

1. Jelenség és valóság

Van-e a világon olyan biztos tudás, amelyben nem lehet ésszerűen kételkedni? A kérdés első hallásra talán nem is tűnik nehéznek, pedig valójában aligha lehetne nehezebbet kérdezni. Amikor beláttuk, hány s miféle akadály gördül az egyértelmű és magabiztos válasz után kutató elme útjába, akkor már jó úton leszünk ahhoz, hogy saját elménk majdan filozofikussá csiszolódjék. A filozófia ugyanis olyan szellemi tevékenység, mely pontosan arra irányul, hogy ilyen végső kérdésekre választ adjunk, még hozzá nem meggondolatlan és dogmatikus módon, ahogy a mindennapi életben, sőt még a tudományokban is szokásunk, hanem kritikai alapon: miután átvizsgáltunk mindent, ami ezeket a kérdéseket bonyolulttá teszi, és ráeszméltunk arra a rengeteg határozatlanságra és zavarosságra, ami közönséges gondolatainkat jellemzi.

A mindennapi életben biztosnak tartunk sok mindent, amiről gondosabb vizsgálat után kiderül: annyira telve van nyilvánvaló ellentmondásokkal, hogy csak nehéz gondolatmunka árán ismerhetjük fel, mi is az, amit igazában hiszünk. A bizonyosság keresésében természetes, hogy tényleges tapasztalatainkból induljunk ki, és kétségtelen, hogy a tudást bizonyos értelemben belőlük kell levezetni. Gondot okoz azonban, hogy minden állítás, amely meg akarja mondani, mi is az, amit közvetlen tapasztalataink tudatnak velünk, nagy valószínűséggel téves. Úgy tűnik nekem, hogy jelen pillanatban éppen egy széken ülök egy bizonyos alakú asztal

mellett, amelyen kézírásos vagy nyomtatott papírlapokat látok. Fejemet félrefordítva az ablakon túl épületek, felhők és a Nap tűnnek szemembe. Úgy hiszem, hogy a Nap körülbelül 93 millió mérföldre van a Földtől; hogy egy forró gömb, amely sokszorosan nagyobb a Földnél; hogy a Föld forgása szerint minden reggel felkel, és még végtelen ideig ezt fogja a jövőben is tenni. Hiszem továbbá, hogy a bárki más normális ember belép a szobámba, ugyanazokat az asztalokat, székeket, könyveket és papírokat fogja látni, mint jómagam, és hogy az asztal, amelyet látok, ugyanaz, mint az az asztal, amelyet érzek, ha karommal hozzáérek. Minden olyan evidensnek tetszik, hogy teljesen fölöslegesnek tűnik megfogalmazni, ha csak nem válaszul egy olyan embernek, aki kételkedik abban, hogy bármit is tudok. Ennek ellenére az elmondottak minden részletét ésszerűen kétségbe lehet vonni, és minden pontját alaposan meg kell vitatni, mielőtt biztosak lehetnénk abban, hogy megállapításaink olyan formában történtek, amely kezeskedik teljes igazságukról.

Hogy feltárhassuk a nehézségeket, irányítsuk figyelmünket az asztalra. Szemre barna és fényes, tapintásra sima, hideg és kemény; ha ráütök, fás hangot ad. Bárki más, aki látja, érzi és hallja az asztalt, egyet fog érteni ezzel a leírással, úgyhogy látszólag semmi nehézség nem támad; ám mielőbb pontosabbak akarunk lenni, kezdődnek a gondok. Bár azt hiszem, hogy az asztal „valóban” egyazon színű egész felületén, azok a részek, amelyek a világosságot visszaverik, sokkal fényesebbnek tűnnek, mint más részek, megint más részek pedig a visszavert fény miatt fehérnek látszanak. Tudom, hogy ha megmozdulok, mások lesznek majd a fényt visszaverő részek, úgyhogy a színek látható

Az XFI-101-es kurzushoz nem kapcsolódó felhasználást, harmadik személy részére történő átadást az Szjt (1999. évi LXXVI. Tv.) kifejezetten tiltja

eloszlása az asztalon megváltozik. Ebből következően ha többen ugyanabban a pillanatban néznek az asztalra, nem lesz két ember, aki pontosan ugyanazt a színeloszlást látná, mert kettő nem láthatja pontosan ugyanabból a látószögéből, és minden nézőpontváltozás bizonyos változást hoz magával a fény visszaverődésében.

Gyakorlati céljaink többsége szempontjából ezek a különbségek elhanyagolhatók, a festő számára azonban döntő fontosságúak. A festőnek le kell vetkőznie azt a szokást, amely arra készlet, hogy a dolgokat olyan színűnek gondoljuk, mint az, amelyet a közönséges józan ész „valódi” színüknek mond. Hozzá kell szoknia, hogy a dolgokat úgy lássa, ahogyan megjelennek. Ezzel pedig előtünk is áll már csíraformájában ama megkülönböztetések egyike, amelyek oly sok gond forrásai a filozófiában: jelenség és valóság, a dolgok látszólagos és valódi mivolta közötti megkülönböztetés. A művész azt óhajtja tudni, minek látszanak a dolgok; a gyakorlat embere és a filozófus azt, hogy tényleg micsodák; a filozófusnak ez a tudásvágya azonban erősebb a cselekvő emberénél, és a kérdés megválaszolása előtt tornyosuló nehézségek tudatában gyötrelmesebb is.

Térjünk vissza az asztalhoz. Az eddigiekből nyilvánvaló, hogy nincs egy olyan szín, amely elsősorban az *asztal színének* vagy akár csak az asztal egyik része színének látszanék; az asztal különböző nézőpontokból különböző színűnek látszik, és nincs ok arra, hogy e színek közül egyeseket valóságosabbnak tartssunk, mint a többi. Tudjuk azt is, hogy ugyanaz a szín egyazon nézőpontból is különbözőnek látszik mesterséges megvilágításban, egy színvak számára vagy kék szemüvegen keresztül, sötétségben pedig egyáltalán nem is lesznek

színek, holott a tapintás és a hallás számára az asztal változatlan. A szín tehát olyan valami, ami nem tartozik hozzá az asztalhoz, hanem függ egyrészt magától az asztaltól, másrészt a nézőtől, s nem kevésbé attól is, ahogyan éppen a fény az asztalra vetül. Ha a mindennapi életben az *asztal színéről* beszélünk, ezen egyszerűen azt a színt értjük, amely a normális néző számára a szokásos fényviszonyok mellett valamely szokványos nézőpontból megjelenik. Csakhogy a más feltételek között fellépő egyéb színeknek éppen annyi joguk van ahhoz, hogy valóságosnak tekintsük őket; s hogy a részrehajlást elkerüljük, kénytelenek vagyunk tagadni, hogy az asztalnak önmagában meghatározott színe van.

Ugyanez a *felület szerkezetére* is érvényes. Az erezet szabad szemmel is kivehető, de az asztal egyébként simának tűnik. Ha mikroszkópon át néznénk, egyenetlenségeket, hegyeket és völgyeket s mindenféle más, puszta szemmel kivehetetlen különbséget látnánk. Melyik itt a „valódi” asztal? Természetesen hajlunk arra, hogy azt, amit a mikroszkópon keresztül látunk, valóságosabbnak tartunk, de ez is csak addig van így, amíg nem alkalmazunk még erősebb mikroszkópot. Ha nem hagyatkozhatunk arra, amit puszta szemmel látunk, miért bízánk meg abban, amit a mikroszkóp tár elénk? Úgyhogy az érzékeinkbe vetett bizalom, amelyből kiindultunk, újfent cserbenhagy bennünket.

Nem állunk jobban az asztal *alakjával* sem. Mindnyájunk szokása úgy ítélni, mintha a dolgok „valóságos” alakjáról volna szó, s annyira bele sem gondolunk abba, amit csinálunk, hogy végül azt hisszük: tényleg a valóságos alakokat látjuk. De valójában – ahogyan mindnyájan rájövünk, amint

az 1999. évi LXXVI. Tv. (A szerzői jogról) 35. § (5) bekezdés rendelkezése alapján rajzolni próbálunk – valamely adott dolog minden egyes, különböző nézőpontból különböző alakúnak néz ki. Ha asztalunk „valóban” derékszögű, majdnem minden nézőpontból úgy fog tűnni, mintha két hegyes- és két tompaszöge volna. Ha a szemben lévő oldalak párhuzamosak, úgy látszik, mintha egy, a szemlélőtől távol fekvő pont felé konvergálnának; ha egyforma hosszúak, úgy látszik, mintha a közelebb fekvő oldal hosszabb volna. Mindezeket a dolgokat rendszerint nem vesszük észre, amikor az asztalra nézünk, mert a tapasztalat megtanított rá, hogy a megjelenő alakból megszerkesszük a „valóságos” alakot, és a „valóságos” alak az, amely minket mint gyakorlati embereket érdekel. De a „valóságos” alak nem az, amit látunk, hanem olyasvalami, amire következtetünk abból, amit látunk. S amit látunk, annak alakja folyton változik aszerint, ahogyan a szobában mozgunk; az érzékek minden jel szerint itt sem nyújtják magát az asztalra vonatkozó igazságot, hanem csak az asztal jelenségére vonatkozó.

Hasonló nehézségek ütik föl fejüket, ha a *tapintásérzéket* vizsgáljuk. Igaz, hogy az asztal mindig keménységérzetet kelt bennünk, és érezzük, hogy nyomással szemben ellenáll. De a nyert érzet függ attól, hogy milyen erős nyomást gyakorlunk az asztalra, és attól is, hogy mely testrészünkkel nyomjuk; ilyképpen a más-más testrészek vagy a különböző nyomóerő szerinti változó érzetokről nem tehetők föl, hogy *közvetlenül* az asztal valamely meghatározott tulajdonságáról értesítenek, hanem legfeljebb annyi, hogy *jelei* valamely tulajdonságnak, amely talán *okozza* az összes érzetet, de egyikükben sincs jelenlévőként adva. Még nyilvánvalóbban áll ugyanez a hangokra, amelyeket az asztalból kopogtatással előcsalogathatunk.

Ekképpen világossá válik, hogy a valóságos asztal, ha van ilyen, nem ugyanaz, mint az az asztal, amelyet látás, hallás vagy tapintás útján közvetlenül tapasztalunk. Ezért ha valóságos asztal létezik, az nem olyasmi, amit közvetlenül ismerünk meg, hanem csak úgy gondolható el, mint amire következtetünk abból, amit közvetlenül ismerünk meg. Ennek folytán egyszerre két rendkívül nehéz kérdés áll elő. Először: Létezik-e egyáltalán valóságos asztal? Másodsor: Ha igen, miféle tárgy lehet az?

E kérdések vizsgálatában segítségünkre lesz, ha rendelkezésünkre áll néhány határozott és világos értelmű, egyszerű kifejezés. Adjuk az „érzéki adat” nevet azoknak a dolgoknak, amelyeket az érzetben közvetlenül megismerünk: ilyen dolgok a színek, a hangok, az ízek, a keménységek, az érdességek és így tovább. Az „érzet” nevet fogjuk adni annak a tapasztalatnak, amelyben ezek a dolgok közvetlenül tudatosulnak bennünk. Így valahányszor egy színt látunk, érzetünk van a színről, de maga a szín érzéki adat, nem érzet. A szín az, amiről közvetlenül tudomást szerzünk, maga ez a tudatállapot pedig az érzet. Világos, hogy ha bármit is meg akarunk tudni az asztalról, ez a tudásunk csak az asztallal asszociált érzéki adatok – például barna szín, téglalaak, simaság stb. – által jöhet létre. Azt azonban a már megadott okoknál fogva nem mondhatjuk, hogy az asztal nem más, mint az érzéki adatok, sőt azt sem, hogy az érzéki adatok az asztalnak közvetlen tulajdonságai. Így hát felmerül a probléma: mi is az érzéki adatok viszonya a valóságos asztalhoz? – Feltéve, hogy ilyen dolog van.

A valóságos asztalt, amennyiben létezik, „fizikai tárgynak” fogjuk nevezni. Vizsgálunk kell tehát az érzéki adatok viszonyát a fizikai tárgyakhoz. A fizikai tárgyak összességét „anyagnak” hívják. Ily

Az XFI-101-es kurzushoz nem kapcsolódó felhasználást, harmadik személy részére történő átadást az Szjt (1999. évi LXXVI. Tv.) kifejezetten tiltja

az 1999. évi LXXVI. Tv. (A szerzői jogról) 35. § (5) bekezdés rendelkezése alapján módon két kérdésünket a következőképpen tehetjük föl újra: 1. Létezik-e egyáltalán olyasvalami, hogy „anyag”? 2. Ha igen, milyen természetű?

Berkeley püspök (1685–1753) volt az első filozófus, aki figyelemre méltó elneveléssel sorakoztatta föl azokat az érveket, amelyek amellet szólnak, hogy érzékeink közvetlen tárgyait nem tekinthetjük tőlünk függetlenül létezőknek. *Három párbeszéd Hylas és Philonus között* című műve azt kívánja bizonyítani, hogy „anyag” egyáltalán nem létezik, és hogy a világ nem áll egyébből, mint elmékből és azok ideáiból. Hylas eddig hitt az anyagban, de nem képes helytállni Philonusszal szemben, aki könnyörtelenül ellentmondások sorára kényszeríti őt, saját, az anyagot tagadó álláspontját pedig olyan furfangosan adja elő, hogy végül már olybá tűnik, mintha a közönséges józan ész alapján nem is lehetne mást gondolni. Érvei nagyon eltérő értékűek: némelyikük fontos és megalapozott, mások zavarosak vagy pusztán szójátékok. Maradandó érdeme azonban Berkeleynek, hogy megmutatta: az anyag létezése tagadható anélkül, hogy képtelenséget állítanánk, és ha vannak dolgok, amelyek tőlünk függetlenül léteznek, azok nem lehetnek érteink közvetlen tárgyai.

Amikor az anyag létezésére kérdezzük, tulajdonképpen két kérdéssel van dolgunk, és fontos, hogy ezeket világosan szétválasztva tartsuk. „Anyagon” közönségesen valami, a „tudattal” ellentéteset értünk, ami teret tölt be és teljességgel képtelen bármiféle gondolkodásra vagy tudatoságra. Berkeley főleg ebben az értelemben tagadja az anyagot; vagyis nem vitatja, hogy az érzéki adatok, melyeket közönségesen az asztal létezése jeleinek veszünk, valódi jelei valami tőlünk függetlenül meglévő létezésének, de tagadja, hogy ez a valami

nem szellemi természetű, hogy sem nem elme, sem nem valamely elmében fellépő idea. Berkeley megengedi, hogy léteznie kell valaminek, ami tovább is létezik, ha kimegyünk a szobából, vagy behunyjuk a szemünket, és hogy az, amit az asztal látásának nevezünk, valóban jó ok arra, hogy higgyünk valamiben, ami akkor is fennmarad, amikor mi nem látjuk. Azt hiszi azonban, hogy ez a valami nem lehet gyökeresen elütő természetű attól, amit látunk, és nem is lehet független a látástól, bár függetlennek kell lennie a *mi* látásunktól. Ily módon oda jut, hogy a „valóságos” asztalt Isten elméjében lévő ideának tekinti. Egy ilyen ideának megvan a kívánt állandósága és tőlünk való függetlensége anélkül, hogy – ami egyébként az anyag volna – valami teljességgel megismerhetetlen dolog lenne oly értelemben, hogy csak következtethetünk rá, de sohasem lehetünk közvetlenül tudatában.

Berkeley óta más filozófusok is vallották, hogy az asztal létezése, ha nem is függ attól, hogy én látom-e, függ attól, hogy látja-e (vagy más módon érzetben megragadja-e) *valamely* elme – nem szükségképpen Isten elméje, hanem gyakrabban a világegyetem valamiféle kollektív elméje. Ezt főleg azért tartották így, mert Berkeleyhez hasonlóan ők is úgy hitték, hogy az elmén, illetve annak gondolatain és érzésein kívül nem létezhet semmi valóságos – vagy legalábbis semmi sem ismerhető valóságosként. Az érvelés, amelyre nézetüket alapozzák, nagyjában-egészében a következőképpen foglalható össze: „Bármí, ami gondolható, idea annak a személynek az elméjében, aki elgondolja; ennél fogva semmi más nem gondolható, csak elmékben lévő ideák; ezért minden más elgondolhatatlan, ami pedig elgondolhatatlan, az nem létezhet.”

Az XFI-101-es kurzushoz nem kapcsolódó felhasználást, harmadik személy részére történő átadást az Szjt (1999. évi LXXVI. Tv.) kifejezetten tiltja

Nézetem szerint az ilyen érvelés hibás; akik élnek vele, természetesen nem ilyen kurta és csiszolatlan formában használják. Am akár érvényes, akár nem, ez az érvelés ilyen vagy olyan formában nagyon elterjedt, és nagyon sok, sőt talán a legtöbb filozófus állította, hogy nincs semmi valóságos az elméken és ideáikon kívül. Az ilyen filozófusokat „idealistáknak” hívják. Ha az anyagot meg kell magyarázniuk, vagy azt mondják, amit Berkeley, hogy az anyag valójában nem más, mint ideák összessége, vagy azt mondják, amit Leibniz (1646–1716), hogy az, ami mint anyag jelenik meg, a valóságban többé-kevésbé kezdetleges elmék összessége.

Am ezek a filozófusok, ha tagadják is az anyagot mint az elme ellentétét, más értelemben mégis elismerik azt. Bizonyára emlékszünk még, hogy két kérdést tettünk föl: (1) Létezik-e egyáltalán valóságos asztal? (2) Ha igen, miféle tárgy lehet az? Nos, Berkeley és Leibniz egyaránt elismeri, hogy létezik asztal mint valóságos tárgy, de Berkeley azt mondja róla, hogy bizonyos, Isten elméjében lévő ideákkal egyenlő, Leibniz pedig azt, hogy elmék egyfajta társulása. Ilyképpen első kérdésünkre mind a ketten igenlő értelemben felelnek, és a közönséges halandók nézeteitől csak a második kérdésre adott válaszukkal térnek el. Általában, úgy látszik, szinte minden filozófus egyetért abban, hogy létezik valóságos asztal: majdnem mind elismeri, hogy bármennyire függenek is tőlünk érzéki adataink – szín, alak, simaság stb. –, fellépésük jele valaminek, ami tőlünk függetlenül létezik, valaminek, ami talán teljességgel különbözik érzéki adatainktól, és amit mégis úgy kell tekinteni, mint ami ezen érzéki adatokat okozza, valahányszor megfelelő viszonyban állunk a valóságos asztallal.

Nyilvánvaló, hogy az a pont, amelyre nézve a filozófusok egyetértenek – az a nézet, hogy létezik valóságos asztal, bármely természetű legyen is –, elsőrendű fontosságú, és érdemes megvizsgálni, milyen érvek szólnak e nézet elfogadása mellett, mielőtt továbbsmennénk a valóságos asztal természetét firtató második kérdésre. Ezért a következő fejezet azokat az okokat tárgyalja, amelyek alapján feltesszük, hogy egyáltalán van valóságos asztal. Mielőtt továbbsmennénk, érdemes lesz röviden számot vetnünk azzal, mi is az, amit ez idáig sikerült kiderítenünk. Eddig úgy tűnt, hogy ha veszünk egy közönséges tárgyat abból a fajtából, amelyet feltevésünk szerint az érzékek által megismerünk, akkor az, amit az érzékek közvetlenül elébünk tárnak, nem a tárgyról mint tőlünk függetlenül létezőről szóló igazság, hanem kizárólag bizonyos érzéki adatokra vonatkozó igazság, amelyek – amennyire meg tudjuk ítélni – a köztünk és a tárgyak között fennálló viszonyoktól függenek. Ily módon amit közvetlenül látunk és érzünk, csak „jelenség”, melyet valamely mögötte rejlő „valóság” jelének hiszünk. Ám ha a valóság nem az, ami megjelenik, megtudhatjuk-e, hogy van-e egyáltalán valóság? Ha pedig van, vajon módunkban áll-e kideríteni, miféle?

Az ilyen kérdések igencsak zavarba ejtőek, és nem könnyű megérteni, hogy még a legszokatlanabb feltevések is lehetnek tévesek. Azt kell látunk, hogy megszokott asztalunk, mely eddig csak a legegyszerűbb gondolatokat ébresztette bennünk, átalakul problémává, mely meglepő lehetőségek egész sorát tárja elénk. Tudni csak egyet tudunk róla: hogy nem az, aminek látszik. Ezt a szerény eredményt leszámítva korlátlan szabadsággal rendelkezünk a különböző hipotézisek

közötti választásban. Leibniz azt mondja asztalunkról, hogy lelkek társulása, Berkeley azt, hogy idea Isten elméjében; a józan tudomány pedig valami nem kevésbé csodálatosat: hogy miriádnyi, heves mozgásban lévő elektromos töltés összessége.

E meglepő lehetőségek teljes sorában ott találjuk a kételkedés sugallatát is, mely szerint talán egyáltalán nincs is asztal. A filozófia, ha nem is tud megfelelni annyi kérdésre, mint óhajtanánk, legalább arra képes, hogy kérdéseket tegyen föl, amelyek növelik a világ érdekességét és megmutatják, hogy a mindennapi élet legközönségesebb dolgainak felszíne alatt is csodálatos és különös dolgok rejlenek.

2. Az anyag létezése

Ebben a fejezetben azt kell kérdeznünk magunktól, vajon létezik-e bármilyen értelemben az a valami, amit anyagnak nevezünk. Van-e asztal, amelynek meghatározott saját természete van, és amely továbbra is fennáll, ha nem nézek rá; vagy pedig az asztal kizárólag képzeletem terméke, álomasztal egy hosszan tartó álomban? Ez a kérdés a lehető legnagyobb fontosságú. Ugyanis ha nem lehetünk bizonyosak a tárgyak független létezésében, nem lehetünk biztosak más emberek testének független létezésében sem. Ha pedig ez nem bizonyos, akkor még ennél is kevesebb okunk lesz hinni abban, hogy másoknak is van tudatuk: hiszen azon kívül, amit mások testének megfigyeléséből leszűrünk, nincs más okunk hinni, hogy másoknak is van tudatuk. Ezért ha nem lehetünk biztosak a tárgyak független létezésében, egyedül maradunk a pusztaságban – s lehet, hogy az egész külvilág nem egyéb, mint álom, és egyedül mi létezők. Ez a lehetőség cseppet sem kellemes, de – bár hamissága szigorúan véve nem bizonyítható – a legcsekélyebb okunk sincs azt hinni, hogy igaz. A jelen fejezetben meg fogjuk látni, miért.

Mielőtt a kétségeknek ebben a rengetegében útra kelnénk, próbáljunk találni egy viszonylag biztos pontot, ahonnan kiindulhatunk. Bár kételkedünk az asztal fizikai létezésében, nem kételkedünk azoknak az érzéki adatoknak a létezésében, amelyek arra a gondolatra vezetnek, hogy létezik egy asztal; nem kételkedünk abban, hogy mialatt

odanezünk, egy bizonyos szín és alak jelenik meg nekünk, és mialatt tapintunk, bizonyos keménységérzetet tapasztalunk. Mindezt, vagyis a pszichológiai elemet nem vonjuk kétségbe. Mert ha bármi más kétséges is, közvetlen tapasztalataink közül legalábbis egynéhány feltétlenül bizonyosnak tekinthető.

Descartes (1596–1650), a modern filozófia megalapozója, kigondolt egy módszert, melyet még ma is haszonnal alkalmazhatunk – a rendszeres kételkedés módszerét. Abból indult ki, hogy nem hisz semmiben, aminek igazságát nem látja be kellő világossággal és határozottsággal. Bármi legyen is, ami kételkedésre bírja, kételkedik, amíg nem lát okot arra, hogy ne kételkedjen. E módszer alkalmazásával fokozatosan arról győződött meg, hogy az egyedüli létezés, amelyben *egészen* bizonyos lehet, saját létezése. Egy csalárd szellemi lényt képzelt el, aki mintegy szüntelen fantazmagóriában tartva őt valótlan dolgokat tár érzékei elé. Bár egy ilyen szellem létezése meglehetősen valószínűtlen, mégsem kizárt, ezért az érzékek által felfogott dolgokra vonatkozóan kételkedés is lehetséges.

Saját létezését illetően azonban nem lehetséges kételkedés, mert ha ő maga nem létezne, semmiféle szellem sem csaphatná őt be. Ha kételkedik, léteznie kell; ha bármiféle tapasztalatai vannak, szintűgy. Ily módon saját létezése feltétlen bizonyossággal állt előtte. „Gondolkodom, tehát vagyok” (*Cogito ergo sum*) – mondta Descartes, és e bizonyosság alapján nekilátott újra felépíteni a tudás egész épületét, melyet korábban a kételkedés romba döntött. Azzal, hogy a kételkedés módszerét feltalálta, és megmutatta, hogy a szubjektív dolgok a legbizonyosabbak, Descartes nagy szolgálatot tett a filozófiának, olyat, amely mindmáig hasznára

válík mindenkinek, aki csak e tárgyat tanulmányozza.

Descartes érvelésének használatakor azonban nem árt egy kis óvatosság. Az „*Én* gondolkodom, tehát *én* vagyok” többet mond annál, ami szigorúan véve bizonyos. Úgy tűnhet, mintha teljesen biztosak volnánk abban, hogy ma ugyanazon személy vagyunk, mint tegnap, és ez bizonyos értelemben kétségkívül igaz is. Ám a valóságos Én éppoly nehezen hozzáférhető, mint a valóságos asztal, és úgy tűnik, nem rendelkezik azzal a feltétlen, meggyőző bizonyossággal, amely az egyes tapasztalatokkal együtt jár. Amikor az asztalomra nézek és egy bizonyos barna színt látok, ami egyből teljességgel bizonyos, csupán annyi, hogy a „barna szín éppen látva van”, nem pedig az, hogy „*Én* egy barna színt látok”. A szerényebbik állítás természetesen magában foglal valamit (vagy valakit), ami (vagy aki) a barna színt látja; de nem foglalja magában azt a többé-kevésbé állandó személyt, akit „*Énnek*” nevezünk. A közvetlen bizonyosság alapján nem zárható ki, hogy az a valami, ami a barna színt látja, csupán pillanatnyi jelenség, és nem azonos azzal a valamivel, amely a következő pillanatban valami mást tapasztal.

Eredendő bizonyossága tehát egyes gondolatainknak és egyes érzéseinknek van, és ez nem csak a normális észlelésekre érvényes, hanem ugyanannyira az álmokra és a hallucinációkra is: amikor álmodunk vagy kísértetet látunk, kétségkívül vannak olyan érzeteink, amelyeket átélmi vélünk, de különböző okoknál fogva úgy tartjuk, hogy ezeknek az érzeteknek nem felelnek meg fizikai tárgyak. Ily módon a saját tapasztalatainkra vonatkozó tudásunk bizonyosságát semmilyen módon nem szükséges korlátoznunk, hogy a kivételes ese-

teknek helyet szorítsunk. Itt lenne tehát, ha minden igaz, az a szilárd pont, amely a tudás megszerzésére irányuló törekvésünk alapzatául szolgálhat.

A probléma, amelyet vizsgálunk kell, a következő: feltéve, hogy bizonyosak vagyunk saját érzéki adatainkban, van-e bárminemű okunk arra, hogy ezeket valami további dolog létezésére utaló jeleknek tekintsük, amely dolgot a fizikai tárgynak nevezzük? Ha felsoroltuk mindazokat az érzéki adatokat, amelyeket – természetes beállítottságunkban – az asztalhoz kapcsolódónak tekintünk, vajon elmondtunk-e mindent, amit az asztalról mondani kell, vagy léteznék még valami más is – valami, ami nem érzéki adat, valami, ami megmarad, ha kimegyünk a szobából? A józan ész habozás nélkül feleli, hogy van ilyen. Az, amit meg lehet venni és el lehet adni, amin terítő van és így tovább, nem lehet *csak* érzéki adatok gyűjteménye. Ha a terítő teljesen elfedi az asztalt, nem kapunk érzéki adatokat róla; ezért, ha az asztal csupán érzéki adatokból állna, megszűnne létezni, a terítő az üres térben lógna, s csak valami csoda folytán maradna meg ugyanazon a helyen, ahol azelőtt az asztal volt. Mindez teljes képtelenségnek tetszik; annak azonban, aki filozofálásra adja a fejét, meg kell tanulnia, hogy ne riadjon vissza holmi képtelenségektől.

Annak az érzésnek, hogy az érzéki adatokon túl biztosítani kell a fizikai tárgyat, több oka is lehet, ám az egyik legalapvetőbb az az igényünk, hogy legyen egy tárgy, amely különböző emberek számára is *egy és ugyanaz*. Egy terített asztalt körülülő tízfős társaságról különösnek tetszene azt állítani, hogy tagjai nem ugyanazt a terítőt, ugyanazokat a késeket, villákat, kanalakat és poharakat látják. Az érzéki adatok minden egyes személy magántulajdonai; ami az egyik látása számára köz-

vetlenül jelen van, az nincs közvetlenül jelen egy másik látása számára: valamennyien némileg különböző szempontból, s ezért némileg különböző módon is látják a tárgyakat. Ha tehát vannak nyilvános és úgyszólván „semleges” tárgyak, amelyeket egy bizonyos értelemben számos különböző ember ismerhet, kell lennie valaminek, ami a különböző embereknek megjelenő magántermészetű, egyedi érzéki adatokon kívül és azok felett áll. Milyen alapon hihetjük azonban, hogy vannak ilyen nyilvános, semleges tárgyak?

Az első válasz, amely természetesen adódik, úgy szól, hogy ha a különböző emberek az asztalt jelentéktelenül különbözőnek látják is, valamennyien mégis többé-kevésbé hasonló dolgokat látnak, ha az asztalra néznek, és a látásélményeikben fellépő variációk a perspektíva és a fényvisszaverődés törvényeit követik. Ily módon könnyen eljuthatunk egy állandó tárgyhoz, amely az emberek különböző érzéki adatainak alapja. Megvettem asztalomat szobám előbbi tulajdonosától; nem vehetem meg azonban érzéki adatait, amelyek megszűntek, amikor ő elköltözött. Megvehettem azonban, s meg is vettem azt a várakozást, hogy többé-kevésbé hasonló érzéki adatokat fogok tapasztalni. Vagyis az a tény, hogy különböző embereknek hasonló érzéki adatai vannak, továbbá az, hogy egy bizonyos személynek adott helyen, de különböző időpontokban hasonló érzéki adatai vannak: ez az, ami azt a hitet kelti bennünk, hogy az érzéki adatokon kívül és azok felett van egy maradandó, nyilvános tárgy, mely alapjául szolgál vagy oka a különböző emberek különböző időpontokban átélt érzéki adatainak.

Ezek a megfontolások azonban, amennyiben feltételezik, hogy más emberek is vannak kívülünk,

Az XFI-101-es kurzushoz nem kapcsolódó felhasználást, harmadik személy részére történő átadást az Szjt (1999. évi LXXVI. Tv.) kifejezetten tiltja

az 1999. évi LXXVI. Tv. (A szerzői jogról) 35. § (5) bekezdés rendelkezései alapján, megoldottnak veszik a kérdést, amelyre válaszolniuk kellene. Más emberek csak bizonyos érzéki adatok által jelennek meg nekem, látom őket, hallok a hangjukat, és ha nincs okom arra, hogy higgyek érzéki adataimtól független fizikai tárgyak létezésében, akkor arra sincs okom, hogy az álombeli létezésen túl higgyek más emberek létezésében. Amikor ki akarjuk mutatni, hogy létezniük kell saját érzéki adatainktól független tárgyaknak, nem hivatkozhatunk embertársaink tanúságára, hiszen ez a tanúság maga is érzéki adatokból áll, és csak akkor nyújtja nekünk más emberek tapasztalatait, ha saját érzéki adataink tőlünk függetlenül létező dolgok jelei. Tisztán a saját egyéni tapasztalatainkban kell tehát, ha lehetséges, olyan elemeket találnunk, amelyek legalábbis többnyire azt mutatják, hogy önmagunkon és egyéni tapasztalatainkon kívül más dolgok is vannak a világon.

El kell ismerni, hogy bizonyos értelemben sohasem tudjuk bizonyítani önmagunkon és tapasztalatainkon kívül más dolgok létezését. Semmiféle logikai lehetetlenség nem származik abból a feltevésből, hogy a világ önmagamból, gondolataimból, érzelmeimből és érzeteimből áll, és hogy minden más pusztán képzelődés. Álmaink egy egészen bonyolult világ jelenlétének élményét is nyújthatják, felébredve mégis úgy találjuk, csalódás volt az egész; vagyis úgy találjuk, hogy az álombeli érzéki adatok nem feleltek meg olyan fizikai tárgyaknak, amilyenekre érzéki adatainkból természetes módon következtetni szoktunk. (Igaz, hogy ha a fizikai világot feltételezzük, akkor találhatunk fizikai okokat az álombeli érzéki adatokhoz: például egy becsapódó ajtó azt okozhatja, hogy tengeri csatáról álmodunk. De ha ebben az esetben van is fizikai oka az érzéki adatoknak, nincsen fizikai

tárgy, amely *megfelelne* nekik abban az értelemben, amelyben egy jelen lévő tengeri csata megfelelne.) Nincs logikai lehetetlenség abban a feltevésben, hogy az egész élet olyan álom, amelyben az összes elénk kerülő tárgyat mi magunk teremtjük. Ám ha ez logikailag nem lehetetlen is, arra sincs semmiféle okunk, hogy igaznak tartsuk; és tulajdonképpen kevésbé egyszerű hipotézis, azaz segédeszköz, életünk tényeinek értelmezéséhez, mint a józan ész feltételezése, hogy valóban léteznek tőlünk független tárgyak, amelyeknek tevékenysége érzeteinket okozza.

Könnyen belátható, miként egyszerűsödik a képlet, ha feltesszük, hogy valóban vannak fizikai tárgyak. Ha a macska az egyik pillanatban a szoba egyik részében jelenik meg, a másikban a másik részében, természetes dolog feltenni, hogy az egyik helyről átment a másikra, s eközben közbeeső helyek bizonyos sorozatán haladt át. De ha a macska pusztán csak érzéki adatok összessége, akkor soha nem lehetett egyetlen olyan helyen sem, ahol nem láttam: ezért fel kell tételeznünk, hogy mindaddig, amíg nem láttam, egy pillanat erejéig sem létezett, hanem egy új helyen hirtelen létrejött. Ha a macska látásélményunktől függetlenül létezik, akkor saját tapasztalatunkból azt is megérthetjük, hogyan lesz két étkezés között éhes; de ha nem létezik, mialatt nem látom, furcsának tetszik, hogy az étvágy ugyanabban az ütemben növekedjék a nemlétezés ideje alatt, mint a létezés közben. És ha a macska csak érzéki adatokból áll, nem lehet *éhes*, mert csak a saját éhségem lehet érzéki adat számomra. A macskát megjelenítő érzéki adatok alakulása természetesnek tűnik, ha az éhség kifejeződéseként tekintjük, ám teljességgel megmagyarázhatatlanná válik, ha színfoltok pusztá mozgásai-

nak és változásainak fogjuk föl: ezek ugyanis ugyanúgy nem képesek éhségre, ahogy egy háromszög nem tud futballozni.

A macska esetében felmerült nehézség azonban elenyésző azokhoz képest, amelyek emberi lényekkel kapcsolatban vetődnek föl. Ha emberi lények beszélnek, vagyis ha bizonyos zörejeket hallunk, amelyeket ideákkal asszociálunk, és egyidejűleg bizonyos ajakmozgásokat és arc kifejezést látunk, nagyon nehéz feltenni, hogy amit hallunk, nem valamilyen gondolat kifejezése, ami mint tudjuk bizonyosan lenne, ha ugyanezeket a hangokat mi magunk bocsátanánk ki. Természetesen hasonló dolgok esnek meg álmunkban, ahol embereket tévesen létezőnek hiszünk. Az álmok azonban többé-kevésbé úgynevezett éber életünk behatása alatt állnak és tudományos elvek alapján valamelyest meg is magyarázhatók, amennyiben felteszük, hogy valóban létezik fizikai világ. Ezért mindenféle egyszerűségi elv arra ösztönöz, hogy fogadjuk el a természetes álláspontot, azt, hogy valóban vannak tőlünk és érzéki adatainktól különböző tárgyak, melyeknek létezése nem függ attól, hogy észleljük-e őket.

A független külvilágba vetett hitünk természetesen eredetileg nem előzetes okfejtésen alapul. Ezt a hitet ott találjuk készen önmagunkban, amint reflektálni kezdünk: olyasmi ez, amit joggal nevezhetünk *ösztönszerű* hitnek. Erre a hitre aligha kérdeztünk volna rá valaha is, ha nem volna az a helyzet, hogy az érzéki adatot – legalábbis a látás esetében – ösztönösen a független tárgynak hisszük, miközben az érvek meg arról győznek meg, hogy a tárgy nem lehet azonos az érzéki adattal. Ez a felfedezés azonban – amely egyébként az ízlelés, a szaglás és a hallás esetében egyáltalán nem

paradox, a tapintás esetében pedig csak enyhén az, érintetlenül hagyja azt az ösztönszerű hitünket, hogy *vannak* érzéki adatainknak megfelelő tárgyak. Mivel ez a hit semmi nehézséget nem támaszt, sőt saját tapasztalataink értelmezését inkább csak egyszerűsíti és rendszeressé teszi, nem látunk komoly okot arra, hogy elvessük. Ennél fogva elismerhetjük – ha az álmok miatt némi kétely marad is –, hogy a külvilág valóban fennáll és létezésében nem függ tisztán csak attól, hogy folytonosan észleljük-e.

Az érvelés, amely ehhez a következtetéshez vezetett, kétségtől nem olyan szigorú, mint óhajtánánk, ugyanakkor jellemző számos filozófiai érvelésre. Ezért érdemes röviden foglalkoznunk általános vonásaival és érvényességével. Azt találjuk, hogy minden tudásnak az ösztönszerű meggyőződések alapzatán kell felépülnie, és ha ezeket elvetjük, semmi sem marad. Ösztönszerű meggyőződéseink között azonban némelyek erősebbek, mint mások, sokuk pedig a szokás és az asszociáció révén más meggyőződésekkel keveredett össze, amelyek nem igazán ösztönszerűek s tévesen tekintetnek igazi ösztönszerű meggyőződések részének.

A filozófia feladata megmutatni ösztönszerű meggyőződéseink hierarchiáját, azokkal kezdve, amelyeket a legerősebben vallunk, s mindegyiküket oly elkülönítetten és lényegtelen járulékoktól oly mentesen tekinteni, amennyire csak lehetséges. Ügyelnie kell arra, hogy kimutassa: abban a formájukban, amelyben végül számot adunk róluk, ösztönszerű meggyőződéseink nem mondanak ellent egymásnak, hanem harmonikus rendszert alkotnak. Egy ösztönszerű meggyőződés elvetésére soha nem lehet más okunk, csak az, ha ellentmond

az 1999. évi LXXVI. Tv. (A szerzői jogról) 35. § (5) bekezdés rendelkezései alapján, más ösztönszerű meggyőződéseknek. Ha tehát azt találjuk, hogy összhangban állnak egymással, az egész rendszer érdemessé válik arra, hogy elfogadjuk.

Természetesen *lehetséges*, hogy minden meggyőződésünk, vagy egyikük-másikuk téves, s ezért valamennyit legalábbis némi kétely fenntartása mellett kell elfogadnunk. Egy ilyen hit elvetésére azonban nem lehet *ésszerű alapunk*, legfeljebb egy másik, ugyanilyen hit. Ezért ha ösztönszerű meggyőződéseinket és azok következményeit rendszerbe szervezzük, megfontolva, melyek szükség esetén a leginkább módosíthatók vagy elvethetők; ha elfogadjuk továbbá, hogy adataink csakis és kizárólag ilyen ösztönszerű meggyőződések, akkor végül elérkezhetünk tudásunk jól elrendezett, rendszerszerűen szervezett összességéhez, melyben a tévedés lehetősége ugyan továbbra is fennáll, valószínűsége azonban csökken a részek kölcsönös összefüggésének és a jóváhagyásunkat megelőző kritikai vizsgálatnak köszönhetően.

A filozófia, ha többet talán nem is, de ennyit mindenképpen magára vállalhat. A legtöbb filozófus, joggal vagy anélkül azt hiszi, hogy a filozófia ennél jóval többre képes, hogy más módon elérhetetlen tudást nyújthat a világegyetemről mint egészről és a valóság végső természetéről. Akár így áll a dolog, akár nem, a filozófia kétségtől elvégezheti azt a szerényebb feladatot, amelyről mi beszéltünk, és azok számára, akik egyszer elkezdtek kételkedni a józan ész megfelelő voltában, ennyi bizonyára elég is annak a nehéz és fáradságos munkának az igazolásához, mely a filozófiai problémák szükség-szerű velejárója.

3. Az anyag természete

Az előző fejezetben arra a meggyőződésre jutottunk, hogy bár demonstratív bizonyítékot nem találtunk rá, mégis ésszerű hinnünk, hogy érzéki adataink – például azok, amelyeket asztalommal asszociáltaknak tekintünk – valóban jelei valami tőlünk és észleléseinktől független dolog létezésének. Úgy is mondhatnám: feltételezem, hogy a szín, keménység, zörej stb. érzetein kívül, amelyek számomra az asztal jelenségét alkotják, van valami más, *aminek* ezek a dolgok a jelenségei. A szín megszűnik létezni, ha lehunyom a szemem, a keménységérzet abbamarad, ha megszüntetem karom és az asztal érintkezését, a hang megszűnik, ha abbahagyom az asztal ütögetését. Mindez azonban nem kelti bennem azt a hitet, hogy az asztal is megszűnik létezni. Ellenkezőleg: úgy hiszem, hogy épp az asztal állandó létezésének köszönhetően jelennek meg újra ezek az érzéki adatok, mihelyt kinyitom a szemem, visszahelyezem karomat, vagy újra ütögetni kezdem az asztalt. A kérdés, amelyet ebben a fejezetben vizsgálunk kell, a következő: Mi a természete ennek a valóságos asztalnak, mely rá vonatkozó észlelésemtől függetlenül megmarad?

Erre a kérdésre a fizika tudománya olyan választ ad, amely bizonyára némileg tökéletlen, részben pedig nagyon hipotetikus, tényleges horderejét tekintve azonban mégiscsak tiszteletet érdemlő. A fizika tudománya többé-kevésbé öntudatlanul annál a nézetnél kötött ki, hogy minden természeti jelenség mozgásokra vezethető vissza. A fényt, a

hőt és a hangot hullámmozgásokkal magyarázza, melyek az őket kibocsátó testről ahhoz a személyhez jutnak, amely világosságot lát, hőt érez vagy hangot hall. Az, aminek hullámmozgása van, vagy éter, vagy „durva anyag”, de mindkét esetben olyasmi, amit a filozófus anyagnak nevezne. Ehhez a valamihez a tudomány mindössze két tulajdonságot rendel hozzá: a térben elfoglalt helyet és azt a képességet, hogy a mozgás törvényeinek megfelelően mozogjék. A tudomány nem tagadja, hogy az anyagnak más tulajdonságai is *lehetnek*, ám ha így áll is a helyzet, ezek az egyéb tulajdonságok nem hasznosak a tudomány embere számára és semmivel sem segítik őt a jelenségek megmagyarázásában.

Olykor azt mondják, hogy „a fény a hullámmozgás egyik formája”, ez az állítás azonban félrevezető, mivel az a fény, amelyet közvetlenül látunk, amelyet érzékeink révén közvetlenül ismerünk, *nem* a hullámmozgás formája, hanem valami egészen más, valami, amit minden látó ember ismer, még ha leírni nem is tudná olyan módon, hogy ismeretét egy vak embernek is átadhassa. Ezzel szemben a hullámmozgásról nagyon is jó leírást adhatunk a vak embernek, mivel tapintóérzéke segítségével ő is megismerheti a teret, egy tengeri utazáson pedig szinte ugyanúgy tapasztalhatja, mi a hullámmozgás, mint mi magunk. Ez a valami azonban, melyet egy vak ember is megérthet, nem azonos azzal, amit *fényen* értünk, hiszen *fényen* épp azt a valamit értjük, amit a vak ember sohasem érthet meg, és amit soha nem is írhatunk le neki.

Mármost a tudomány szerint ez a valami, amit mindnyájan ismerünk, akik nem vagyunk vakok, a valóságban nem található meg a külvilágban, hanem olyasvalami, amit bizonyos hullámoknak a

fényt látó személy szeméire, idegeire és agyára gyakorolt hatása idéz elő. Amikor azt mondják, hogy a fény hullámokból áll, ezen tulajdonképpen azt értik, hogy fényérzeteinket a hullámok okozzák. Maga a fény azonban az, amit a látó ember tapasztal, a vak pedig nem, a tudomány szerint nem alkotja részét a tőlünk és érzéseinktől független világnak. Ez a gondolatmenet csekély módosításokkal az érzékek többi fajtájára is érvényes.

Az anyag tudományos világából nemcsak színek és hangok stb. hiányoznak, hanem a tér is, ahogyan azt látás vagy tapintás útján észleljük. A tudomány lényegéhez tartozik, hogy anyaga egy bizonyos térben legyen, ám az a tér, amelyben ez az anyag van, nem lehet pontosan ugyanaz, amelyet látunk vagy érzünk. Először is, a látott tér nem ugyanaz a tér, mint az a tér, ami tapintás révén jut el hozzánk: gyermekkorunk során tanuljuk meg nem kevés gyakorlás árán, hogyan érinthetjük meg a látott dolgokat, és hogyan láthatjuk meg azokat a dolgokat, amelyeknek az érintését érezzük. A tudomány tere ezzel szemben semleges a tapintással és a látással szemben; ennél fogva nem lehet sem a látás tere, sem a tapintásé.

Vagy nézzük azt a jelenséget, hogy különböző emberek ugyanazt a tárgyat nézőpontjuknak megfelelően különböző alakúnak látják. Egy kör alakú érmét például mindig kör alakúnak *ítélünk*, pedig oválisnak *látjuk*, hacsak nem vagyunk éppen szemben vele. Amikor úgy *ítéljük meg*, hogy kör alakú, akkor úgy *ítélünk*, hogy van egy igazi alakja, amely nem látszólagos alakja, hanem magából adódóan hozzá tartozik, függetlenül attól, ahogyan megjelenik. Ennek a valóságos alaknak azonban, mely a tudományt érdekli, valóságos térben kell lennie, mely nem azonos a bárkinek *megjelenő*

Az XFI-101-es kurzushoz nem kapcsolódó felhasználást, harmadik személy részére történő átadást az Szjt (1999. évi LXXVI. Tv.) kifejezetten tiltja

az 1999. évi LXXVI. Tv. (A szerzői jogról) 35. § (5) bekezdés rendelkezései alapján
térrel. A valóságos tér nyilvános, a megjelenő tér az észlelő sajátja. Különböző emberek magánteremtésű tereiben ugyanaz a tárgy különböző alakúnak látszik. A valódi térnek tehát, amelyben a tárgy valódi alakját ölti, különböznie kell a privát terektől. A tudomány tere ezért, noha *kapcsolódik* a látott és érzett terekhez, nem azonos velük. Érdeemes lesz mármost megvizsgálni, miképpen kapcsolódik a tudomány tere a látott és érzett terekhez.

Ideiglenesen abban maradtunk, hogy a fizikai tárgyak nem lehetnek egészen olyanok, mint érzéki adataink, hanem érzeteink *okozóinak* tekinthetők. Ezek a fizikai tárgyak a tudomány terében vannak, amelyet „fizikai” térnek nevezhetünk. Fontos észrevennünk, hogy ha érzeteinket fizikai tárgyak okozzák, lennie kell egy fizikai térnek, melyben ezek a tárgyak, érzékszerveink, idegeink és agyunk található. Valamely tárgyról akkor lesz tapintásérzetünk, amikor érintkezésben vagyunk vele; más szavakkal: amikor testünknek egy része a fizikai térben olyan helyet foglal el, amely egészen szorosan illeszkedik a tárgy által elfoglalt térhez. Látni akkor látunk egy tárgyat, amikor – hozzávetőlegesen szólva – a fizikai térben nincs átlátszatlan test a tárgy és szemünk között. Hasonlóképpen csak akkor hallunk, ízlelünk, vagy tapintunk valamely tárgyat, ha elég közel vagyunk hozzá, vagy ha érinti a nyelvet, vagy testünkhöz képest megfelelő helyzetben van a fizikai térben. Amíg a tárgyat és testünket nem egyazon fizikai térben lévőeknek tekintjük, hozzá sem foghatunk annak megállapításához, hogy adott tárgyról különböző körülmények között milyen eltérő érzeteket nyerhetünk, mivel elsősorban a tárgy és testünk egymáshoz viszonyított helyzete határozza meg azt, hogy a tárgyról milyen érzeteink lesznek.

Mármost érzéki adataink saját privát tereinkben helyezkednek el: a látás terében, a tapintás terében, vagy azokban a határozatlanabb terekben, amelyeket egyéb érzékeink határoznak meg. Ha – mint a tudomány és a józan ész feltételezi – létezik egyetlen nyilvános, mindent felölelő tér, amelyben a fizikai tárgyak vannak, akkor a fizikai tárgyaknak a fizikai térben elfoglalt relatív helyei többé-kevésbé meg kell feleljenek az érzéki adatok privát tereinkben elfoglalt helyeinek. Minden nehézség nélkül el tudjuk gondolni, hogy a valóságban ez a helyzet. Ha az utcán az egyik házat közelebbinek látjuk magunkhoz a másiknál, ezt többi érzékünk is megerősíti: például ha tovább megyünk az utcán, hamarabb érünk oda ahhoz a házhoz. Más emberek is egyetértenek velünk, hogy a ház, amely közelebbinek tűnik, közelebb is van hozzánk. Ugyanezt mutatja a térkép is, vagyis minden a házak olyan térbeli viszonyára utal, amely megfelel azon érzéki adatok viszonyának, amelyeket a házakra pillantva látunk. Ezért feltételezhetjük, hogy van egy fizikai tér, amelyben a fizikai tárgyak térbeli viszonyai megfelelnek azoknak, amelyeket privát tereinkben a megfelelő érzéki adatok mutatnak. Ezzel a fizikai térrel foglalkozik a geometria, s ezt veszi alapul a fizika és a csillagászat.

Feltételezve tehát, hogy van fizikai tér, és hogy megfelel privát tereinknek, mi az, amit tudhatunk róla? Csak annyit, amennyi a megfelelés biztosításához elengedhetetlen. Más szavakkal: semmit nem tudhatunk abból, hogy milyen is önmagában, megismerhetjük viszont a fizikai tárgyaknak azt az elrendeződését, amely térbeli viszonyaikból következik. Tudhatjuk például, hogy napfogyatkozáskor a Föld, a Hold és a Nap egyetlen egyenes vonalban helyezkedik el; tudjuk a látóterünkben előfordul

egyenes vonalban helyezkedik el, de nem tudhatjuk ugyan-ezen a módon, hogy mi is egy önmagában vett fizikai egyenes vonal. Vagyis sokkal többet tudhatunk meg a távolságok viszonyairól a fizikai térben, mint magukról e távolságokról; tudhatjuk, hogy az egyik távolság nagyobb, mint a másik, vagy hogy ugyanazon az egyenes vonalon fekszik, mint a másik, de a fizikai távolságokkal nem kerülhetünk olyan közvetlen ismeretségre, mint a privát tereinkben jelentkező távolságokkal, színekkel, hangokkal és egyéb érzéki adatokkal. A fizikai térről megtudhatjuk mindazt, amit egy vakon született ember megtudhat másoktól a látás teréről; azokat a dolgokat azonban, amelyeket a vakon született ember sosem tudhat meg a látás teréről, mi sem tudhatjuk meg a fizikai térről. Megismerhetjük azoknak a relációknak a tulajdonságait, amelyek szükségesek az érzéki adatoknak való megfelelő fenntartásához, de nem ismerhetjük meg a tagok természetét, amelyek között a reláció fennáll.

Ami az időt illeti, az időtartammal vagy az idő múlásával kapcsolatos érzésünk hírhedetten megbízhatatlan jelzője az óra szerint eltelt időnek. Amikor unatkozunk, vagy fájdalmat élünk át, az idő vánszorog; ha kellemes elfoglaltságunk van, gyorsan telik; az alvással eltelt idő pedig olyan, mintha nem is lett volna. Amennyiben tehát az időt az időtartam teszi, a tér esetéhez hasonlóan itt is meg kell különböztetnünk nyilvános időt és privát időt. Amennyiben azonban az idő az előbbnek és a későbbnek egy bizonyos *sorrendjében* áll, nincs szükség erre a megkülönböztetésre; az az időrend, amelyben az események lejátszódnak látszanak – amennyire meg tudjuk ítélni – ugyanaz, mint az az időrend, amelyben tényleg lejátszódnak. De legalábbis nincs okunk feltételezni, hogy a két rend

nem azonos. Ugyanez rendszerint a térre is érvényes. Ha egy ezred menetel az úton, különböző nézőpontokból más és más *alakúnak* fog kinézni. Az ezredet alkotó katonák azonban minden nézőpontból ugyanazon *rend* szerint elrendezettek fognak látszani. Ezért a *rendről* azt tartjuk, hogy a fizikai térben is érvényes, míg az alakról csak azt tételezzük föl, hogy megfelel a fizikai térnek, olyan mértékben, amennyire ez a rend megmaradásához szükséges.

Amikor azt mondjuk, hogy az események *látványos* időrendje ugyanaz, mint *valóságos* időrendjük, a félreértés kockázatának tesszük ki magunkat, melyet tanácsos jó előre elhárítani. Nem szabad feltételezni, hogy a különböző fizikai tárgyak változó állapotai ugyanazt az időrendet követik, mint az érzéki adatok, amelyek ezen tárgyak észlelései. A villámlás és a mennydörgés mint fizikai tárgyak egyidejűek; vagyis a villámlás egyidejű a levegő hőmérsékleti viszonyainak megbolydulásával azon a helyen, ahol a változás elkezdődik, tudniillik ott, ahol villámlik. Az érzéki adat azonban, amelyet a mennydörgés meghallásának nevezünk, mindaddig nem lép föl, amíg a levegő megbolydulása el nem jut oda, ahol vagyunk. Vagy például mivel a Nap fénye nyolc perc alatt jut el hozzánk, amikor a Napot látjuk, akkor tulajdonképpen a nyolc perccel korábbi Napot látjuk. Az az evidencia, amelyet érzéki adatainktól a Napról mint fizikailag létezőről kapunk, tulajdonképpen a nyolc perccel azelőtti fizikai Napról kapott bizonyosság. Ha az elmúlt nyolc perc során a fizikai Nap megszűnt volna létezni, ez semmit nem változtatna azon az érzéki adaton, amelyet „a Nap látásának” nevezünk, újabb szemléletes illusztrációját nyújtva annak, mennyire indokolt megkülönböztetni az érzéki adatokat a fizikai tárgyaktól.

Az XFI-101-es kurzushoz nem kapcsolódó felhasználást, harmadik személy részére történő átadást az Szjt (1999. évi LXXVI. Tv.) kifejezetten tiltja

A térre vonatkozó vizsgálódásunk eredményei messzemenően egybevágnak azzal, amit az érzéki adatok és fizikai eredetiek közötti megfelelés terén találunk. Ha egy tárgy kéknek, egy másik meg pirosnak látszik, ésszerű feltennünk, hogy a fizikai tárgyak között is megfelelő különbség van; ezzel szemben ha két tárgy egyformán kéknek látszik, feltehetjük a megfelelő hasonlóságot. Arra azonban nincs remény, hogy közvetlenül megismerkedhessünk a fizikai tárgy ama minőségével, amelytől a tárgy kéknek vagy pirosnak néz ki. A tudomány azt mondja, hogy ez a minőség egy bizonyos hullámmozgás, s ez ismerősnek hangzik, mivel látásunk megszokott terében lejátszódó hullámmozgásokat juttat eszünkbe. A hullámmozgásoknak azonban valójában a fizikai térben kell lejátszódniuk, mellyel nem vagyunk közvetlen ismeretségben; ezért a valóságos hullámmozgások nem is olyan jó ismerőseink, mint feltételeztük. Ami pedig a színekre áll, csekély eltéréssel a többi érzéki adatfajtára is érvényes. Ily módon azt találjuk, hogy a fizikai tárgyak közötti relációk számos tulajdonsága megismerhető, mivel az érzéki adatok közötti relációknak való megfeleléseiből levezethető; maguk a fizikai tárgyak azonban belső természetükben ismeretlenek maradnak számunkra, legalábbis annak alapján, ami róluk az érzékek útján kideríthető. Kérdés mármost, vajon létezik-e más módszer a fizikai tárgyak belső természetének feltárására.

A legtermészetesebb, bár végső soron nem a legvédehetőbb feltevés, amely legalábbis a vizuális érzéki adatokkal kapcsolatban elsőként kínálkozik, abban állna, hogy a fizikai tárgyak, ha a fent vizsgált okoknál fogva nem is lehetnek *pontosan* olyanok, mint az érzéki adatok, lehetnek többé-kevésbé

olyanok. E felfogás szerint például a fizikai tárgyaknak valóban van színük, és jó szerencsével láthatunk is olyan színűnek egy tárgyat, amilyen az a valóságban. Az a szín, amely adott pillanatban valamely tárgy felületén látható, általában több nézőpontból is – ha nem is egészen ugyanolyan, de – meglehetősen hasonló lesz; feltehetjük tehát, hogy a „valóságos” szín egyfajta középértékszín, átmenet a különböző árnyalatok között, amelyek különböző nézőpontokból nézve megjelennek.

Lehet, hogy egy ilyen elméletet nem lehet minden kétséget kizáróan megcáfolni; ki lehet mutatni azonban, hogy alaptalan. Először is, nyilvánvaló, hogy a szín, amelyet látunk, egyedül a fényhullámok természetétől függ, amelyek a szemet érintik. A színt befolyásolja a köztünk és a tárgy között lévő közeg csakúgy, mint az a mód, ahogyan a fény az útjába eső tárgyról visszaverődik. A színeket módosítja a közbeeső levegő, kivéve ha egészen tiszta, az erős visszaverődés pedig teljesen megváltoztatja őket. Ezért a szín, amelyet látunk, a szemünkhöz jutó fénysugár eredménye, nem pedig azon tárgy egyszerű tulajdonsága, amelyből a fénysugár kiindul. Ebből az is következik, hogy amennyiben a szemet hullámok érik, valamilyen színt látunk, akár van színe annak a tárgynak, amelytől a hullámok kiindulnak, akár nincs. Ily módon az a feltételezésünk, hogy a fizikai tárgyaknak színük van, meglehetősen esetleges, és nincs semmi, ami egy ilyen feltételezést igazolna. Szinte ugyanez a gondolatmenet a többi érzéki adatfajtára is érvényes.

Végezetül fel kell tennünk a kérdést: vajon vannak-e bármiféle általános filozófiai érvek, amelyek alapján azt kellene mondanunk, hogy ha valóban van anyag, annak ilyen és ilyen természetűnek *kell*

lennie. Mint fentebb kifejtettük, nagyon sok filozófus, sőt talán a legtöbb úgy tartja, hogy ami valóságos, vagy legalábbis amiről egyáltalán tudhatunk valamit, annak szükségképpen valamilyen értelemben mentális természetűnek kell lennie. Az ilyen filozófusokat „idealistáknak” nevezzük. Az idealisták azt mondják, hogy az, ami anyagnak tűnik, valójában valami mentális, közelebbről vagy (mint Leibniz gondolta) többé-kevésbé kezdetleges elmék együttese, vagy (mint Berkeley véli) idea az elmékben, melyek, ahogy mondani szokás, „felfogják” vagy észlelik az anyagot. Az idealisták ekképpen tagadják a tudattól belső természete folytán különböző anyag létezését, bár nem tagadják, hogy érzéki adataink jelei valaminek, ami privát észleleteinktől függetlenül is létezik. A következő fejezetben röviden tárgyalni fogjuk azokat a – nézetem szerint helytelen – érveket, amelyeket az idealisták elméletük mellett felhoznak.

4. Az idealizmus

Az „idealizmus” szót az egyes filozófusok bizonyos fokig eltérő értelemben használják. Mi azt a tanítást értjük alatta, mely szerint minden, ami létezik, vagy legalábbis létezőnek tudható, szükségképpen valamilyen értelemben mentális természetű. E tanításnak, mely a filozófusok körében igen elterjedt, különböző formái vannak, s különbözők a mellette felhozott érvek is. Az idealizmus annyira elterjedt és önmagában véve is oly érdekes tan, hogy a filozófia legvázlatosabb áttekintésének is számot kell adnia róla.

Akik számára a filozófiai spekuláció szokatlan dolog, hajlamosak lesznek merő képtelenségként talán figyelemre sem méltatni egy ilyen nézetrendszert. Való igaz, a józan ész az asztalokat, a székeket, a Napot és a Holdat s általában az anyagi tárgyakat az elmétől és az elme tartalmaitól gyökeresen különböző dolgoknak tekinti, amelyek akkor is tovább létezhetnének, ha mindenféle tudat eltűnne a világból. Úgy gondolunk az anyagra, mint ami rég megvolt már, mielőtt még elmék léteztek volna, és roppant nehéz is lenne azt tisztán mentális tevékenység termékeként elgondolni. Az idealizmust azonban – akár igaz, akár nem – mégsem lehet nyilvánvaló abszurditásként félrešöpörni.

Láttuk, hogy ha a fizikai tárgyak tényleg függetlenül léteznek is, mindenképpen messzemenően különbözniük kell az érzéki adatoktól, és hogy legfeljebb *megfelelhetnek* az érzéki adatoknak abban

az értelemben, ahogyan egy katalógus megfelel a katalogizált dolgoknak. A józan ész tehát semmiféle felvilágosítással nem szolgál nekünk a fizikai tárgyak igazi belső természetére vonatkozóan, és ha alapos okunk volna arra, hogy mentális természetűnek tekintsük őket, nem tudnánk igazoltan elvetni ezt a nézetet pusztán azért, mert szokatlannak érezzük. A fizikai tárgyak természetét illető igazság *nem is lehet* más, mint szokatlan. *Az sem kizárt*, hogy kideríthetetlen; ám ha egy filozófus valaha úgy hiszi, birtokába jutott ennek az igazságnak, mondanivalójának szokatlansága nem hozható majd föl ellenvetésként véleményével szemben.

Az idealizmus érvei általában az ismeretelméletből merítik hivatkozási alapjukat, vagyis azoknak a feltételeknek a vizsgálatából, amelyeknek teljesülése a dolgok részéről szükséges ahhoz, hogy megismerhetőkké váljanak számunkra. Az első komoly kísérletet az idealizmus illetően megalapozására Berkeley püspök tette. Először is, többségükben helytálló érvekkel bebizonyította, hogy érzéki adatainknak nem lehet tőlünk független létezésük, hanem legalább részben „az elmében” kell lenniük abban az értelemben, hogy létezésük látás, hallás, ízlelés és tapintás nélkül nem folytatódna. Eddig a pontig szinte bizonyosan igaza is volt, annak ellenére, hogy egynémely érve nem tartható. Ő azonban ezek után amellettt érvelt, hogy az érzéki adatokon kívül nincs más, aminek a létezéséről észleléseink biztosíthatnának bennünket, és kijelentette: ismertnek lenni annyi, mint valamely „elmében” lenni, vagyis mentális természetűnek lenni. Így aztán arra a következtetésre jutott, hogy csak az ismerhető meg, ami valamely elmében van, és hogy ami ismert, de nincs az én elmémbe, annak egy másik elmében kell lennie.

Berkeley érvelésének megértéséhez elengedhetetlen megérteni azt, ahogyan az „idea” szót használja. Berkeley az „idea” nevet adja mindennek, amit *közvetlenül* ismerünk meg úgy, ahogyan például az érzéki adatokat. Ilyen értelemben idea egy konkrét szín, amelyet látunk, szintúgy egy hang, amelyet hallunk és így tovább. A kifejezés azonban nem korlátozódik nála az érzéki adatokra. Ide sorolja azokat a dolgokat is, amelyekre emlékezünk, vagy amelyeket elképzelünk, ugyanis az ilyen dolgokkal is közvetlen ismeretségben vagyunk az emlékezés vagy elképzelés pillanatában. Berkeley minden ilyen közvetlen adatot „ideának” nevez.

Berkeley ezután közönséges tárgyakat kezd vizsgálni, például egy fát. Megmutatja, hogy amikor a fát „észleljük”, csak azt ismerjük közvetlenül, amit ő ideának nevez, és amellet érvel, hogy a legcsekélyebb okunk sincs feltételezni, hogy a fában bármi valóságos van észleletünkön kívül. Létezése – mondja Berkeley – abban áll, hogy észlelik. A skolasztikusok latin szóhasználatával élve „esse” nem más, mint „percipi”. Teljességgel elismeri, hogy a fának akkor is léteznie kell, amikor behunyjuk a szemünket, vagy amikor nincs is emberi lény a közelében. Ez a továbblétezés azonban szerinte annak tulajdonítható, hogy Isten továbbra is észleli a fát; a valóságos fa, mely megfelel annak, amit mi „fizikai tárgynak” neveztünk, Isten elméjében lévő ideákból áll, olyan ideákból, amelyek többé-kevésbé ugyanolyanok, mint a mieink, csupán abban különböznek, hogy Isten elméjében állandóan megvannak mindaddig, amíg a fa létezik. Minden észlelésünk részleges részese-dés Isten észlelésében, és ez a részese-dés az oka annak, hogy az emberek többé-kevésbé ugyanazt

a fát látják. Ekkeppen az elméken és ideáikon kívül semmi sincs a világon, s nem is lehetséges, hogy bármi mást megismerjünk, mert amit megismerünk, az nem lehet más, csak idea.

Ez az érvelés hibák egész sorát tartalmazza, melyek nagy jelentőségűek voltak a filozófia történetében, ezért érdemes lesz őket felszínre hozni. Mindenekelőtt is zavarkeltő az, ahogyan Berkeley az „idea” szót használja. Egy ideát vagy képzetet úgy gondolunk el, mint ami lényegénél fogva valakinek az elméjében van; ha tehát azt halljuk, hogy a fa kizárólag ideákból áll, természetes módon arra gondolunk, hogy ha ez igaz, akkor a fának teljesen az elmékben kell lennie. „Az elmében” vagy „a tudatban lenni” fogalom azonban kétértelmű. Olykor azt mondjuk, hogy valaki ott van a tudatunkban, de ezen nem azt értjük, hogy az illető ténylegesen benne van, hanem azt, hogy rá gondolunk, s ez a gondolat az, ami a tudatunkban vagy – ha úgy tetszik – elménkben van. Amikor valaki azt mondja, hogy egy elintézni való ügye „kiesett a tudatából”, ezen nem azt érti, hogy maga az ügy ott volt a tudatában, hanem csak azt, hogy az ügy gondolata először ott volt a tudatában, később azonban már nem volt ott. Ezért amikor Berkeley azt mondja, hogy a fának, ha egyáltalán megismerhetjük, elménkben kell lennie, ezt valójában csak abban az értelemben mondhatja jogosan, hogy a fa gondolatának kell elménkben lennie. Amellet érvelni, hogy a fának is elménkben kell lennie, olyan, mintha amellet kardoskodnánk, hogy az a személy, aki a tudatunkban van, a lehető legszemélyesebb valójában ott tartózkodik. A különböző dolgoknak ez az összekeverése túlságosan vaskos hibának tűnik, hogysem bármely hozzáértő filozófusról el tudnánk képzelni, hogy belesétáljon a

csapdájába. Berkeley esetében azonban közrehatott néhány kísérő körülmény, mely lehetségessé tette, hogy ez mégis megtörténjen. Hogy belássuk, miképpen adódhatott elő ilyesmi, mélyebbre kell hatolnunk az ideák természetének vizsgálatában.

Mielőtt az ideák természetének általános problémájára rátérnénk, szét kell választanunk két, egészen különböző kérdést, melyek az érzéki adatokat és a fizikai tárgyakat illetően merülnek föl. Láttuk, hogy Berkeley különféle, korábban részletezett okoknál fogva jogosan tekinthette a fa észlelését alkotó érzéki adatokat többé-kevésbé szubjektíveknek: abban az értelemben ugyanis, hogy épp annyira függenek tőlünk, mint a fától, és nem léteznének, ha a fát nem észlelnénk. Ez azonban egészen más észrevétel, mint az, amelynek alapján megpróbálja bizonyítani, hogy minden közvetlenül megismerhetőnek az elmében *kell* lennie. Erre a célra az érzéki adatok függését részletező érvek nem használhatók. Általánosságban kell bizonyítani, hogy amikor a dolgokat megismerjük, megmutatkozik, hogy mentális jellegűek. Berkeley pontosan azt hiszi magáról, hogy ezt sikerült kimutatnia. Most tehát ezzel a kérdéssel kell foglalkoznunk, nem a korábbival, mely az érzéki adatok és a fizikai tárgyak különbségére vonatkozott.

Ha az „idea” szót Berkeley értelmében vesszük, meg kell különböztetnünk két dolgot azon a jelenésen belül, amikor egy idea az elme számára adva van. Van egyrészről a dolog, amely tudatosan benünk – mondjuk az asztal színe –, másrészről maga a voltaképpeni tudatosulás, a dolog megragadásának vagy felfogásának mentális aktusa. A mentális aktus kétségkívül mentális; van-e azonban bármiféle okunk feltenni, hogy a megragadott dolog maga is valamilyen értelemben mentális jellegű?

A színre vonatkozó előbbi érveink nem bizonyították, hogy a szín mentális, csak azt mutatták ki, hogy létezése függ a fizikai tárgy – a mi esetünkben az asztal – és érzékszerveink között fennálló viszonytól. Más szavakkal: azt bizonyították, hogy bizonyos világításban létezni fog egy bizonyos szín, ha egy normális szem az asztalhoz viszonyítva egy bizonyos ponton helyezkedik el. Azt azonban nem bizonyították, hogy a szín az észlelő elméjében van.

Berkeley álláspontja, hogy a szín nyilvánvalóan *nem lehet* másutt, mint az elmében, abból meríti megtévesztő valószínűségét, hogy összekeveri egymással a felfogott dolgot és a felfogás aktusát. Mindkettőt nevezhetjük „ideának”, s Berkeley valószínűleg így is tett volna. Az aktus kétségkívül az elmében van; ha tehát az aktusra gondolunk, könnyen elfogadjuk azt a nézetet, hogy az ideáknak az elmében kell lenniük. Ekkor aztán, meglepedkezve arról, hogy ez csak akkor igaz, ha az ideákat a mentális megragadás aktusaiként tekintjük, „az ideák az elmében vannak” kijelentést átvisszük a másik értelemben vett ideákra, tudniillik a mentális aktusok által megragadott dolgokra. Ily módon – öntudatlanul mást mondvá és mást értve – arra a következtetésre jutunk, hogy mindannak, amit felfoghatunk, elménkben kell lennie. Úgy tűnik, nagyjában egészen ez Berkeley érvelésének helyes elemzése, és ez az a téves következtetés, amelyen végső soron alapul.

Az aktusnak és a tárgynak ez a szétválasztása a dolgok felfogásán belül életbevágó fontosságú, mivel elválaszthatatlanul össze van fonódva egész megismerőképességünkkel. Az elme legjellemzőbb tulajdonsága éppen az, hogy képes ismeretségbe kerülni olyan dolgokkal, amelyek mások, mint ő maga. A tárgyakkal való ismeretség lényege szerint

abban áll, hogy viszony teremődik az elme és valami között, ami más, mint az elme; ebben áll az elme azon képessége, hogy dolgokat megismerjen. Ha azt mondjuk, hogy a megismert dolgoknak az elmében kell lenniük, azzal vagy indokolatlanul korlátozzuk az elme megismerőképességét, vagyis pusztá tautológiát állítunk. Pusztá tautológiát ugyanis, ha „az elmében” kifejezésen ugyanazt értjük, amit „az elme színe előtt” kifejezésen, vagyis csak az elme által való felfogást, megragadást. Am ha csak erre gondolunk, akkor el kell ismernünk azt is, hogy ami *ebben az értelemben* az elmében van, az akár nem-mentális is lehet. Tehát ha felismerjük a megismerés természetét, akkor Berkeley érvéről kiderül, hogy mind tartalmában, mind formájában elhibázott, és hogy azok a megfontolások, amelyek alapján azt hitte: az „ideák” – vagyis a megragadott tárgyak – csak mentálisak lehetnek, semmilyen szempontból nem tarthatók. Ezeket a megfontolásokat nem fogadhatjuk el az idealizmus megalapozásaként. Így most azt kell megvizsgálnunk, vajon van-e másfajta alap, amelyről az idealista álláspont mégiscsak védhető.

Gyakran halljuk, mintha csak magától értetődő igazság volna, hogy amit nem ismerünk, arról nem tudhatjuk, hogy létezik. Ebből arra szoktak következtetni, hogy mindannak, ami bármi módon tapasztalásunk körébe juthat, általunk legalábbis megismerhetőnek kell lennie. Sokak szerint ebből az is következik, hogy ha az anyag lényegében létezik olyasmi, amivel nem ismerkedhetünk meg, akkor azt sem tudhatjuk róla, hogy létezik, és semmilyen módon nem válhat számunkra fontossá. Ehhez gyakran hozzáértük azt is – hogy mi okból, az homályban marad –, hogy ami nem válhat számunkra fontossá, az valóságos sem lehet, és hogy

ezért az anyag, ha nem elméből vagy mentális képzetekből áll, lehetetlenség, merő agyszülemény.

A filozófiai problémák kifejtésének ebben a korai szakaszában nem bocsátkozhatunk bele ennek az érvelésnek a teljes megvitatásába, mivel olyan kérdéseket vetne fel, amelyek alapos előzetes tárgyalást tesznek szükségessé. Néhány ellenérv azonban már most is válaszolható. Hogy a végén kezdjük: semmi nem szól amellett, hogy az, ami nem bír számunkra *gyakorlati* fontossággal, nem is lehet valóságos. Igaz ugyan, hogy ha az *elméleti* fontosságot is ideértjük, akkor mindennek van fontossága, ami csak valóságos: olyan emberek lévén, akik tudni vágyják az igazságot a világegyetemről, e világegyetem minden dolga iránt érzünk érdeklődést. Am ha ezt a fajta érdeklődést is ideszámítjuk, akkor nem igaz, hogy az anyag, ha van ilyen, nem fontos számunkra; ellenkezőleg: ez esetben még akkor is fontos lehet, ha nem tudjuk, hogy létezik. Nyilvánvalóan legalább gyaníthatjuk, hogy létezik, és foglalkoztathat bennünket, hogy csakugyan létezik-e. Ezért igenis kapcsolódik megismerésvágyunkhoz, és fontos is, mert beteljesítheti, illetve meghiúsíthatja azt.

Másrészt egyáltalán nem magától értetődő igazság, sőt valójában hamis, hogy amit nem ismerünk, arról nem tudhatjuk meg, hogy létezik. Ezzel az érveléssel csak az a gond, hogy a „know” („tudni”, illetve „ismerni”) ige két különböző értelemben szerepel benne. (1) Az első használati mód a szónak azt az értelmét helyezi előtérbe, amelyben az a tévedés ellentéte. Ebben az értelemben mondjuk azt, hogy amit tudunk, az úgy is van, *igaz*. A „tudni” igének ezt az értelmét hiteinkre és meggyőződéseinkre szoktuk vonatkoztatni, vagyis azokra a valamikre, amiket *ítéleteknek* nevezhetünk. A szónak

ebben az értelmében tudjuk, hogy valami így és így van. A tudásnak vagy ismeretnek ezt a fajtáját igaz kijelentések, igazságok tudásának nevezhetjük. (2) A „know” ige másik használatában a dolgok ismeretére vonatkozik, melyet ismeretségnek (*acquaintance*) nevezhetünk. Ebben az értelemben ismerjük az érzéki adatokat. (A szóban forgó különbség nagyjából megfelel a francia *savoir* és *connaître* szavak különbségének, vagy a *wissen* és a *kennen* közötti különbségnek a németben.)

Mindezen okokból az az állítás, amely az előbb még megingathatatlan igazságnak tetszett, a következő új alakot ölti: „Sosem alkothatunk igaz ítéletet arról, hogy valami, amivel nem vagyunk ismeretségben, létezik.” Ez azonban nemcsak hogy nem félreismerhetetlen igazság, de ordítóan hamis állítás. Nincs szerencsém ismeretségben lenni a kínai császárral, de igaz az az ítéletem, hogy létezik. Természetesen lehet azt mondani, hogy azért ítélek így, mert mások ismeretségben vannak vele. Ez azonban teljesen célt tévesztő ellenérv, hiszen ha az elv igaz, nem tudhatom, hogy bárki más ismeretségben van-e vele. De ezen túlmenően nem látható be, miért ne tudhatnék valami olyannak a létezéséről, amivel *senki* sincs ismeretségben? Ez utóbbi igen fontos szempont, melyet jó lesz alaposan körüljárni.

Ha ismeretségben vagyok valamely létező dologgal, ismeretségem folytán tudom, hogy létezik. Ennek fordítottja azonban nem áll: vagyis nem igaz, hogy valahányszor tudhatom, hogy egy bizonyos fajta dolog létezik, szükségképpen ismeretségben vagyok, vagy bárki más ismeretségben van vele. Olyan esetekben, amikor ismeretség nélkül igaz ítéletet hozok, az a helyzet, hogy a dolgot *leírás* által ismerem, és egy általános alapelvnel fogva

valami olyan dolognak a létezéséből, amivel ismeretségben vagyok, következtethetek valami olyan dolognak a létezésére, amely megfelel a leírásnak. Hogy ezt teljesen megérthessük, tanácsos lesz először is az ismeretség révén és a leírás révén szerzett tudás különbségével foglalkozunk, majd pedig megvizsgálunk, fellelhető-e olyan, általános elvekre vonatkozó tudás s ha igen, miféle, amelyet ugyanolyan bizonyosság illet meg, mint a saját tapasztalataink létezésére vonatkozó tudásunkat. A következő fejezetekben ezeket a témákat fogjuk tárgyalni.

5. Tudás ismeretség révén és tudás leírás révén

Az előző fejezetben láttuk, hogy kétféle tudás van: dolgok ismerete és igazságok, igaz kijelentések tudása. Ebben a fejezetben kizárólag a dolgokra vonatkozó ismerettel fogunk foglalkozni, melynek máris megkülönböztethetjük két fajtáját. A dolgok ismerete, ha abból a fajtából való, amelyet *ismeretség* révén szerzett tudásnak nevezünk, lényegesen egyszerűbb, mint igaz kijelentések bármiféle tudása, és logikailag független is az igazságok tudásától, noha elszórt feltételezés volna azt hinni, hogy emberi lények bármikor ismeretségben lehetnének dolgokkal anélkül, hogy egyúttal ne ismernének valamely rájuk vonatkozó igazságot. Ezzel szemben a dolgokról *leírás* révén szerzett tudás, mint a jelen fejezetben látni fogjuk, önnön forrásaként és alapjaként mindig magában foglalja bizonyos igaz kijelentések ismeretét. Mindenekelőtt azonban tisztáznunk kell, mit is értünk „ismeretségben”, és mit „leírásan”.

Azt fogjuk mondani, hogy *ismeretségben* vagyunk mindazzal, aminek közvetlenül, vagyis bármiféle következtetési folyamat vagy igazságok tudása nélkül tudatában vagyunk. Így például asztalom jelenlétében ismeretségben vagyok azokkal az érzéki adatokkal, amelyek asztalom jelenségét alkotják – színével, alakjával, keménységével, simaságával stb. Ezek egytől-egyig olyan dolgok, amelyeknek közvetlenül tudatában vagyok, amikor asztalom látom vagy érintem. A látott szín egyedi árnyalatáról sok minden mondható – mondhatom,

hogy barna, hogy inkább feketés és így tovább. Az ilyen megállapítások révén igaz állításokat tudok meg a *színről*, magát a színt azonban egyáltalán nem ismerem meg jobban, mint korábban ismertem. Megkülönböztetem magának a színnek az ismeretét a rá vonatkozó igaz kijelentések tudásától; az első értelemben teljesen és tökéletesen ismerem a színt, ha látom, és messzebb menő megismerése még elméletileg sem lehetséges. Az asztalom jelenségét alkotó érzéki adatok tehát olyan dolgok, amelyekkel ismeretségben vagyok, amelyek közvetlenül olyan formában ismertek számomra, ahogy vannak.

Ezzel szemben az a tudás, amellyel az asztalról mint fizikai tárgyról rendelkezünk, nem közvetlen ismeret. Tényleges valójában ez a tudásom az asztal jelenségét alkotó érzéki adatokkal való ismeret-ségemből származik. Láttuk: míg nem képtelenség kételkedni abban, hogy van-e egyáltalán asztal, az érzéki adatokban nem lehet kételkedni. Amit az asztalról tudok, a tudásnak abból a fajtájából való, amelyet „leírás révén szerzett tudásnak” fogunk nevezni. Az asztal „az a fizikai tárgy, amely ilyen és ilyen érzéki adatokat idéz elő”. Nem más ez, mint az asztal *leírása* érzéki adatok segítségével. Ahhoz, hogy az asztalról bármit is tudjunk, igaz kijelentéseket kell tudnunk, amelyek az asztal olyan dolgokkal kapcsolják össze, amelyekkel ismeretségben vagyunk. Vagyis azt kell tudnunk, hogy „ilyen és ilyen érzéki adatokat valamely fizikai tárgy idéz elő”. Nincs olyan tudati állapot, amelyben közvetlenül az asztalnak lennénk tudatában. Az asztalra vonatkozó minden tudásunk valójában *igaz kijelentések tudása*, és azt a valamit, ami ténylegesen maga az asztal, a szó szoros értelmében nem ismerjük. Egy leírást ismerünk, és tudjuk,

az 1999. évi LXXVI. Tv. (A szerzői jogról) 35. § (5) bekezdés rendelkezései alapján

hogyan van egy olyan tárgy, amelyre ez a leírás ráillik, bár közvetlenül magát a tárgyat nem ismerjük. Ilyen esetben tehát azt mondjuk: a tárgyról való tudásunk leírás révén szerzett tudás.

Minden megismerésünk – a dolgok ismerete csakúgy, mint az igazságok tudása – ismeretségen alapul. Fontos tehát megvizsgálunk, miféle dolgokkal vagyunk ismeretségben.

Láttuk már, hogy az érzéki adatok azon dolgok közé tartoznak, amelyekkel ismeretségben vagyunk; sőt az érzéki adatok egyenesen az ismeretség útján szerzett tudásunk legszembeszökőbb és legmeggyőzőbb példái, bár korántsem az egyedüliek. Ha így lenne, akkor tudásunk sokkal, de sokkal korlátozottabb volna, mint amilyen. Ez esetben csak azt tudnánk, ami érzékeink előtt éppen jelen van: semmit sem tudhatnánk a múlttól, még azt sem, hogy egyáltalán volt, nem tudhatnánk semmiféle, érzéki adatokra vonatkozó igaz kijelentést, mert – mint később majd kimutatjuk – igazságok mindenféle tudása feltételezi, hogy ismeretségben legyünk olyan dolgokkal, amelyek lényegileg különböznek az érzéki adatoktól; azokkal a dolgokkal, amelyeket olykor „absztrakt ideáknak” neveznek, mi azonban *univerzálék* néven fogunk tárgyalni. Ahhoz, hogy megismerésünkről akár csak tűrhetően adekvát elemzést kapjunk, az érzéki adatokkal való ismeretségen túl más dolgokkal való ismeretséget is vizsgálnunk kell.

Az érzéki adatokkal való ismeretség köréből kilépve először is az *emlékezés* általi ismeretséget kell megvizsgálunk. Nyilvánvaló, hogy gyakran emlékezünk arra, amit láttunk, hallottunk vagy más módon érzékeltünk, és hogy ilyen esetekben közvetlenül tudatában vagyunk annak, amire emlékezünk, annak ellenére, hogy ez nem jelenként,

hanem múltként jelenik meg. Az emlékezet útján való közvetlen megismerés a forrása minden, a múltra vonatkozó tudásunknak: nélküle következtetés útján sem ismernénk a múltat, mivel sohasem tudnánk, hogy van valami elmúlt dolog, amire következtetni kell.

Következőleg megvizsgálandó esetünk az *introspekció* általi ismeretség. Nemcsak dolgoknak vagyunk tudatában, hanem sokszor annak is, hogy éppen tudatában vagyunk valaminek. Gyakran, amikor a Napot látom, tudatában vagyok annak, hogy látom a Napot; ily módon a „látom a Napot” is olyan tárgy, amellyel ismeretségben vagyok. Amikor enni vágyom, tudatában lehetek annak, hogy enni vágyom; ilyképpen az „enni vágyom” szintén olyan tárgy, amellyel ismeretségben vagyok. Hasonlóképpen tudatában lehetünk annak, hogy örömet vagy fájdalmat érzünk, és általában a tudatunkban lejátszódó eseményeknek. Az ismeretségnek ez a fajtája – melyet öntudatnak nevezhetünk – a forrása a mentális dolgokra vonatkozó minden tudásunknak. Nyilvánvaló, hogy csak azt ismerhetjük meg ilyen közvetlenül, ami saját tudatunkban megy végbe. Ami mások tudatában történik, az testük észlelése révén ismeretes számunkra, vagyis a testükkel asszociált érzéki adatok útján. A saját tudatunk tartalmaival való ismeretség híján nem tudnánk elképzelni mások tudatát, s így sohasem tudhatnánk meg, hogy nekik is van tudatuk. Természetes feltételezésnek tűnik, hogy az öntudat egyike azon dolgoknak, amelyek az embert az állattól megkülönböztetik: az állatokról feltételezhetjük, hogy noha érzéki adatokkal ismeretségben vannak, ennek az ismeretségnek sosem ébrednek tudatára és így sohasem tudnak saját létezésükről. Ezt nem úgy értem, hogy *kétkednek* önnön léte-

zésükben, hanem úgy, hogy sohasem ébrednek tudatára annak a ténynek, hogy érzeik és érzéseik vannak, s ezért annak a ténynek sem, hogy ők maguk – mint érzeik és érzéseik alanyai – léteznek.

A tudatunk tartalmaival való ismeretséget öntudatnak neveztük. Ez azonban természetesen nem azt jelenti, hogy *Énünknek* vagyunk tudatában, hanem azt, hogy egyes gondolatoknak és érzéseknek vagyunk tudatában. Hogy ismeretségben vagyunk-e egyes gondolatoktól és érzésektől különböző, tiszta *Énünkkel*, az fölöttébb nehéz kérdés, melyről könnyelműség volna határozott kijelentéseket tenni. Amikor megpróbálunk magunkba pillantani, úgy tűnik, mindig csak egyes gondolatokra vagy érzésekre bukkanunk, sosem arra az *Énre*, amelynek a gondolatát vagy érzését felfedezzük. Mindazonáltal van egy-két okunk azt hinni, hogy ismeretségben vagyunk az „Énnel”, bár ez az ismeretség nehezen választható el más dolgoktól. Hogy világossá váljék, milyen okok is ezek, vizsgáljuk meg röviden, mit foglal magában az egyes gondolatokkal való ismeretség.

Amikor ismeretségben vagyunk azzal, hogy „a Napot látom”, nyilvánvalónak tűnik, hogy két, különböző, egymással viszonyban álló dologgal vagyunk ismeretségben. Van egyrészt az érzéki adat, mely a Napot megjeleníti számomra, másrészt pedig van az, ami az érzéki adatot látja. Minden jel arra mutat, hogy mindenféle ismeretség, így a Napot megjelenítő érzéki adattal való ismeretség is, reláció az ismeretségben lévő személy és azon tárgy között, amellyel előbbi ismeretségben van. Amikor olyan ismereteggel állok szemben, amellyel ismeretségben lehetek (ahogy ismeretségben vagyunk a Napot számomra megjelenítő érzéki

adattal való ismereteggel), akkor nyilvánvaló, hogy az ismeretségben lévő személy én magam vagyok. Ezért amikor ismeretségben vagyok azzal, hogy látom a Napot, akkor az „Én ismeretségben van érzéki adattal” ténnyel vagyok ismeretségben.

Mármost tudjuk az „Én ismeretségben vagyok ezzel az érzéki adattal” állítás igazságát. Nehéz belátni, hogyan tudhatnánk ezt az igazságot, vagy akár csak hogyan foghatnánk föl az értelmét, ha nem volnánk ismeretségben valamivel, amit „Énnel” nevezünk. Úgy tűnik, nem kell feltétlenül egy többé-kevésbé állandó személlyel való ismerettségre gondolnunk, aki ma ugyanaz, mint tegnap volt; úgy tűnik továbbá, hogy ismeretségben kell lennünk azzal a dologgal, bármilyen természetű legyen is, amely a Napot látja és érzéki adatokkal ismeretségben van. Mindebből az látszik következni, hogy bizonyos értelemben mégiscsak ismeretségben kell lennünk egyes tapasztalatainkkal nem azonos *Énünkkel*. A kérdés azonban nehéz, s mindkét oldalon bonyolult érvek hozhatók föl. Ezért bár *valószínűnek* tűnik, hogy előfordul önmagunkkal való ismeretség, mégsem lenne bölcs dolog ezt kategorikusan állítani.

A létező dolgokkal való ismeretsegről mondotakat tehát a következőképpen summázhatjuk. Az érzékelés közegében ismeretségben vagyunk a külső érzékek adataival, az introspekció közegében pedig – mondhatjuk így: a belső érzék adataival – gondolatokkal, érzelmekkel, vágyakkal stb. Az emlékezés közegében ismeretségben vagyunk olyan dolgokkal, amelyek vagy a külső érzékek vagy a belső érzék adatai voltak. Ezenkívül valószínű, bár nem bizonyos, hogy ismeretségben vagyunk az *Énnel* mint azzal a valamivel, ami a dolgoknak tudatában van, vagy azokra vágyik.

Az egyedi létezőkkel való ismerettségünkön kívül ismeretségben vagyunk azzal is, amit *univerzáléknak* fogunk nevezni, vagyis általános fogalmakkal, mint például *fehérség, sokféleség, testvériség* és így tovább. Minden teljes mondatnak tartalmaznia kell legalább egy olyan szót, amely univerzálét képvisel, minthogy minden ígének univerzális jelentése. Az univerzáléokra a 9. fejezetben vissza fogunk térni; most csak arra van szükségünk, hogy elhárítsuk azt a feltételezést, miszerint az, amivel ismeretségbe kerülhetünk, csak partikuláris létező lehet. Az univerzálék tudatosulását általában *felfogásnak* nevezzük, az olyan univerzálét pedig, amelynek tudatában vagyunk, *fogalomnak*.

Látni fogjuk, hogy azon tárgyak között, amelyekkel ismeretségben vagyunk, nincsenek ott sem a fizikai tárgyak (mint az érzéki adatoktól különbözők), sem pedig más emberek tudata. Ezekről a dolgokról az én szóhasználatomban „leírás útján szerzett tudásunk” van. Miben áll ez?

„Leírás” értek tetszőleges „egy ilyen és ilyen” vagy „az ilyen és ilyen” formájú kifejezést. Az „egy ilyen és ilyen” formájú kifejezést bizonytalan leírásnak fogom nevezni, „az ilyen és ilyen” formájú (egyes számú) kifejezést „meghatározott” leírásnak. Például az „egy ember” bizonytalan leírás, míg az „a vasálarcos ember” meghatározott leírás. A bizonytalan leírásokkal kapcsolatban különféle problémák merülnek föl, én azonban ezeket most mellőzöm, mivel nem érintik közvetlenül a tárgyalat kérdést, azt tudniillik, hogy milyen természetű a tárgyakra vonatkozó tudásunk olyan esetekben, amikor tudjuk, hogy létezik egy, valamely meghatározott leírásnak megfelelő tárgy, jöllehet semmiféle ilyen tárgygal nem vagyunk *ismeretségben*.

Ez pedig kizárólag meghatározott leírásokkal kapcsolatos probléma. Ezért mostantól valahányszor a „meghatározott leírásokról” akarok valamit mondani, egyszerűen „leírásokról” fogok beszélni. Leírás tehát bármely „az ilyen és ilyen” formájú, egyes számú kifejezést fogok érteni.

Azt fogjuk mondani, hogy egy tárgyat „leírás útján ismerünk”, amikor tudjuk, hogy a tárgy „az ilyen és ilyen”, vagyis amikor tudjuk azt, hogy van egy és csak egy tárgy, amelynek egy bizonyos tulajdonsága van. Ebben rendszerint azt is beleértjük majd, hogy ugyanezzel a tárggyal nem vagyunk ismeretségben. Tudjuk, hogy a vasálarcos ember létezett és tudunk számos rá vonatkozó kijelentést; nem tudjuk azonban, hogy ki volt. Tudjuk, hogy azt a jelöltet fogják megválasztani, aki a legtöbb szavazatot kapja, s ebben az esetben valószínűleg ismeretségben is vagyunk (az egyetlen értelemben, amelyben valaki ismeretségben lehet valaki másal) azzal az emberrel, aki végül majd a legtöbb szavazatot elnyerő jelölt lesz. Nem tudjuk azonban, melyik az a jelöltek közül, vagyis nem tudunk egyetlen „A az a jelölt, aki a legtöbb szavazatot fogja kapni” formájú kijelentést sem, ahol is A a jelöltek egyikének neve. Azt fogjuk mondani továbbá: „csak leíró ismeretünk” van az ilyen és ilyenről, amikor tudjuk ugyan, hogy az ilyen és ilyen létezik, és bár talán ismeretségben is vagyunk azzal a tárggyal, amely történetesen „az ilyen és ilyen”, de nem tudunk egyetlen „A az ilyen és ilyen” formájú kijelentést sem, ahol is A valami olyasmi, amivel ismeretségben vagyunk.

Amikor azt mondjuk: „az ilyen és ilyen létezik”, ezen azt értjük, hogy csak egyetlen olyan tárgy van, amely az ilyen és ilyen. Az „A az ilyen és ilyen” kijelentés azt jelenti, hogy A-nak és csak A-nak

ilyen és ilyen tulajdonsága van. „A úr ennek a választókerületnek az unionista jelöltje” annyit jelent: „A úr ennek a választókerületnek az unionista jelöltje és senki más nem az”. Az „Ennek a választókerületnek az unionista jelöltje létezik” kijelentés pedig azt jelenti: „valaki ennek a választókerületnek az unionista jelöltje és senki más nem az”. Amikor tehát ismeretségben vagyunk „az ilyen és ilyen” tárggyal, tudjuk, hogy az ilyen és ilyen létezik. Azt, hogy az ilyen és ilyen létezik, akkor is tudhatjuk, amikor semmi olyan tárggyal nem vagyunk ismeretségben, amelyről tudjuk, hogy az ilyen és ilyen, sőt még akkor is, ha semmiféle olyan tárggyal nem vagyunk ismeretségben, amely az ilyen és ilyen.

A köznevek, sőt a tulajdonnevek is rendszerint valójában leírások. Más szavakkal: azt a gondolatot, amely egy tulajdonnevet helyesen használó személy elméjében fellép, általában csak úgy fejezhetjük ki expliciten, ha a tulajdonnevet leírással cseréljük föl. A gondolat kifejezéséhez szükséges leírás más és más lesz különböző személyek esetében, valamint egyazon személynél eltérő időpontokban. Az egyetlen állandó dolog (amennyiben a nevet jogosan használjuk) a tárgy, amelyre a név vonatkozik. Mindaddig azonban, amíg ez állandó marad, az éppen használt egyedi leírás nem befolyásolja a nevet magában foglaló kijelentés igazságát vagy hamisságát.

Lássunk néhány példát. Legyen adva egy Bismarckról szóló állítás. Feltételezve, hogy létezik önmagunkkal való közvetlen ismeretség, maga Bismarck is használhatta volna saját nevét arra, hogy közvetlenül jelölje azt a személyt, akivel ismeretségben van. Ebben az esetben, ha önmagáról ítéletet hozna, maga is alkotóeleme volna ennek az ítéletnek.

Olyan, közvetlen használattal állunk itt szemben, amelybe a tulajdonnév mindig is kívánczik: azzal az esettel, amikor nem egy bizonyos tárgy leírását, hanem egyszerűen magát a dolgot képviseli. Am ha olyan valaki alkotna ítéletet, aki ismerte Bismarckot, egészen más lenne a helyzet. Ez a személy ugyanis bizonyos érzéki adatokkal volt ismeretségben, melyeket (tegyük fel, helyesen) Bismarck testével kapcsolt össze. Bismarck teste mint fizikai tárgy s még inkább elméje csak mint ezen érzéki adatokkal összekapcsolt test és elme volt ismeretes. Más szavakkal: csak leírás útján tudtak róluk. Természetesen nagymértékben véletlen, hogy egy ember külső megjelenésének mely jellegzetességei jutnak egy ismerőse eszébe, amikor az rágondol, ezért az ismerős tudatában felmerülő leírás esetleges. A lényeg az, hogy ő tudja: a különböző leírások egytől egyig ugyanarra az entitásra vonatkoznak, annak ellenére, hogy magával ezzel az entitással ő nincs ismeretségben.

Amikor mi, akik nem ismertük Bismarckot, ítéletet alkotunk róla, a tudatunkban fellépő leírás valószínűleg történeti ismeretek többé-kevésbé bizonytalan egyvelege lesz, mely legtöbbször sokkal többet tartalmaz, mint amennyi Bismarck azonosításához elegendő. De tegyük fel a példa kedvéért, hogy egyszerűen úgy gondolunk rá, mint „a német császárság első kancellárjára”. Ebben a kifejezésben a „német” kivételével minden szó absztrakta, maga a „német” szó pedig különböző emberek számára mást és mást jelent. Egyeseknek Németországban tett utazásait juttatja eszébe, másoknak a térképen található Németország jellegzetes alakját és így tovább. Ha azonban olyan leírást akarunk, amelyről tudjuk, hogy alkalmazható, kénytelenek leszünk előbb-utóbb utalni egy olyan par-

az 1999. évi LXXVI. Tv. (A szerzői jogról) 35. § (5) bekezdés rendelkezései alapján,
tikuláris dologra, amellyel ismeretségben vagyunk. Amikor valami múlt, jelen vagy jövőbeli dolgot (vagyis nem határozott dátumot) megemlítünk, vagy „ittől” és „ottról” beszélünk, vagy említést teszünk valamiről, amit valaki mondott, abban mindig ilyen utalás rejlik. Úgy tűnik tehát: ahhoz, hogy a leírt dologról való tudásunk több legyen, mint ami a leírásból logikailag következik, minden leírásnak, amelyről tudjuk: alkalmazható valamely partikuláris dologra, magában kell foglalnia olyan partikuláris dologra történő utalást, amellyel ismeretségben vagyunk. Így például „a leghosszabb életű ember” kizárólag univerzálékát tartalmazó leírás, amelynek egyvalakire mindenképpen illenie kell, erre az emberre vonatkozóan azonban semmiféle olyan ítéletet nem tudunk alkotni, amely a leírásban adotton túlmenő tudást foglalna magában. Ámde ha azt mondjuk: „a német császárság első kancellárja ügyes diplomata volt”, ítéletünk helyességéről csak olyasvalami alapján győződhetünk meg, amivel ismeretségben vagyunk – rendszerint hallott vagy olvasott tanúbizonyság alapján. Leszámítva a másoknak nyújtott információt, leszámítva a Bismarckkal kapcsolatos tény, mely ítéletünket fontossá teszi, tényleges gondolatunk csak az érintett egy vagy több partikuláris részletet tartalmazza, egyébként teljes mértékben fogalmakból áll.

Hasonlóképpen minden helynév – London, Anglia, Európa, a Föld, a Naprendszer – használata leírásokat foglal magában, melyek egy vagy több olyan partikuláris létezőből indulnak ki, amelyekkel ismeretségben vagyunk. Gyanúm szerint még a metafizikában tárgyalt Világegyetem is rejt magában ilyen partikuláris dolgokkal fennálló kapcsolatot. Ezzel szemben a logikában, ahol az érdeklő-

des tárgya nem csak a létező, hanem bármi, ami létezhet vagy létezhetne, nem történik utalás ténylegesen létező partikuláris dolgokra

Úgy tűnik, hogy amikor egy kizárólag leírás révén ismert dologról állítunk valamit, állításunkat gyakran nem tényleges leírásos formájában kívánjuk megtenni, hanem azt szeretnénk, hogy a leírt dolog valójáról szóljon. Vagyis amikor Bismarckról mondunk valamit, szeretnénk azt az ítéletet kimondani, amelyet csak maga Bismarck mondhat ki, tudniük azt az ítéletet, amelynek ő maga is alkotórésze. Ez az igyekezetünk szükségképpen kudarcra ítéltetett, mivel a valóságos Bismarck ismeretlen számunkra. Azt azonban tudjuk, hogy van egy B tárgy, amelyet Bismarcknak hívnak, és hogy B ügyes diplomata volt. Ilyképpen *leírhatjuk* azt a kijelentést, amelyet állítani szeretnénk, nevezetesen ezt: „ B ügyes diplomata volt”, ahol is B az a tárgy, amely Bismarck volt. Ha Bismarckot mint „a német császárság első kancellárját” írjuk le, a kijelentés, amelyet állítani szeretnénk, így írható le: „az a kijelentés, mely a tényleges tárgyról, mely a német császárság első kancellárja volt, azt állítja, hogy ez a tárgy ügyes diplomata volt”. Ami a használt leírások különbözősége ellenére is lehetővé teszi számunkra a kommunikációt, az az a tudat, hogy létezik egy, a valóságos Bismarckra vonatkozó igaz kijelentés, és hogy bármiképpen váltogatjuk is a leírást (mindaddig, amíg helyes), a leírt kijelentés mindig ugyanaz marad. Ez az, ami bennünket érdekel: ez a kijelentés, melyet leírunk és igaznak tudunk, de ismeretség révén nem ismerünk, csak tudjuk róla, hogy igaz.

A partikuláris dolgokkal való ismeretségtől távolodva fokozatok állapíthatók meg: van Bismarck azok számára, akik személyesen ismerték, azután

olyanok számára, akik csak a történelemből tudnak róla, majd van a vásárlarcos ember és végül a leg-hosszabb életű ember. A megismerésnek ezek a változatai fokozatosan távolodnak a partikuláris dolgokkal való ismeretségtől; az első olyan közel jut az ismeretséghez, amennyire ez egy másik személy esetében egyáltalában lehetséges; a második esetben még mindig azt mondanánk: tudjuk, hogy „ki volt Bismarck”, a harmadikban nem tudjuk, ki volt a vásárlarcos, bár tudhatunk számos róla szóló kijelentést, mely nem vezethető le logikailag abból a tényből, hogy vásárlarcot viselt; végül a negyedikben semmi mást nem tudunk, mint ami ennek az embernek a meghatározásából logikailag levezethető. Hasonló hierarchia áll fenn az univerzálék világában. Számos univerzálét, miként számos partikuláris dolgot is, csak leírás révén ismerünk. Amit azonban mindkét esetben leírás révén tudunk, végső soron visszavezethető olyasmire, amit ismeretség révén tudunk.

A leírásokat tartalmazó kijelentések elemzésének alapvető elve a következő: *Minden kijelentésnek, amelyet megérthetünk, olyan alkotóelemekből kell összetevődnie, amelyekkel ismeretségben vagyunk.*

Nem próbálok most megfelelni mindazokra az ellenvetésekre, amelyek ezzel az alapelvvel szemben felhozhatók. Egyszerűen csupán arra szeretnék rámutatni, hogy így vagy úgy, de szükségképpen mindig meg lehet felelni ezekre az ellenvetésekre, mert nemigen képzelhető el, hogy ítéljünk vagy feltételezzünk anélkül, hogy tudnánk: mi az, amiről ítélünk vagy valamit feltételezünk. Ahhoz, hogy ne csak zörejeket produkáljunk, hanem értelmesen beszéljünk, *valamilyen* értelmet kell fűzünk az általunk használt szavakhoz, és ez az érte-

lem szükségképpen olyasmi, amivel ismeretségben vagyunk. Amikor például Julius Caesarról állítunk valamit, nyilvánvaló, hogy maga Caesar nincs tudatunk színe előtt, mivel nem vagyunk vele ismeretségben. Valamilyen *leírás* van a tudatunkban Julius Caesarról: „az a férfiú, akit március idusán meggyilkoltak”, „a Római Birodalom megalapítója” vagy talán egyszerűen „az a férfi, akit *Julius Caesar* volt a neve”. (Utóbbi leírásban a *Julius Caesar* egy hangsor vagy alak, amellyel ismeretségben vagyunk.) Állításunk tehát nem egészen azt jelenti, amit jelenteni látszik: olyasmit jelent, ami nem Julius Caesart foglalja magában, hanem valamilyen leírását, mely csupa olyan partikuláris dologból és univerzáléból áll, amellyel ismeretségben vagyunk.

A leírás révén szerzett tudás legfőbb jelentősége abban áll, hogy képessé tesz minket privát tapasztalataink határainak átlépésére. Annak ellenére, hogy csak olyan igazságokat tudhatunk, amelyek teljes egészükben ismeretség útján tapasztalt terminusokból állnak, mégis lehet tudásunk leírás révén olyan dolgokról is, amelyeket sohasem tapasztaltunk. Tekintettel közvetlen tapasztalásunk rendkívül szűk hatókörére, ez az eredmény életbevágó fontosságú, és mindaddig, amíg ezt meg nem értjük, ismereteink nagy része rejtélyes és ezért kétes is marad.

6. Az indukcióról

Eddigi fejtegetéseink során többnyire az a törekvés vezérelt bennünket, hogy a létezésre vonatkozó tudásunk fényében tisztázzuk, mik is azok a dolgok, amelyek adottak számunkra. Milyen dolgok vannak a világegyetemben, amelyeknek létezéséről velük való ismeretség révén tudunk? Eddigi válaszuk az volt, hogy ismeretségben vagyunk érzéki adatainkkal és valószínűleg önmagunkkal: ezekről tudjuk, hogy léteznek. A múltbeli érzéki adatokról pedig, amelyekre emlékszünk, tudjuk, hogy a múltban léteztek. Ez az a tudás, mely adottságainkat nyújtja.

Ahhoz azonban, hogy ezekből az adatokból következtetéseket vonhassunk le, hogy tudhassunk az anyag létezéséről, a többi emberről, a múltról, az egyéni emlékezetünket megelőző múltról, vagy a jövőről: nos, ehhez ismernünk kell valamiféle általános elveket, amelyek ilyen következtetések levonását lehetővé teszik. Tudnunk kell arról, hogy egy bizonyos *A* fajtájú dolog létezése jele valamely másfajta, *B* dolog *A*-val egy idejű, nála korábbi vagy későbbi létezésének, ahogyan például a mennydörgés a villámlás korábbi létezésének a jele. Ha ez nem volna ismeretes számunkra, akkor tudásunkat soha nem terjeszthetnénk ki magántermesztű tapasztalatunk szféráján túlra; s ez a szféra, mint láttuk, meglehetősen behatárolt. Most tehát azt a kérdést kell megvitatnunk, hogy vajon ez a kiterjesztés lehetséges-e, s ha igen, hogyan megy végbe.

Az XFI-101-es kurzushoz nem kapcsolódó felhasználást, harmadik személy részére történő átadást az Szjt (1999. évi LXXVI. Tv.) kifejezetten tiltja

Illusztrációképpen nezzünk valami olyasmit, amiben senkinek nem jutna eszébe kételkedni. Mindnyájan meg vagyunk győződve arról, hogy a Nap holnap fel fog kelni. Miért? Mi ez a hit: múltbeli tapasztalatok esetlegesen létrejött eredője, avagy olyan meggyőződés, amelynek ésszerűsége igazolható? Nemigen található olyan ellenőrző próba, amely mindig megmondja, ésszerű-e egy efféle hit, vagy nem ésszerű. Annyit azonban bizonyossággal meg tudunk állapítani, milyenek lennének azok az általános hitek, amelyek igazsága igazolhatná azt az ítéletet, hogy a Nap holnap fel fog kelni, és a többi sok hasonlót, amelyen cselekvéseink alapulnak.

Ha megkérdezzük, miért hiszük, hogy a Nap holnap fel fog kelni, természetesen azt feleljük: „mert eddig kivétel nélkül mindennap felkelt”. Szilárdan hiszük, hogy a jövőben is fel fog kelni, mivel a múltban felkelt. Ha pedig azt a kérdést szegezik nekünk, miért hiszük, hogy a korábbiakkal megegyezően továbbra is fel fog kelni, talán a mozgástörvényekre fogunk hivatkozni: a Föld szabadon forgó test, az ilyen testek külső beavatkozás nélkül nem szűnnek meg forogni, és nincs olyan külső dolog, mely holnap reggelig beavatkozna a Föld mozgásába. Természetesen fel lehetne vetni: vajon tényleg olyan biztosak vagyunk-e abban, hogy semmiféle külső beavatkozással nem kell számolnunk? Ez azonban nem az érdekesebbik kétely. Az érdekesebb kétely azzal kapcsolatos, hogy érvényben lesznek-e még holnap is a mozgás törvényei? Ha ezt a kétséget megfogalmazzuk, akkor ugyanabban a helyzetben találjuk magunkat, mint az elején, amikor a napkeltével kapcsolatos kétely első ízben megfogalmazódott.

Arra a hitre, hogy a mozgástörvények ervényben maradnak, csupán *egyetlenegy* okunk van: hogy eddig működtek, legalábbis amennyire a múltra vonatkozó tudásunkból meg tudjuk ítélni. Igaz: a múlt bőségesebb bizonyítékot szolgáltat a mozgás törvényei mellett, mint amennyi amellet szól, hogy a Nap fel fog kelni; a Nap felkelte ugyanis csupán egy egyedi esete a mozgástörvények teljesülésének számtalan más, hasonló eset között. Az igazi kérdés azonban ez: egy törvény múltbeli teljesülésének *bármily* nagyszámú esete bizonyítéke arra nézve, hogy a törvény a jövőben is teljesülni fog? Ha nem, akkor nyilvánvalóan kiderül, hogy nincs okunk arra számítani, hogy a Nap holnap felkel, vagy arra, hogy a kenyér, amelyet legközelebbi étkezésünkkel elfogyasztunk, nem lesz mérgezett, vagy a hétköznapi életünket irányító aligha tudatos várákozások bármelyikére. Meg kell jegyezni, hogy minden ilyen várákozásunk csak *valószínű*; ezért nem is indokolt annak bizonyítéka után kutatni, hogy teljesülniük *kell*, hanem csak valami amellet szóló okot kell találni, hogy *valószínűleg* teljesülni fognak.

Hogy ezt a kérdést megtárgyalhassuk, először is meg kell vonnunk egy fontos megkülönböztetést, amely nélkül hamarosan reménytelen fogalomzavar kellős közepén találánk magunkat. Eddigi tapasztalatunk szerint valamely egyöntetű egymásutániság vagy együttlékezés gyakori ismétlődése *azt okozta*, hogy a következő alkalomra ugyanezt az egymásutánt vagy együttlétezt vártuk. Egy bizonyos küllemű ételnek meghatározott íze van, és várákozásaink bántóan kellemetlen meghiúsulásának érezzük, ha a jól ismert külalakhoz szokatlan íz társul. A látott dolgok a megszokás révén bizonyos tapintásérzetekkel asszociálódnak, melyeket

is várunk, amikor a szóban forgó dolgokat megérintjük. A kísértetek egyik leghátborzongatóbb tulajdonsága (számos kísértethistóriában) éppen az, hogy semmiféle tapintásérzetet nem nyújtanak. Az első ízben külföldre látogató tanulatlan emberek pedig szinte hitetlenkedve csodálkoznak azon, hogy anyanyelvüket nem értik meg.

Mármost az asszociációnak ez a fajtája nem korlátozódik az emberekre, hanem állatokban is szilárdan kialakul. Az a ló, amelyet gyakran hajtottak ugyanazon az úton, ellenáll a próbálkozásnak, hogy más irányba hajtsák. A háziállatok eledelet várnak, amikor megpillantják azt az embert, aki rendszerint eteti őket. Tudjuk: ezek az egyformaságokkal kapcsolatos kezdetleges várákozások könnyen félrevezethetnek. Az az ember, aki egész életén át nap mint nap megetette a csirkéjét, egyszer csak etetés helyett kitekeri a nyakát, bizonyosságul annak, hogy a csirkének nem ártott volna, ha kifinomultabb nézetei vannak a természet egyformaságairól.

Am akár félrevezetőek az ilyen várákozások, akár nem, attól még vannak. A pusztá tény, hogy valami egy bizonyos számú esetben megtörtént, azt a várákozást idézi elő az állatokban és az emberekben, hogy ez a valami újra megtörténik. Kétségtelen tehát: ösztöneink készítetnek arra a hitre, hogy a Nap holnap is felkel; ám ha ennyiben maradnánk, akkor lehet, hogy semmivel sem lennénk jobb helyzetben, mint a csirke, amelynek váratlanul kitekerik a nyakát. Ezért azt a tényt, hogy múltbeli egyformaságok a jövőre vonatkozó várákozásokat *okoznak*, meg kell különböztetnünk attól a kérdéstől, vajon van-e ésszerű okunk mérvadónak elismerni ilyen várákozásainkat azután is, hogy érvényességük kérdését fölvetettük.

A probléma, melyet még kell tárgyalnunk, a következő: van-e okunk hinni abban, amit „a természet szabályszerűségének” szoktunk nevezni. A természet szabályszerűségébe vetett hit abban való hit, hogy minden, ami történt vagy történni fog, egyes esete valamely általános törvénynek, amely alól *nincs* kivétel. Azok a kezdetleges várakozások, amelyekről beszéltünk, megengedik a kivételeket, s ezért könnyen okozhatnak csalódást annak, aki rájuk hagyatkozik. A tudomány azonban szokászerűen feltételezi – legalábbis munkahipotézisként –, hogy az olyan általános szabályokat, amelyek alól vannak kivételek, fel lehet váltani olyanokkal, amelyek nem tűnnek kivételnek. „Alátámasztás nélküli tesztek a levegőben leesnek” – ez egy általános szabály, amely alól a léggömbök és a repülőgépek kivételt képeznek. A mozgás és a gravitáció törvényei azonban, melyek számot adnak arról a tényről, hogy a tesztek többsége leesik, arra a tényre is magyarázattal szolgálnak, hogy a léggömbök és a repülőgépek elemelkednek a földtől. Ily módon a mozgástörvények és a gravitáció törvénye alól ezek sem kivételek.

Az a hitünk, hogy a Nap fel kelni, hamisnak bizonyulhatna, ha a Föld hirtelen érintkezésbe kerülne egy nagy kiterjedésű testtel, mely kibillentené szokott forgásából. A mozgástörvényeket és a gravitáció törvényét azonban egy ilyen esemény sem csorbítaná. A tudomány dolga szabályszerűségeket találni (mint például a mozgástörvények vagy a gravitáció törvénye), melyek legalábbis tapasztalatunk körén belül, nem engednek meg kivételeket. Ilyen szabályszerűségek felfedezése terén a tudomány figyelemre méltó sikereket ért el, és el kell ismerni, hogy a szabályszerűségek eddig igazolódtak. Ez visszavisz minket ahhoz a kérdéshez: van-e bármiféle okunk – feltételezve, hogy a sza-

abályszerűségek a múltban mindig igazolódtak – feltételezni, hogy a jövőben is igazolódnak fognak?

Egyesek így érveltek: jó okkal lehetünk biztosak abban, hogy a jövő hasonlóan fog a múlthoz, mivel az, ami jövő volt, eddig mindig múlttá lett és mindig a múlthoz hasonlónak találtatott, úgyhogy valójában van tapasztalatunk a jövőről: tudniillik arról az időről, amely régebben jövő volt, és amelyet ezért akár elmúlt jövőnek is nevezhetünk. Az ilyen érvelés azonban valójában csak megoldottnak veszi a kérdést, amelyet meg kellene oldania. A múlt jövőről ugyan van tapasztalatunk, ám nincs a jövő jövőről, és a kérdés akkor a következő: Hasonlíttani fog-e a jövő jövő az elmúlt jövőhöz? Erre a kérdésre nem adhat választ olyan érvelés, amely csak elmúlt jövőből indul ki. Tovább kell tehát kutatnunk egy olyan elv után, amelynek alapján megtudhatjuk, hogy a jövő ugyanazokhoz a törvényekhez fog igazodni, mint a múlt igazodott.

A fenti kérdésben a jövőre történő utalás nem lényeges. Ugyanaz a kérdés merül föl, ha a tapasztalatunk szerint érvényes törvényeket elmúlt dolgokra alkalmazzuk, melyekről szintén nincs tapasztalatunk – mint például a geológiában vagy a Naprendszer eredetéről szóló elméletekben. Az igazi kérdés tehát a következő: „Ha úgy találtuk, hogy két dolog gyakran együtt járt egymással, és egyetlen olyan esetet sem találtunk, amikor az egyik a másik nélkül fordult volna elő, akkor újabb esetben alapot ad-e egyikük előfordulása arra, hogy a másikat is várjuk?” Az erre adott válaszon nem kevesebb fog múlni, mint minden, a jövővel kapcsolatos várakozásunk érvényessége, az indukció útján kapott eredmények összessége, valamint gyakorlatilag mindazon meggyőződéseink, amelyek mindennapi életünk alapját alkotják.

El kell ismerni: az a tény, hogy két dologt gyakran találtunk együtt és külön-külön sohasem, önmagában *nem nyújtja* demonstratív *bizonyítását* annak, hogy a következő vizsgált esetben is együtt leljük őket. A legtöbb, amit remélhetünk, ennyi: minél gyakrabban találunk együtt dolgokat, annál valószínűbbé válik, hogy máskor is együtt fogjuk találni őket; és ha elég sokszor találtuk őket együtt, a valószínűség *majdnem* bizonyossággá válik. Teljesen sosem érheti el a bizonyosság szintjét, mivel tudjuk, hogy a gyakori ismétlődések ellenére a végén olykor mégis kudarc vár, mint a csirke esetében, amelynek kitekerték a nyakát. Ezért felesleges is a valószínűségnél többre törekednünk.

Imént ismertetett nézetünkkel szemben fel lehet hozni a következőt: tudjuk, hogy minden természeti jelenség alá van vetve a törvény uralmának, és olykor megfigyelés alapján belátható, hogy csak egy törvény illik rá az összes tényre. Erre a nézetre két válasz adható. Az első úgy szól, hogy még ha érvényes is esetünkre *valamely* kivétel nem ismerő törvény, a gyakorlatban sohasem lehetünk biztosak afelől, hogy ezt a törvényt fedeztük föl és nem egy olyat, amely alól vannak kivételek. A második válasz pedig az, hogy a törvény uralma maga is csak valószínűnek tűnik, és maga az a hitünk, hogy a jövőben is fennáll majd, vagy hogy a múlt nem vizsgált eseteiben is fennállt, pontosan ugyanazon az elven alapul, amelyet éppen vizsgálunk.

Az elvet, amelyet vizsgálunk, az *indukció elvének* nevezhetjük, és a következőképpen fogalmazhatjuk meg két részben:

a) Ha azt találtuk, hogy egy bizonyos *A* fajtájú dolog gyakran együtt járt egy bizonyos *B* fajtájú dologgal, és sohasem fordult elő egy *B* fajta dologtól külön, akkor minél nagyobb azon ese-

tek száma, amelyekben *A* és *B* együtt járt, annál valószínűbb, hogy együtt fognak járni egy új esetben is, amelyben tudjuk, hogy egyikük jelen van.

b) Ugyanazon körülmények között elegendő számú együtt-előfordulás az újabb együtt-előfordulás valószínűségét majdnem bizonyossággá teszi, és korlátlanul közelíti a bizonyossághoz.

Mint az imént megállapítottuk, ez az elv csak egy-egy új, egyes esetre vonatkozó várakozásunk verifikációjára alkalmazható. Mi azonban tudni szeretnénk azt is, hogy valamilyen fokú valószínűség szól emellett az általános törvény mellett, hogy *A* fajtájú dolgok *mindig* *B* fajtájú dolgokkal járnak együtt, amennyiben az együtt-előfordulásoknak elegendő számú esete ismeretes, és nem tudunk olyan esetekről, ahol az együtt-előfordulás elmaradt volna. Az általános törvény valószínűsége nyilvánvalóan kisebb, mint az egyes eseté, mert ha az általános törvény igaz, az egyes eset is igaz kell legyen, míg az egyes eset igaz lehet anélkül, hogy az általános törvény igaz volna. Mindazonáltal az ismétlődések növelik az általános törvény valószínűségét, ahogy az egyes esetekét is. Elvünk két részét ezért az általános törvényre vonatkoztatva a következőképpen ismételhetjük meg:

a) Minél nagyobb az esetek száma, amelyekben azt találtuk, hogy egy *A* fajta dolog együtt járt egy *B* fajta dologgal, annál valószínűbb (ha az együtt-előfordulás elmaradásának egyetlen esete sem ismert), hogy *A* mindig együtt jár *B*-vel.

b) Ugyanazon körülmények között *A* és *B* együtt-előfordulásának elegendő számú esete majdnem bizonyossá teszi, hogy *A* mindig együtt jár *B*-vel, úgyhogy ez az általános törvényt korlátlanul közelíti a bizonyossághoz.

Meg kell jegyezni, hogy a valószínűség mindig bizonyos adatokhoz viszonyítva értendő. A mi esetünkben az adatok egyedül *A* és *B* együtt-előfordulásának ismert esetei. Lehetségesek azonban más számításba vehető adatok, amelyek messzemenően megváltoztatnák a valószínűséget. Így például valaki, aki sok fehér hattyút látott, alapelvünknek megfelelően úgy okoskodhatna, hogy adatai szerint *valószínűleg* minden hattyú fehér, és ez teljesen helytálló érvelés lehetne. Az a tény, hogy némely hattyú fekete, nem cáfolná meg okoskodását, mert nagyon is könnyen megtörténhet valami annak ellenére, hogy bizonyos adatok értelmében nem valószínű. Mármost a hattyúk esetében valaki történetesen tudhatná, hogy a szín számos állatfajnál rendkívül változékony jelleg, s így tisztában lehetne azzal, hogy a színre vonatkozó indukció különösen ki van téve a tévedés kockázatának. Ez az ismerete azonban új adatnak számítana, és ezért nem bizonyítaná azt, hogy az előző adatainkhoz viszonyított valószínűséget rosszul becsültük föl. Vagyis általánosabban: az a tény, hogy a dolgok gyakran nem teljesítik be várakozásainkat, nem bizonyíték amellett, hogy várakozásaink adott esetben vagy az esetek egy adott osztályában nem fognak *valószínűleg* beteljesedni. Ezért indukciós alapelvünk a tapasztalatra hivatkozva *nem cáfolható*.

Az indukció elve azonban ugyanígy *nem is bizonyítható* a tapasztalatra hivatkozva. A tapasztalat megerősítheti az indukció elvét a már megvizsgált esetek vonatkozásában; ám ami a még nem vizsgált eseteket illeti, egyedül az indukció elve igazolhat mindennemű következtetést abból, amit már megvizsgáltunk, arra, amit még nem vizsgáltunk meg. Minden olyan érvelés, amely a tapasztalat alapján a jövőre vagy a múlt és a jelen nem

tapasztalati részére következtet, feltételezi az indukció elvét. Ezért ha a tapasztalatra hivatkozva próbáljuk bizonyítani az indukció elvét, mindig abba a hibába esünk, hogy megoldottnak vesszük a kérdést, amelyre válaszolni kellene. Vagy el kell tehát fogadnunk az indukció elvét belső evidenciája alapján, vagy a jövőre vonatkozó várakozásaink igazolásának mindenféle lehetőségét fel kell adnunk. Ha az alapelv helytelen, akkor nincs okunk arra számítani, hogy a Nap holnap felkel, hogy a kenyér táplálóbbrak bizonyul, mint a kő, vagy hogy ha lévetjük magunkat a háztetőről, akkor le is esünk. Amikor az utcán szembejön velünk a legjobb barátunk, nem lesz okunk feltételezni, hogy testében nem legádázabb ellenségünk vagy egy számunkra ismeretlen ember elméje lakozik. Egész magatartásunk dolgok társításán alapul, amelyek a múltban fennálltak és amelyekről ezért azt hisszük, hogy valószínűleg a jövőben is fennállnak majd. E valószínűség érvényessége pedig az indukció elvétől függ.

A tudomány általános elvei, mint például a törvények érvényébe vetett hit, vagy az a hit, hogy minden eseménynek szükségképpen oka van, ugyanannyira az indukció elvén nyugszanak, mint a mindennapi élet meggyőződésai. Minden ilyen általános elvben hiszünk, mégpedig azért, mert az emberiség végtelen számú esetben igaznak találta őket, és egyetlenegy esetben sem találta őket hamisnak. Ez azonban nem bizonyíték arra nézve, hogy a jövőben is igazak lesznek, hacsak nem tételezzük föl az indukció elvét.

Ily módon minden tudásunk, amely tapasztalati alapon még nem tapasztalt dolgokról állít valamit, olyan hiten nyugszik, amelyet a tapasztalat sem nem igazolhat, sem nem cáfolhat. Ez a hit azonban

– legalábbis konkrét alkalmazásaiban – ugyanannyira szilárdan bennünk gyökerezőnek tűnik, mint a tapasztalat számos ténye. Az ilyen hitek létezése és igazolása – mert mint látni fogjuk, az induktív alapelv nem az egyetlen példa – a filozófia néhány legnehezebb és legvitatottabb problémáját veti föl. A következő fejezetben három kérdésnek járunk utána: mi lehet az ilyen tudás magyarázata, meddig terjed hatóköre és milyen fokú a bizonyossága.

8. Hogyan lehetséges *a priori* ismeret

Immanuel Kantot általában a legnagyobb modern filozófusnak tartják. A hétéves háborún és a francia forradalmon átívelő életpályája során megszakítás nélkül folytatta filozófiatanári tevékenységét a kelet-poroszországi Königsbergben. A filozófiához tett legjellegzetesebb hozzájárulása az úgynevezett „kritikai” filozófia kidolgozása volt. Ez az elmélet adottnak tekintette azt, hogy a megismerésnek különböző fajtái vannak, és azt kutatta: hogyan lehetséges ez a megismerés. A válaszból Kant számos metafizikai következtetést vont le a világ természetére nézve, melyeknek érvényessége kétségbe vonható. Ahhoz azonban nem férhet kétség, hogy Kant két okból is elismerést érdemel: egyrészt azért a felismeréséért, hogy vannak *a priori*, de nem analitikus ismeretek („analitikus” az az ismeret, amelynek az ellentéte önellentmondás), másrészt pedig azért, mert nyilvánvalóvá tette az ismeretelmélet filozófiai fontosságát.

Kant előtt általában úgy tartották, hogy minden *a priori* ismeret szükségképpen „analitikus”. Az „analitikus” kifejezés értelmét példákon mutathatjuk be legjobban. Ha azt mondom: „Egy kopasz ember ember”, „Egy sík alakzat alakzat”, „Egy rossz költő költő” – tisztán analitikus ítéleteket mondok ki: a szóban forgó alany úgy van adva, mint amelynek legalább két tulajdonsága van, s ezek közül az egyiket kiválasztom és állítom róla. Az ilyen kijelentések triviálisak, s a való életben soha nem állítana ilyeneket senki, hacsak nem egy álokoskodás-

ra készülő szónok. „Analitikusnak” azért nevezik őket, mert állítványukat pusztán az alany elemzéséből nyerik. Kant előtt úgy hitték, hogy minden olyan ítélet, amelyben *a priori* biztosak lehetünk, ilyen fajtájú: hogy az állítvány mindegyikükben része az alanynak, amelyről állítjuk. Ha ez így lenne, akkor kifejezett ellentmondásba keverednénk, valahányszor tagadni próbálnánk bármit, ami *a priori* megismerhető. Az „Egy kopasz ember nem kopasz” ítélet egyszerre állítaná és tagadná a kopaszságot ugyanazon emberre vonatkozóan, s ezért ellentmondana önmagának. Ezért a Kant előtti filozófusok úgy tartották, hogy az ellentmondás törvénye (mely szerint egyetlen dolog sem lehet egyszerre ilyen és ilyen tulajdonságú, meg nem ilyen és ilyen tulajdonságú), elegendő minden *a priori* ismeret igazságának megállapításához.

A Kant előtti filozófusnak mondható Hume (1711–1776), elfogadta az *a priori* tudásra vonatkozó szokásos felfogást, de felfedezte, hogy számos esetben, amelyet addig analitikusnak tartottak, nevezetesen az ok és okozat esetében, a kapcsolat valójában szintetikus. Hume előtt legalábbis a racionalisták azt gondolták, hogy az okozat, ha elegendő ismerettel rendelkezünk, logikailag levezethető az okból. Hume amellet érvelt – a ma általánosan elfogadott megítélés szerint helyesen –, hogy ez nem lehetséges. Ebből azonban azt a jóval kétesebb tételt is levezette, hogy az ok és az okozat kapcsolatáról semmit sem tudhatunk meg *a priori*. A racionalista hagyományon nevelkedett Kantot rendkívüli mértékben zavarta Hume szkepticizmusa, és megpróbált megoldást találni rá. Észrevette, hogy nemcsak az ok és az okozat kapcsolata, hanem minden aritmetikai és geometriai kijelentés is „szintetikus”, vagyis nem analitikus: ezekben a kijelenté-

sekben ugyanis az alany semmiféle elemzése nem tárja fel az állítmányt. Állandó példája a $7 + 5 = 12$ kijelentés volt. Rámutatott, méghozzá helyesen, hogy a 7-et és az 5-öt össze kell adni ahhoz, hogy 12 jöjjön ki: a 12 eszméjét sem az 5 és a 7 eszméje, sem összeadásuk eszméje nem tartalmazza. Ebből arra a következtetésre jutott, hogy a tiszta matematika *a priori*, mégis szintetikus. Ez a konklúzió aztán új problémához vezetett, melyre megpróbált megoldást találni.

A kérdés, amelyet Kant filozófiájának kiindulópontjává tett – „Hogyan lehetséges tiszta matematika?” –, érdekes és nehéz kérdés, melyre minden nem tisztán szkeptikus filozófiának választ kell adnia. Láttuk már, hogy a tiszta empiristák válasza – hogy tudniük matematikai tudásunk az egyes esetekből indukció útján származik – nem megfelelő két okból: először, mert magának az indukció elvének érvényessége nem bizonyítható indukció által; másodsor, mert a matematika általános kijelentéseit, mint például „kettő meg kettő négy”, nyilvánvalóan egy eset vizsgálata alapján is biztosan tudhatjuk, és semmit sem nyerünk további esetek felsorolásával, amelyekben szintén igaznak találtuk őket. A matematika (és a logika) általános kijelentéseinek tudásáról ezért nem adhatunk számot úgy, ahogyan az empirikus általánosításon alapuló, tisztán valószínű ismeretekről (mint például „Minden ember halandó”).

A probléma abból fakad, hogy az ilyen ismeret általános, míg minden tapasztalat egyedi. Különösnek tetszhet, hogy képesek vagyunk előre tudni bizonyos igazságokat olyan egyes dolgokról, amelyekről még nincs tapasztalatunk; ugyanakkor nemigen kételkedhetünk abban, hogy a logika és az aritmetika alkalmazható ilyen dolgokra. Nem

tudjuk, kik lesznek száz év múlva London lakói, azt azonban tudjuk, hogy bármely kettejük és bármely további kettejük összesen négy lesz. Kétségkívül meglepő, hogy a jelek szerint képesek vagyunk tényeket megelőlegezni olyan dolgokkal kapcsolatban, amelyeket nem tapasztaltunk. Kant megoldása erre a problémára, bár nézetem szerint nem helytálló, kétségkívül érdekes. Ugyanakkor rendkívül bonyolult is, és a filozófusok különbözőképpen értelmezik. A következőkben ezért csak vázlatosan adjuk vissza, bár a kanti rendszer számos értelmezője még ezt is félrevezetőnek fogja tartani.

Kant azt állította, hogy minden tapasztalatunkban két elemet kell megkülönböztetni; az egyik a tárgynak (tehát annak, amit mi a „fizikai tárgynak” nevezünk), a másik pedig saját természetünknek tulajdonítható. Az anyag és az érzéki adatok tárgyalásakor láttuk, hogy a fizikai tárgy különbözik a vele asszociált érzéki adatoktól, és hogy az érzéki adatokat a fizikai tárgy és önmagunk kölcsönhatásának eredményeként kell felfognunk. Eddig egyetértésben vagyunk Kanttal. Az ő megoldásának azonban van egy megkülönböztető jege: az, ahogyan önmagunk és a fizikai tárgy hozzájárulásának mértékét kijelöli. Szerinte az érzékiségben adott nyersanyag – szín, keménység stb. – a tárgytól ered, a mi hozzájárulásunk pedig a térben és időben való elrendezés, valamint mindazon relációk az érzéki adatok között, amelyek abból adódnak, hogy összehasonlítjuk őket: például az egyiket a másik okának tekintjük, vagy bármely más módon. Legfőbb érve e nézet mellett az, hogy a térre, időre, okságra és összehasonlításra vonatkozóan *a priori* tudással rendelkezünk, az érzékiségben adott nyersanyagra vonatkozóan viszont nem.

Biztosak lehetünk abban, az 1999. évi LXXVI. Tv. (A szerzői jogról) 35. § (5) bekezdés rendelkezési alapján, hogy minden tapasztalatunkon megeléjünk az *a priori* tudásunkban állított tulajdonságokat. Ezek a tulajdonságok ugyanis saját természetünkben rejlenek, és ezért semmi sem juthat tapasztalásunk körébe anélkül, hogy fel ne ölténé ezeket a tulajdonságokat.

A fizikai tárgyat, melyet Kant a „magánvalónak” nevez,* lényegében megismerhetetlennek tartja. Ami megismerhető, az a tapasztalatban adott tárgy: ezt „jelenségnek” nevezi. Minthogy a jelenség önmagunk és a magánvaló közös terméke, rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyek tőlünk származnak rá, és ezért igazodik *a priori* tudásunkhoz. Ez a tudás azonban, bár igaz minden valóságos és lehetséges tapasztalatra, a tapasztalat körén túl nem alkalmazható. Ilyenformán az *a priori* tudás létezése ellenére semmit sem tudhatunk a magánvalóról vagy arról, ami nem a tapasztalat valóságos vagy lehetséges tárgya. Így próbálja Kant összeegyeztetni a racionalisták állításait az empiristák érveivel.

Tekintsünk el most a kisebb jelentőségű szempontoktól, amelyek szintén kiinduló alapot adnak Kant filozófiájának bírálóhoz; van ugyanis egy jelentősebb ellenvetés, mely végzetesnek tűnik minden olyan kísérlettel szemben, mely az *a priori* problémáját Kant módszerével közelíti meg. Amiről számot kell adni, az az a bizonyosság, hogy a tényeknek mindig egybe kell vágniuk a logikával és az aritmetikával. Mít magyaráztunk meg ebből,

* A kanti „magánvaló dolog” definícióját tekintve azonos a fizikai tárggyal, tudniillik amennyiben az érzetek oka. Nem azonos viszont a definícióból levezetett tulajdonságok tekintetében, mivel Kant (az ok fogalmával kapcsolatban fölmerülő következetlenség ellenére) úgy tartotta: a kategóriákról tudhatjuk, hogy nem alkalmazhatók a „magánvaló dologra”.

na azt mondjuk, hogy a logika és az aritmetika a saját hozzátételünk? Természetünk éppúgy a létező világ ténye, mint bármi más, és nem lehetünk bizonyosak abban, hogy állandó marad. Ha Kantnak van igaza, megtörténhet, hogy természetünk holnap úgy megváltozik, hogy kettő meg kettő öt lesz. Erre a lehetőségre minden jel szerint nem gondolt, pedig alaposan romba dönti azt a bizonyosságot és egyetemességet, amelyet az aritmetikai kijelentések fontos tulajdonságának tekint és minden áron igazolni igyekeznek. Igaz ugyan, hogy ez a lehetőség nem fér össze a kanti felfogással, mely szerint maga az idő csak forma, melyet a szubjektum helyez rá a jelenségekre, úgyhogy igazi Énünk nem az időben van, és nincs holnapja. Azt azonban mégis fel kell tennie, hogy a jelenségek időrendjét a jelenségek mögötti tulajdonságok határozzák meg, és érvelésünk lényegéhez ennyi elég is.

Ha belegondolunk, az is világossá válik, hogy ha aritmetikai meggyőződéseinkben van igazság, egyformán érvényesnek kell lenniük a dolgokra akkor is, ha gondolunk rájuk, és akkor is, ha nem. Két fizikai tárgy és még két fizikai tárgy az összesen akkor is négy fizikai tárgy, ha nem is tapasztalhatunk fizikai tárgyakat. Nem lehet azt mondani, hogy ez az állítás túllépne azon, ami a „kettő meg kettő négy” értelmében adott. Igazsága éppoly kétségtelen, mint annak az igazsága, hogy két jelenség meg két jelenség az összesen négy jelenség. Kant megoldása tehát túlzottan korlátozza az *a priori* kijelentések hatókörét, s ugyanakkor nem sikerül számot adnia bizonyosságukról.

Egy megjegyzés erejéig vonatkoztatassunk el most Kant nézeteinek szorosabban vett taglalásától. A filozófusok ugyanis az *a priori* nagyon gyakran

valamilyen értelemben mentálisnak gondolják, olyasminek, aminek inkább ahhoz van köze, ahogy bizonyos megkerülhetetlen szabályok szerint gondolkodunk, semmint a külvilág bármiféle tényéhez. Az előző fejezetben megemlítettük a három, általánosan „gondolkodási törvénynek” nevezett elvet. Az a felfogás, amely ehhez az elnevezéshez vezetett, fölöttébb természetes, ennek ellenére nyomós okunk van azt hinni, hogy téves. Illusztrációképpen nézzük az ellentmondás törvényét. Ezt rendszerint így fogalmazzák meg: „Semmi sem lehet egy valami is, meg nem az a valami is”, amivel azt a tényt akarják kifejezni, hogy semmi sem lehet egyszerre ilyen és ilyen tulajdonságú és nem ilyen és ilyen tulajdonságú. Így például ha egy fa bükkfa, nem lehet egyidejűleg nem-bükkfa is; ha az asztalom négyszögű, nem lehet nem-négyszögű is és így tovább.

Mi az mármost, ami természetessé teszi, hogy ezt az elvet *gondolkodási* törvénynek nevezzük? Az, hogy inkább gondolkodás, semmint külső megfigyelés útján győződünk meg szükségszerű igazságáról. Ha egyszer láttuk, hogy egy fa bükkfa, nem kell újra ránéznünk, kizárandó azt az eshetőséget, hogy talán ugyanakkor nem-bükkfa is. A gondolkodás egymagában is rávezet arra a biztos felismerésre, hogy ez lehetetlen. Ennek ellenére téves az a következtetés, hogy az ellentmondás törvénye *gondolkodási* törvény. Ha az ellentmondás törvényében hiszünk, nem azt hisszük, hogy az elme úgy van megalkotva, hogy hinnie kell az ellentmondás törvényében. Ez utóbbi hit a pszichológiai reflexió utólagos terméke, mely előfeltételezi az ellentmondás törvényében való hitet. Az ellentmondás törvényébe vetett hit nem gondolatokra, hanem dolgokra vonatkozó hit. Nem az a hit, hogy ha azt

gondoljuk, egy bizonyos fa bükk, nem *gondolhatjuk* ugyanakkor, hogy nem bükk. Az a hit, hogy ha egy fa bükk, lehetetlen, hogy ugyanakkor nem-bükk legyen. Ilyképpen az ellentmondás törvénye nem csak gondolatokra, hanem dolgokra is áll; s jöllehet a benne való hit gondolat, maga az ellentmondás törvénye nem gondolat, hanem a világ dolgaival kapcsolatos tényállás. Ha az ellentmondás törvényében való hitünk tartalma nem volna érvényes a világ dolgaira, akkor az a tény, hogy kénytelenek vagyunk igaznak *gondolni*, nem biztosítaná igazságát: ettől még akár hamis is lehetne. Ez pedig azt mutatja, hogy az ellentmondás törvénye nem *gondolkodási* törvény.

Úgyanez a gondolatmenet csekély módosításokkal minden *a priori* ítéletre vonatkozóan végigvihető. Ha úgy ítélünk, hogy kettő meg kettő négy, nem gondolatainkról hozunk ítéletet, hanem minden valóságos vagy lehetséges párról. Az a tény, hogy elménk úgy van megalkotva, hogy a kettő meg kettőt négynek hiszi, igaz, csakhogy a „kettő meg kettő négy” állítással nem ezt állítjuk. Azt, hogy kettő meg kettő négy, semmiféle, elménk eredendő beállítottságával kapcsolatos tény nem teheti igazá. *A priori* tudásunk, ha nem tévedés, nem pusztán elménk beállítottságára világít rá, hanem érvényes mindenre, amit a világ tartalmazhat; arra is, ami mentális, és arra is, ami nem mentális természetű.

A helyzet minden jel szerint az, hogy minden *a priori* tudásunk olyan entitásokra vonatkozik, amelyek a szó szoros értelmében sem a mentális, sem a fizikai világban nem *léteznek*. A szóban forgó entitások azok az entitások, amelyeket nem főnevekkel nevezünk meg: minőségek és relációk. Tegyük fel például, hogy szobámban vagyok. Én

létezem, és a szobám is létezik, de vajon létezik-e a „-ban”? Akárhogy is, a „-ban” ragnak van értelme: relációt fejez ki köztem és a szobám között. Ez a reláció pedig valami, bár azt nem mondhatjuk, hogy *ugyanabban az értelemben* létezik, amelyben én és a szobám létezőnk. A „-ban” reláció olyasmi, amiről gondolkodhatunk és amit megérthetünk, ugyanis ha nem érthetnénk, akkor nem érthetnénk a „Szobámban vagyok” mondatot sem. Kant nyomdokán járva számos filozófus úgy tartotta, hogy az önmagukban vett dolgoknak nincsenek relációik. Úgy vélték: a dolgokat az elme hozza össze egyetlen gondolati aktusban: úgy ítéli, hogy bizonyos relációkban állnak egymással, és ezzel létrehozza a relációkat.

Ez a felfogás azonban, úgy tűnik, hasonló ellenvetésekre ad alkalmat, mint amilyeneket az imént Kanttal szemben felhoztunk. Nyilvánvaló, hogy nem a gondolat hozza létre a „Szobámban vagyok” kijelentés igazságát. Igaz lehet, hogy a szobámban van egy fülbemászó, jóllehet sem a fülbemászó, sem én, sem senki más nem tud erről az igazságról; ez az igazság ugyanis kizárólag a fülbemászóval és a szobával kapcsolatos, és semmi mástól nem függ. Ezért a relációk otthonát egy olyan világban kell keresnünk, amely sem nem mentális, sem nem fizikai (ennek bővebb kifejtését lásd a következő fejezetben). Ez a világ rendkívül fontos a filozófia számára, kivált az *a priori* tudás problémáinak szempontjából. A következő fejezetben részletesebben megvizsgáljuk, milyen természetű ez a világ és milyen hatással van az eddig tárgyalt kérdésekre.