mentális *aktivitás, tevékenység* teszi lehetővé azt is, hogy saját hiteinkről és meggyőződéseinkről ismeretet szerezzünk.

Nem minden viselkedésünket meghatározó kognitív állapot tudatos. Talán a legtöbb nem az. Ezekre talán érvényes az, amit Hume állít, tehát hogy ösztönös mechanizmusok és nem tudatos reflexió termékei. De ha tudatában vagyunk saját episztemikus állapotainknak, akkor az csakis azért lehetséges, mert azok valamely tudatos tevékenység eredményei. Ahogyan szándékos cselekedeteink eredményével azért és annyiban – „olyan leírás mellett” – lehetünk tisztában, mert mi magunk hozzuk létre őket, saját episztemikus állapotainkat azért ismerhetjük, mert saját tudatos mentális tevékenységünk eredményei; nem pedig azért, mert valamilyen „magasabb belső megfigyelési pontról alátekintve” passzív módon észleljük őket.

V. AZ ÉSZ KÉPE ÉS TETTE

Mindezek miatt számomra van valami ironikus és megmagyarázhatatlan abban, ahogyan sok kortárs filozófus Hume elméletét a modern tudományos gondolkodás első filozófiai megalapozásának tekinti. Valójában a modern tudomány mint szellemi-kulturális vállalkozás nem az empirizmus, hanem sokkal inkább karteziánus hagyomány örököse.¹⁰

¹⁰ További vizsgálat tárgyát képezheti természetesen, hogy a tudomány eszméje *általában* honnan ered. A *tudás* kritikai jellege önmagában nem karteziánus gondolat, de a *modern*

Mindenekelőtt, a tudomány a pusztá hagyomány vagy az érzéki benyomások alapján elfogadott nézetek kritikai vizsgálatán alapul. Nem az a kérdés, hogy a hagyományt minden esetben el kell-e utasítanunk – nyilván nem –, hanem az, hogy bármit tudásként fogadhatunk-e el anélkül, hogy kritikai vizsgálat tárgyává tesszük.

Másodszor, e kritikai vizsgálat tudatosan alkalmazott, meghatározott szabályok, azaz *módszer* szerint történik. Egy tudományos elmélet akkor és azért fogadható el, amennyiben e szabályok alkalmazásának eredményeként jön létre. A tudomány, mint intézményrendszer, publikusan ismert és elfogadott szabályok alapján működik, a tudományos eredmények tudatos, tervezett cselekedetek vagy gondolkodás – azaz mentális cselekvés – eredményei.

Senki nem venne komolyan egy olyan tudományos hipotézist, amely egy pusztá, reflektálatlan ösztön működésének vagy mechanikus kondicionálásnak a terméke; ha egyáltalán van értelme bármi ilyesmit „hipotézisnek” tekinteni, miután egy hipotézis természeténél fogva tudatos tevékenység eredménye kell, hogy legyen. Hume elmélete szerint azonban a kritikai, reflektív gondolkodás épp úgy nem segíthet bennünket a természet megértésében, ahogyan a spontán érzelmi válaszok által generált erkölcsi ítéleteinket is csak gyengítheti, semmilyen módon sem alapozhatja meg, a tudatos reflexió.

A manapság uralkodó empirista felfogás szerint Hume-nak illetve a „humeiánusoknak” mégis igazuk van abban, hogy a modern tudomány nem lehet karteziánus. A modern természettudományokban ugyanis minden bizonnyal alapvető szerepet játszik a kísérlet és a megfigyelés. A karteziánus gondolkodás hume-i kritikájának lényege pedig a természetről alkotott „pusztá” *a priori* tudás lehetetlenségének bizonyítása.

A probléma ezzel az érvel az, hogy a karteziánus tudomány állítólagos *a priorizmus* maga is inkább Hume találmánya, nem pedig eszmetörténeti valóság. A racionalista felfogás szerint az *elvekből* levezett *demonstratív* ismeret áll szemben a *partikuláris tényekre* vonatkozó (észleleti vagy történeti) ismeretekkel, nem pedig az *a priori* az *a posteriorival*. Márpedig a tudomány nagy része pontosan ilyen demonstratív ismeretekre törekszik.¹¹

Senki sem állítja vagy állította, hogy maguknak az elveknek a *felfedezése* teljes mértékben független lenne – vagy kellene hogy legyen – a tapasztalattól. A racionalista tudományfelfogás mindössze azt tagadja, hogy a reflektálatlan tapasztalat önmagában megalapozhatna bármiféle tudományos ismeretet. A tudományosnak tekintett ismeretek bizonyosan nem vezethetők le vagy alapulhatnak

tudomány bizonyos sajátosságai, például a természet nomikus (törvényjellegű) szerkezetének feltételezése idegen volt a görög hagyománytól; annak eredete bizonyosan a „másodlagos okok” fogalmának descartes-i (át)értelmezésében lelhető fel.

¹¹ Arról, hogy mit gondolok részletesebben az *a priori* fogalmával kapcsolatos félreértésekről, különös tekintettel a tudományos ismeretek kontextusára, vö. Huoranszki 2024b. 78–86.

pusztán a reflektálatlan tapasztalaton, mivel azok mindig valamilyen autonóm, kritikai értelmi tevékenység eredményei.

Továbbá, sem a kísérletezés, sem a tudományos megfigyelés nem „passzív” észlelés vagy valamilyen ösztönös mechanizmus működése. A kísérlet és a tudományos értékű megfigyelés tudatos, célvezérelt emberi tevékenységek. A cél pedig éppen az, hogy értelmünk segítségével képesek legyünk túljutni azon, ami a közvetlen tapasztalatban megmutatkozik.

De hogyan lehet képes erre az emberi értelem? Mi köti össze az általa megismerni igyekezett világgal, ha nem a pusztá tapasztalat? Véleményem szerint, és talán Kelemen véleménye szerint is, az egyetlen lehetséges válasz erre a kérdésre: az észszerűség, a racionalitás. Mégpedig az észszerűség abban az erős értelemben, amelyben a racionalitás nemcsak a megismerő egyént, hanem a megismerő közösséget is megilleti.

De mi következik ebből a „Verum est ipsum factum” elv érvényességére nézve? Ha a megismerés tárgyának racionalitása feltétele a tudományos ismereteknek, és az is igaz, hogy racionalitást csak emberi cselekedeteknek vagy az ember által alkotott létezőknek tulajdoníthatunk, akkor talán igaza van Viconak és az őt követőknek abban, hogy valódi tudomány tárgya csak a történelem, társadalom, vagy általában a kultúra lehet. A nem általunk teremtet, tőlünk függetlenül létező természet valós struktúráját sohasem ismerhetjük meg, mert nincs értelme benne racionalitást keresni.

Ebből továbbá az is következik, hogy a racionalitást csakis a (természet)tudományos *tevékenységben* vagy az elméletalkotás módjában kereshetjük, nem pedig abban, ami e tevékenység során létrehozott elmélet *tárgya*. Tulajdonképpen éppen ez a modern tudományfilozófia mint diszciplína előfeltevése: a tudományok racionalitásának – illetve posztmodern változatában racionalitásuk határainak – azonosítása a tudományos elméletek szerkezetének vagy történetének vizsgálata segítségével. Anélkül, hogy mondanánk valamit arról, hogyan lehet végső soron a tudományos elméletek célja az értelmi tevékenységünkől függetlenül létező természeti valóság megismerése.

Másfelől azonban a természet tudományos megismerésének lehetősége a vico-i tézis kritikájaként is értelmezhető. Akárhogyan értelmezzük is a cselekvés elsődlegességét a megismeréshez képest, az nem alapulhat pusztán azon, hogy a tudás tárgya csakis saját cselekedeteink eredménye lehet. Mivel nem minden tudás (individuális vagy kollektív) önismeret.

Egy dolog azt állítani, hogy a világ kritikai reflexión alapuló ismerete feltételezi azt, hogy tudjuk, mit gondolunk róla és miért, mivel bármely a világról alkotott tudományos ismeret egyben saját mentális tevékenységünk terméke is. Az azonban egy másik kérdés, hogy lehet-e az, amit e tevékenység révén meg akarunk ismerni, a megismerésünkől függetlenül is létező természeti igazság.

Mi teszi lehetővé akkor ennek az igazságnak a megismerhetőségét? Talán az, hogy a világ általunk megismerhető szerkezete maga is racionális; és éppen

ezért lehetséges, hogy az ember racionális fizikai és lelki tevékenysége – tudatos megfigyelés, kísérletezés és legfőképp: tudatos elméletalkotás – segítségével azonosítható legyen.

Ha ez így van, akkor a filozófiai és a tudományos megismerésnek is feltétele, hogy tárgya maga is racionális legyen.

Az igaz nem az érzéki felszínen lelhető fel; ez különösképp áll mindarra, ami tudományos igénygel lép fel, amikor az ész nem pihenhet és az elméleti reflexió elkerülhetetlen. *Aki ésszerűen tekint a világra, arra a világ is ésszerűen tekint vissza*; hiszen a kettő kölcsönhatásban van. (Hegel 1979. 18, saját kiemelésem.)¹²

Ezt persze az empirizmus által dominált tudományfilozófia szerint komolyan nem vehető Hegel állítja egy ponton (sőt több alkalommal különböző műveiben). Érzésem szerint azonban éppen ezek a sorok ragadják meg legjobban azt, ami minden tudományos elméletalkotás lényegi normája.

Ha az ésszerűség valóban a megértés feltétele, de a racionalitás csak saját tevékenységünket és az önmagunk által teremtett létezőket illelhetné meg, akkor a természettudományos ismeret kevésbé bizonyos vagy megalapozott ismeretnek kellene tekintenünk, mint a társadalom- vagy általában kultúrtudományos (vagy szellemtudományos) ismereteket. Erre azonban semmi okunk nincs, és – bár ennek korlátozott jelentősége van – egészen biztosan nem tükrözi a közvélekedést. És ami ennél fontosabb, teljesen ellentmond a gyakorló tudósok saját vélekedésének, akik többnyire a természetben fellelhető igazságot keresik, a tudományos tevékenységet pedig az igazság keresése eszközének tekintik, nem egy olyan szervezett öntevékenységnek, amelynek pusztán mellékterméke, hogy a természetre vonatkozó hipotéziseket fogalmaz meg.

Érdekes módon a tudományos tevékenység és a tudományok tárgyának racionalitása közti összefüggést a szellemtudományok által nagyra becsült, de a kortárs tudományfilozófusok többsége szerint tévutakon járó Hegel még világosan látta.

[...] a görög Anaxagorasz mondta ki először, hogy a *nous*, az értelem általában, vagyis az ész kormányozza a világot [...] A naprendszer mozgása változhatatlan törvényeket követ; ezek a törvények alkotják a naprendszerben az észet. [...] Az a gondolat, hogy ész a természetben van, amennyiben a természetet változhatatlan módon általános törvények irányítják, talán nem is lep meg bennünket, *amennyiben ez a gondolat*, mint Anaxagorasznál, *a természetre korlátozódik*. Megszoktuk már, nem csodálkozunk rajta. [...] Szókratész átvette Anaxagorasztól, és később aztán uralkodóvá vált a filozófiában [...] (Hegel 1979. 23, a fordítást módosítottam, saját kiemelésem.)

¹² A Hegel-szövegeket Szemere Samu fordításának alapján, de némileg módosított formában idézem.

Hegel számára, aki, mint láthattuk, a racionalitás szempontjából tekintett a világra és gondolkodásra egyaránt, nem volt kérdés, hogy a természet megértésének és a tudományos ismereteknek egyaránt feltétele a világ érzékelhető felszíne alatt rejlő immanens racionalitás. Ezt magától értetődőnek tekintette.

Amit *nem* tekintett magától értetődőnek, az az emberi társadalom (állam, jogrendszer) és a történelem racionalitása. A társadalom és történelem ugyanis, szemben a természettel, nem a „változhatatlan törvények” terepe, hanem az állandó és teljesen esetlegesnek tűnő, rendszertelen változásé. Ezért szorul *bizonyításra*, hogy „a világtörténet (is) az ész képe és tette” (Hegel 1979. 22).

Azt kellene tehát megértenünk, hogy mi teszi azzá, ha – nyilvánvalóan – nem a benne fellelhető törvényszerűségek. Ha ezt nem találjuk, akkor Hegel kísérlete arra, hogy az emberi történelmet az „ész tetteként” értelmezze, nem más, mint szekularizált teológia, ami reménytelenül igyekszik a gondviselés nyomait felfedezni az emberi faj teljesen esetleges és legkevésbé sem az ész által vezérelt történetében.

Bizonyos vagyok benne, hogy pályafutása egy jelentős részében Kelemen János is erre kereste a választ. Ebben talán segítette őt a marxi filozófia iránti érdeklődése is, hiszen a marxi történelemszemlélet minden bizonnyal teleologikus, egy a történelem egészét a végcél felől szemlélő és megérteni igyekvő elmélet. Én azonban befejezésül Hegel filozófiájára visszautalva szeretnék választ keresni erre a kérdésre, még ha válaszom éppen nem a hegeli lesz is.

Kelemen-től tanultam meg annak a hegeli gondolatnak a jelentőségét, amit később kedvenc neohegeliánus (vagy tágabb értelemben neoidealista) szerzői elevenítenek fel, és ami szerint a történelem szükségképpen a szellem (*Geist* vagy *Mind*) története. Bármilyen, ami nem érthető meg úgy, mint az emberi elme tevékenységének terméke, definíció szerint nem tartozhat a történelemhez.¹³

Csak hogy érzésem szerint, és Hegel elképzelésével szemben, az emberi elme tevékenységi formái nem alkotnak egységes egészet vagy rendszert. Egyfelől vannak ennek a tevékenységnek olyan termékei, amelyekben világosan megnyilvánul a racionalitás; sőt, a szellem bizonyos tevékenységi formáinak racionalitása sokszor éppen ezek történetében ragadható meg a legjobban. Ilyen tevékenység mindenekelőtt maga a filozófia, de ilyen bizonyos mértékig a tudomány is. A hegeli hagyomány fontos tanulsága, hogy a tudomány története – legyen az természet- vagy szellemtudomány – sok egyéb mellett lényegileg az emberi racionalitás kibontakozásaként és manifesztációjaként értelmezhető.

Másfelől azonban ez nem áll a szellem minden termékére, beleértve a politikai társadalom és a kultúra számos területének történetét. Itt, bármit igyekezzon is jogfilozófiájában vagy történetfilozófiájában igazolni Hegel, az irracionalitásnak legalább akkora szerepe van, mint az észszerűségnek.

¹³ Ennek a gondolatnak talán legmarkánsabb késői megfogalmazója Collingwood 1939. 110–119.

Ámde csak olyan lény lehet képes az irracionális viselkedésre, amely rendelkezik a racionalitás képességével is. Éppen ezért a történelem és társadalomtudományok célja sokszor éppen annak megértése, hogy miként hozhat létre az emberi tevékenység olyasvalamit, ami önnön racionalitásának nyilvánvaló tagadása. Talán éppen ez az ész igazi csele, nem pedig az, ahogyan a saját céljait követő sokaság megvalósítja akár az isteni gondviselés, akár a biológiai értelemben vett emberi faj lényeginek gondolt céljait; tehát nem az, amit Kant, Hegel vagy Marx gondolt az emberi történelemről; és amiben sokan, talán Kelemen Jánost is beleértve, valaha reménykedtünk.

IRODALOM

- Anscombe, Gertrude Margaret Elisabeth 2000. *Intention*. 2. kiadás. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Armstrong, David 1968. *The Material Mind*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Collingwood, Robin G. 1939. *An Autobiography*. Oxford, Clarendon Press.
- Collingwood, Robin G. 1987. *A történelem eszméje*. Ford. Orthmayr Imre. Budapest, Gondolat.
- Harman, Gilbert 1997. Practical reasoning. *The Review of Metaphysics*. 29/3. 431–463.
- Hegel, Georg Wilhelm Fridrich 1979. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Hume, David 1748/1973 *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Magyar Helikon.
- Huoranszki Ferenc 2011. Gyakorlati racionalitás és akaratgyengesség. *Magyar Filozófiai Szemle*. 55/1. 34–55.
- Huoranszki Ferenc 2023. Intentional Actions and Final Causes. *Hungarian Philosophical Review*. 67/2. 152–178.
- Huoranszki Ferenc 2024a. Lehetőségek és lehetséges világok. *Magyar Filozófiai Szemle*. 68/2. 7–34. <https://doi.org/10.70510/mfsz.18669>
- Huoranszki Ferenc 2024b. Kant a természet fogalmáról, avagy egy kritika kritikája. *Magyar Filozófiai Szemle*. 68/3. 68–102. <https://doi.org/10.70510/mfsz.19746>
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Kelemen János 1969. *Mi a strukturalizmus?* Budapest, Kossuth.
- Kelemen János 1977. *A nyelvfilozófia kérdései – Descartes-tól Rousseau-ig*. Budapest, Kossuth.
- Kelemen János 1984. *A „nemes hölgy” és a „szolgálóleány”*. Budapest, Gondolat.
- Kelemen János 1986. Nyelv, tudat, intencionalitás. John Searle az intencionalitásról. *Filozófiai Figyelő*. 8/3–4. 191–203.
- Kelemen János 2000. *Az ész képe és tette. A történeti megismerés idealista elméletei*. Budapest, Atlantisz.
- Moran, Richard 2012. *Authority and Estrangement: An essay on self-knowledge*. Princeton, Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt7sgs5>
- Ryle, Gilbert 1949/1974. *A szellem fogalma*. Ford. Altrichter Ferenc. Budapest, Gondolat.
- Searle, John R. 1983. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173452>
- Thompson, Michael 2008. *Life and action*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Vico, Giambattista 1979. *Az új tudomány*. Ford. Dienes Gedeon és Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Velleman, J. David 1989. *Practical Reflection*. Princeton, Princeton University Press.

- von Wright, Georg Heinrich 1981. Az úgynevezett gyakorlati következtetésről. Ford. Lónyai Mária. In Lónyai Mária (szerk.) *Tények és értékek. A modern angolszász etika irodalmából*. Budapest, Gondolat. 505–536.
- von Wright, Georg Heinrich 1971/1987. Magyarázat és megértés. Ford. Csontos László. In Bertalan László (szerk.) *Magyarázat, megértés és előrejelzés*. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont. 43–210.
- Wilson, George M. 2000. Proximal Practical Foresight. *Philosophical Studies*. 99/1. 3–19. <https://doi.org/10.1023/A:1018749523489>