

I.

ISMERETELMÉLET

*Scott Sturgeon, M. G. F. Martin
és A. C. Grayling*

BEVEZETÉS 21

A. C. Grayling

1. TUDÁS 22

Scott Sturgeon

- 1.1. Bevezetés 22
- 1.2. A feladat strukturálása 22
- 1.3. A tudás elemei 24
- 1.4. Az igazolás erőssége 26
- 1.5. Az igazolás természete 30
- 1.6. Internalista igazoláselméletek 31
 - 1.6.1. Fundacionalizmus 31
 - 1.6.2. Koherentizmus 33
- 1.7. Az internalista igazoláselméletek problémái 35
 - 1.7.1. Az input probléma 35
 - 1.7.2. A lényeg probléma 36
- 1.8. Megbízhatóság-elmélet 37
- 1.9. Konklúzió 38

2. ÉRZÉKELES 39

M. G. F. Martin

- 2.1. Bevezetés 39
- 2.2. Az érzékelés tárgyai 40
- 2.3. Az érzéki tapasztalat 43
 - 2.3.1. Az érzékelés problémája 43
 - 2.3.2. Az érzékelés érzetadat-elmélete 44
 - 2.3.3. Az érzékelés intencionális elmélete 47
 - 2.3.4. Diszjunktív elméletek 49
- 2.4. Az érzékelési tudás 51

3. SZKEPTICIZMUS 56

A. C. Grayling

- 3.1. Bevezetés 56
- 3.2. Történelmi vázlat 57
- 3.3. A szkeptikus érvek természete 58
- 3.4. Szkeptikus érvek: tévedés, érzéksalódás és álmok 58
- 3.5. Szkeptikus érvek: érzékelés és az érzékelés viszonylagossága 59
- 3.6. Módszertani és problematikus szkepticizmus 61
- 3.7. Válaszok a szkepticizmusra: a „szakadék” 64
- 3.8. Kant és a transzcendentális érvek 65
- 3.9. Idealizmus és fenomenalizmus 66
- 3.10. Szkeptikus ismeretelmélet versus antikartezianizmus 67
- 3.11. Záró megjegyzések 69

IRODALOM. 69

BEVEZETÉS

A. C. Grayling

Az episztemológia, más néven ismeretelmélet, a filozófiának az az ága, amely a tudás természetét vizsgálja, illetve hogy miként teszünk szert tudásra; a „Mi a tudás?”, illetve „Melyek a tudás megszerzésének legjobb és legbiztosabb módjai?” kérdésekre keresi a választ. Ezek a kérdések összefüggnek, amint az az alábbi vizsgálódásokból majd kiderül, azonban különböző módon kísérlehetünk meg válaszolni rájuk.

Az első kérdés megválaszolásában segítségünkre lehet, ha a tudás egyik feltételezett meghatározásából indulunk ki. Az ezekkel a témákkal foglalkozó vita hagyományai szerint a tudást *igazolt igaz hit*ként szokás meghatározni, mivel úgy tűnik, ahhoz, hogy tudjunk valamit, hinnünk kell a dologban, ennek a hitnek igaznak kell lennie, és hitünk indokának ki kell elégítenie bizonyos követelményeket; például nem állíthatjuk valakiről, hogy tud valamit, ha önkényesen vagy véletlenszerűen hisz az illető dologban. Így a definíció mindhárom része a tudás egy-egy szükséges feltételét fejezi ki. A feltételezés szerint ezek együtt elégségesek a tudáshoz.

Ugyanakkor ezzel az elgondolással kapcsolatban különböző nehézségek merülnek fel: elsősorban annak a meghatározása jelent problémát, hogy milyen fajta igazolásra van szükség ahhoz, hogy egy igaz hitet tudásnak tekinthessünk. A nehézségek megoldására több rivális elméletet is kidolgoztak; az első szakasz ezeket vizsgálja.

A „tudás” definiálásáról folytatott vitával egyidejűleg egy másik, a tudás megszerzéséről szóló vita is folyik. Az episztemológia története során (igen leegyszerűsítve) két alapvető irányzat alakult ki: az ún. „racionalista” iskola, amelyik úgy tartja, hogy alapvetően az ész tevékenysége által teszünk szert tudásra, illetve az „empirista” iskola, amely szerint elsődlegesen az érzékeléssel szerzünk tudást (öt érzékünk, a látás, a hallás, a szaglás, az ízlelés és a tapintás révén, valamint ezek „meghosszabbításával” távcsövek, mikroszkópok és más hasonló eszközök segítségével). A racionalisták modellje a matematika és a logika, ahol a szükségszerű igazságokhoz racionális következtetéseken keresztül jutunk el. Az empiristák modellje az összes olyan természettudomány, amelyet alapvetően megfigyelések és kísérletek visznek előre. A tudomány története az elmúlt évszázadokban az empirista irányzatot támogatta; éppen ezért az érzékelés filozófiai kérdései is fontosabbá váltak – a második szakasz az ezzel kapcsolatban felmerülő problémákat vizsgálja.

Ugyanakkor az ismeretelmélet mindkét hagyományában központi helyet foglal el ismeretszerző eszközeink megbízhatóságának vizsgálata. Az ezen a területen felmerülő problémákat igen élesen megvilágítják a szkepticizmus kérdései. Az utolsó, harmadik szakasz a szkeptikus érvek természetét és lényegét tárja fel, illetve néhány, az episztemológusok által javasolt választ vizsgál.

Együttesen ez a három elemzés bevezetést nyújt az ismeretelméleti vizsgálódások fő kérdéseibe. Ezenkívül más vitatott témák is léteznek – például az emlékezet, az ítélet, az

introspekció, az érvelés, az „a priori–a posteriori” megkülönböztetés és a tudományos módszer problémáival kapcsolatban –, azonban a három központi téma, amelyet a továbbiakban vizsgálni fogunk, megfelelő alapot nyújt a többi vitatott kérdés megértéséhez is, és egyfajta bevezetőként szolgál hozzájuk.

1. TUDÁS

Scott Sturgeon

1.1. Bevezetés

Tekintsük a következő mondatokat:

- (1) John ismeri Londont.
- (2) John tudja, hogyan kell Manchesterből Londonba eljutni.
- (3) John tudja, hogy London Manchestertől délre fekszik.

Az (1) mondat olyasmit fejez ki, amit a filozófusok „ismeretség (*acquaintance*) általi” tudásnak neveznek. Intuitíve valamilyen személy, hely vagy esemény közvetlen ismeretét jelenti. Ismeretség révén ismerjük meg azokat az embereket, akikkel találkozunk; azokat a helyeket, ahol járunk, és azokat az eseményeket, amelyek jelenlétünkben történnek. A (2) mondat a filozófusok által „képesség tudás”-nak nevezett ismeretfajtát ragadja meg. Intuitíve ez a tudás bizonyos cselekedetek végrehajtásának a képességét jelenti. Például képesség tudásra teszünk szert, amikor megtanulunk egy nyelvet, megtanulunk biciklizni vagy egy ételt elkészíteni. A (3) mondat a filozófusok által „propozicionális tudás”-nak nevezett ismeretfajtát fejezi ki. Az alábbiakban ezt fogjuk vizsgálni.

Tegyük fel, hogy három csésze van előttünk egy asztalon. Ez olyan helyzet, amelyre vonatkozóan lehetnek ismereteink. A kérdés, amelyet fel kell tennünk, a következő: mit tudhatunk az ilyen szituációkról? Vagy általánosabban: melyek azok a feltételek, amelyek lehetővé teszik, hogy ismerjük az ilyen szituációkat?¹

1.2. A feladat strukturálása

A világ különböző állapotait igaz kijelentésekkel, más néven propozíciókkal írjuk le. Visszatérve a csészékhez: az a kijelentés, amely szerint az asztalon három csésze van, helyesen írja le a dolgok állását. Tehát igaz kijelentés. A különféle állapotokra vonatkozó

¹ Vizsgálódásunkat az empirikus szituációkra fogjuk korlátozni. Az erkölcsi, matematikai és logikai tudás olyan további problémákat vet fel, amelyek meghaladják tanulmányunk kereteit. A további tárgyaláshoz lásd Bonjour 1985, Dancy 1987 és Pollock 1986.

tudást a filozófusok azért hívják „propozicionális tudás”-nak, mert az állapotokat igaz propozíciók írják le. Bármiről is van szó, a propozicionális tudás mindig valamilyen speciális kapcsolat egy személy és egy igaz kijelentés között. Feladatunk ennek a kapcsolatnak a meghatározása.

Ezt a feladatot strukturálhatjuk, ha arra keressük a választ, hogy miként egészíthető ki az alábbi séma:

(T) S tudja, hogy P akkor és csak akkor, ha S és P $F_1, F_2 \dots$ tulajdonságokkal rendelkezik.

(T) kiegészítésével feltárjuk a propozicionális tudás lényegét. Először is vegyük észre, hogy (T) *bikondicionális*. Ez azt jelenti, hogy (T) valójában két összekapcsolt állításból áll. Az „és” szó azt jelzi, hogy (T) két állítás konjunkciója. Pontosabban, (T) két ha–akkor állítás, avagy kondicionális konjunkciója. (T)-t olvashatjuk balról jobbra és jobbról balra is.

(T) balról jobbra olvasva a következőt állítja:

Ha S tudja, hogy P , akkor S és P $F_1, F_2 \dots$ tulajdonságokkal rendelkezik.

Lényeges, hogy az F_1, F_2 stb. tulajdonságok mindegyike *szükséges feltétele* a propozicionális tudásnak. Általában, amit egy ha–akkor állítás második része állít, szükséges arra nézve, ami az első részben áll. A kondicionálisok második tagjában foglaltakat a filozófusok „szükséges feltételek”-nek nevezik. Ahogy valaki úgy vélheti, hogy a cukor szükséges egy csésze valódi teához, (T) balról jobbra haladó irányban azt mondja ki, hogy F_1, F_2 stb. *mindegyike* szükséges a propozicionális tudáshoz.

Másfelől (T) jobbról balra haladva a következőket mondja ki:

Ha S és P $F_1, F_2 \dots$ tulajdonságokkal rendelkezik, akkor S tudja, hogy P .

Itt az előző állítás megfordításával van dolgunk. Ez esetben arról van szó, hogy az F_1, F_2 stb. tulajdonságok együtt *elégésesek a propozicionális tudáshoz*. Általában, ami egy ha–akkor kijelentés első részében található, elégéses arra nézve, ami a második részben áll. A kezdőfeltételeket a filozófusok „elégéses feltételek”-nek nevezik. Ahogy valaki úgy vélheti, hogy a szerelem elégéses a boldogsághoz, (T) jobbról balra haladó irányban azt mondja ki, hogy F_1, F_2 stb. *együttesen elégéses a propozicionális tudáshoz*.

(T) tehát egy balról jobbra és egy jobbról balra irányuló állítás konjunkciója. Így (T) azt mondja ki, hogy az F_1, F_2 stb. tulajdonságok külön-külön szükségesek és együttesen elégésesek a propozicionális tudáshoz. Emiatt fontos (T) kiegészítése. Ha ezt meg tudjuk tenni, akkor megtaláltuk azokat a feltételeket, amelyek egyenként szükségesek, és együttesen elégésesek a propozicionális tudáshoz.

Az eljárás a következő:² először olyan feltételeket keresünk, amelyekkel kiegészíthetjük a (T) sémát. Ezután ellenőrizzük, hogy a javasolt kiegészítés nem mond-e ellent a tudásra vonatkozó alapvető intuíciónknak. Ezt gondolatkísérletek segítségével végezhetjük el. Gondolatkísérletnek fiktív, általunk kitalált történeteket nevezünk. Annak eldöntésére, hogy (T) kiegészítése megfelelő-e, gondolatkísérleteket alkalmazunk: fiktív körülményeket konstruálunk és eldöntjük, hogy ilyen körülmények között beszélhetünk-e tudásról, majd ellenőrizzük, hogy (T) javasolt kiegészítése megfelel-e intuíciónknak.

(T) kiegészítését kétféleképpen cáfolhatja meg az ilyen ellenőrzés:

1. Ha (T) egy kiegészítése azt implikálja, hogy a gondolatkísérletben tudásról van szó olyankor, amikor biztosak vagyunk abban, hogy nincs szó tudásról, akkor a kiegészítés nem helyes. Ilyen esetben az derül ki, hogy a kiegészítéssel kapott állítás jobb oldala nem elégséges a bal oldal fennállásához. (T) kiegészítése ugyanis mindig azt implikálja, hogy tudásról van szó, mert az állítás jobb oldala ki van elégítve, és mert az állítás jobbról balra olvasva azt mondja ki, hogy a jobb oldal fennállása elégséges a tudáshoz. Így ha (T) egy kiegészítése tudást implikál olyankor, amikor biztosak vagyunk abban, hogy nincs szó tudásról, akkor ez azt jelenti, hogy az állítás jobb oldala nem elégséges a tudáshoz.

2. Ha (T) egy kiegészítése nem implikálja, hogy a gondolatkísérletben tudásról van szó olyankor, amikor biztosak vagyunk abban, hogy tudásról van szó, akkor a kiegészítés ismét helytelen. Ilyen esetben az derül ki, hogy a kiegészítéssel kapott állítás jobb oldala nem szükséges a bal oldal igazságának fennállásához. (T) kiegészítése ugyanis nem implikálja, hogy tudásról van szó, mert az állítás jobb oldala nincs kielégítve. Azonban, ha biztosak vagyunk abban, hogy tudásról van szó, akkor biztosak lehetünk abban, hogy a kiegészítéssel kapott állítás jobb oldala nem szükséges a tudáshoz. Így ha (T) egy kiegészítése nem implikál tudást olyankor, amikor biztosak vagyunk abban, hogy tudásról van szó, akkor ez azt jelenti, hogy az állítás jobb oldala nem szükséges a tudáshoz.

Ha egy bizonyos gondolatkísérlet szerint (T) egy kiegészítése az (1) vagy a (2) valamelyikébe tartozik, akkor a *gondolatkísérlet cáfolja* a kiegészítést. Az ilyen gondolatkísérleteket (T) kiegészítése *ellenpéldájának* nevezik. Hogy ellenőrizhetjük-e a különböző tudáselméleteket ilyen módon, természetesen azon múlik, hogy képesek vagyunk-e meghatározni, hogy gondolatkísérletünkben tudásról van-e szó.

1.3. A tudás elemei

(T) kiegészítésének egyik feltételét már megismertük, nevezetesen, hogy a szóban forgó kijelentésnek igaznak kell lennie. Így:

- (T1) *S* tudja, hogy *P* akkor és csak akkor, ha
- (a) *P* igaz,
 - (b) *S* és *P*, F_1 , F_2 stb. tulajdonságokkal rendelkezik.

² A szükséges és/vagy elégséges feltételek keresésének módszere bevett dolog az analitikus filozófiában. Nem szabad előfeltételeznünk azonban, hogy minden filozófiai probléma megközelíthető ilyen módon.

Továbbá, ha tudással rendelkezünk, akkor azt hisszük, hogy a világ egy bizonyos állapotban van, nevezetesen olyan állapotban, amelyet egy igaz kijelentés *ír le*. Ez a (T) kiegészítéséhez szükséges második feltétel: csak akkor rendelkezünk tudással, ha hiszünk a kérdéses igaz kijelentésben.

Ezek a feltételek együttesen a tudás igen egyszerű elméletét alkotják:

- (T2) *S* tudja, hogy *P* akkor és csak akkor, ha
- (a) *S* azt hiszi, hogy *P*,
 - (b) *P* igaz.

Sajnálatos módon azonban (T2) rendkívül helytelen. A probléma a jobbról balra haladó iránnyal van. Vegyük észre, hogy ez a következőt mondja ki:

Ha *S* hisz egy igaz kijelentésben, akkor *S* tudja, hogy *P*.

Ez azonban nem lehet helyes. Találjunk ki egy olyan gondolatkísérletet, amely cáfolja (T2)-t.

Tegyük fel például, hogy egy reggel valaki úgy ébred, hogy valami különös dologban hisz. Például, hogy Platón és Arisztotelész ugyanaz a személy volt. Az illető tudatában van annak, hogy ez az állítás nevetséges, azonban nem tud változtatni ezen a meggyőződésén. Akármennyire is próbál ésszerűen gondolkodni, továbbra is csak azt hiszi, hogy Platón és Arisztotelész ugyanaz a személy volt. Tegyük fel továbbá, hogy ezt a gondolatot az illető egyik barátja, hipnózis segítségével, viccből „ültette el” benne. Végül tegyük fel azt is, hogy Platón és Arisztotelész valóban azonos személy volt, amiről a hipnotizáló barát nem tudott. Ilyen esetben a hipnotizált egy igaz kijelentésben hisz, és így (T2) szerint következik, hogy tudja, amit a kijelentés állít. Azonban nyilvánvaló, hogy ebben az esetben az illető nem tudná, hogy Platón és Arisztotelész azonos személy. Így a gondolatkísérlet (T2) ellenpéldája.

Egy gondolatkísérlet gyakran nemcsak azt mutatja meg, hogy egy bizonyos elmélet elfogadhatatlan: sok esetben azt is jelzi, miként kell módosítani a megcáfolt elméletet. Az előbbi gondolatkísérlet jól illusztrálja ezt. Ebben a gondolatkísérletben ugyanis nyilvánvaló, hogy az illető személy azért nem rendelkezik tudással, mert Platón és Arisztotelész azonosságára vonatkozó hite nem bizonyítékokon alapul. Ezért az ilyenfajta hiteket a filozófusok *igazolatlan hiteknek* nevezik.

Úgy tűnik, ebből az következik, hogy (T) kiegészítéséhez egy harmadik feltételt is fel kell vennünk:

- (T3) *S* tudja, hogy *P* akkor és csak akkor, ha
- (a) *S* azt hiszi, hogy *P*,
 - (b) *S* hite *P*-ben igazolt,
 - (c) *P* igaz.

(T3) plauzibilis javaslat a tudás meghatározására. Azonban mindaddig nem mond túl sokat, amíg nem értjük jobban a benne szereplő igazolásfogalmat. Két kérdést kell fel-

tennünk: először is, mennyire kell erősnek lennie az igazolásnak? Másrészt, milyen természetű igazolásra van szükség a megalapozáshoz?

Az első kérdés (T3) (b) és (c) feltétele közötti kapcsolatra összpontosít. A kérdés az, hogy a (b)-ben említett igazolásból következnie kell-e a (c)-ben megfogalmazott igazságra vonatkozó feltételnek. (Azaz, hogy (b) implikálja-e (c-t)). Ha igen, akkor (c) a definíció redundáns eleme. Hiszen ha az igazolásból következik az igazság, akkor a tudás egyszerűen igazolt hit. Másfelől, ha az igazolásból nem következik az igazság, akkor az igazság egy *további* szükséges elem, a hiten és az igazoláson kívül. Ezt a kérdést a következő szakaszban fogjuk vizsgálni.

A második kérdés az igazolásra irányul. A követelmény az, hogy alkossunk a tudáselmélethez hasonlóan egy igazoláselméletet is. Ezt a feladatot az 1.5. szakaszban tárgyaljuk.

1.4. Az igazolás erőssége

Mi a kapcsolat az igazság és az igazolás között? Jelenleg két lehetőség érdekel bennünket: nevezetesen, az igazolásból vagy következik az igazság, vagy nem.

Azt a felfogást, amely szerint az igazolásból következik az igazság, *infallibilizmus*nak nevezik. E szerint a nézet szerint igazolt hitek nem lehetnek tévesek. Az infallibilisták szerint hamis-de-igazolt hit nem lehetséges. A *fallibilizmus* szerint viszont igen. A fallibilisták szerint lehetségesek igazolt tévedések. (Lásd Bonjour 1985, Dancy 1987, Descartes 1979 és Pollock 1986.)

Vajon melyik álláspont a helyes?

Az infallibilizmus mellett létezik egy meggyőző érv, amely a következő kézenfekvő állításból indul ki:

(*) Ha S tudja, hogy P , akkor S nem tévedhet P -vel kapcsolatban.

Az érv menete a következő:

(ÉRV) Mivel S nem tévedhet P -vel kapcsolatban, ha S tudja, hogy P , ezért P igazolása biztosítja, hogy P igaz. Így (*)-ból következik, hogy az igazolás biztosítja az igazságot. Más szóval (*)-ból következik az infallibilizmus.

Ez az érv azonban téves. A tévedés egy, a (*)-ban rejlő kétértelműségből fakad. (*) ugyan plauzibilis, azonban *kétféleképpen* érthető. Az egyik értelemben igen valószínű, azonban nem következik belőle a fallibilizmus. A másik értelemben következik belőle a fallibilizmus, azonban nem nagyon valószínű.

A kétértelműség feltáráshoz vegyük észre, hogy (*) a következő alakú feltételes állítás:

(F) Ha X , akkor nem lehet, hogy Y .

Az ilyen alakú állítások kétféleképpen értelmezhetők. Mégpedig azért, mert a „nem lehet” kifejezésnek a logikusok megfogalmazásában „kisebb vagy nagyobb hatóköre is lehet

az állításon belül”. Ez azt jelenti, hogy a „nem lehet(séges)” kifejezést érthetjük úgy, mint amely az egész kondicionálisra vonatkozik, és úgy is, hogy csak a kondicionális utótagjára. Az előbbi értelmezés (F) „tág hatókörű” olvasata, az utóbbi (F) „szűk hatókörű” olvasataként ismeretes. Ha zárójelekkel explicite jelöljük, hogy „nem lehet” mire vonatkozik, akkor (F) tág és szűk hatókörű olvasatait a következőképpen írhatjuk fel:

(THF) Nem lehetséges, hogy {ha X , akkor Y }.

(SZHF) Ha X , akkor nem lehetséges, hogy { Y }.

A tág hatókörű olvasat a *következtetés* lehetetlenségét állítja (azaz az egész kondicionális lehetetlenségét). A szűk hatókörű olvasat az utótag lehetetlenségét (azaz Y önmagában vett lehetetlenségét).

Mivel (*) (F) alakú kondicionális állítás, tehát megnyilvánul benne az ilyen állítások kétértelműsége. Ez azt jelenti, hogy (*)-nak van egy tág és egy szűk hatókörű olvasata. Íme a két olvasat:

(TH*) Nem lehetséges, hogy {ha S tudja, hogy P , akkor S téved P -vel kapcsolatban}.

(SZH*) Ha S tudja, hogy P , akkor nem lehetséges, hogy { S téved P -vel kapcsolatban}.

(TH*) az mondja ki, hogy lehetetlen valami hamisat tudni. Ez pedig igaznak tűnik. Hiszen a propozicionális tudás a világ valamilyen valós állapotára vonatkozó tudás. Ennek megfelelően egy igaz kijelentésbe vetett hitet tartalmaz. Ebből a triviális megállapításból következik (*) tág hatókörű értelmezése.

Másfelől (SZH*) azt mondja ki, hogy ha valaki tud valamit, akkor olyan helyzetben van, amely kizárja a tévedés lehetőségét. Ez azonban egyáltalán nem nyilvánvaló. Például a külső környezetünkkel kapcsolatban számos dologról feltételezzük, hogy tudjuk. Ön például tudja, hogy most olvas. Erre vonatkozó bizonyítékai azonban nem zárják ki biztosan a tévedés lehetőségét. Descartes híres példája szerint Ön álmodhatja is, hogy olvas (Descartes 1979). Így ha (*)-ot (SZH*) olvasat szerint értelmezzük, akkor az állítás hamisnak tűnik.

A lényeg az, hogy az (ÉRV)-et (*) szűk hatókörű olvasata szerint tekinthetjük értelmesnek. Ez az olvasat azonban hamisnak tűnik. Az (ÉRV) azért tűnik meggyőzőnek, mert (*)-nak van egy triviálisan igaz olvasata: a tág hatókörű olvasat. Az (ÉRV) azonban nem ezt az olvasatot használja fel, hanem a kétséges, szűk hatókörű olvasatot. Tehát továbbra is szükségünk van valamilyen, az infallibilizmus mellett vagy ellen szóló meggyőző érvre.

Az infallibilizmusnak több elméleti előnye is van. Vegyük észre például, hogy az infallibilizmus a tudás igen tömör definícióját teszi lehetővé.

(T4) S tudja, hogy P akkor és csak akkor, ha

(a) S azt hiszi, hogy P

(b) S hite P -ben tévedhetetlenül igazolt.

Ha az igazolásból következik az igazság, akkor (T4) (b) feltételéből következik (T3) (c) feltétele. Tehát nincs szükség arra, hogy (T4)-hez egy további feltételt csatoljunk, amely *P* igazságát állítja. *P* igazságát *S* *P*-be vetett hitének tévedhetetlen igazolása biztosítja. Továbbá, az infallibilizmus azt is megmagyarázná, hogy (*) tág hatókörű olvasata miért igaz. Ha ugyanis a tudásnak az infallibilis igazolás szükséges feltétele, amint a (T4) jobbról balra haladó olvasata állítja, és az ilyen igazolás igazságot implikál, akkor ebből az következik, hogy nem lehetséges hamis tudás. Ez utóbbi állítás az, amit a (*) tág hatókörű olvasata kimond.

Azonban, amint arra három bekezdéssel ezelőtt felfigyeltünk, az infallibilizmus *rendkívül* nehézíti teszi a tudás megszerzését. E nézetből az következik, hogy valaki hite *P*-ben akkor igazolt, ha elégséges bizonyítékkal rendelkezik ahhoz, hogy kizárja *P* hamisságának a lehetőségét (Dretske 1971). Legtöbb hitünkre vonatkozóan azonban nem rendelkezünk ilyen bizonyítékokkal. Vizsgáljuk meg újra, hogy vajon Ön most olvas-e. Mi erre a bizonyítéka? Egyfelől, úgy tűnik, hogy Ön olvas. Rendelkezik érzékelési bizonyítékokkal arra nézve, hogy egy lap van Ön előtt. Úgy tűnik, hogy egy könyvet lát, esetleg meg is tapintja az oldalakat. Ez az a bizonyíték, amely igazolja Önt abban a hitében, hogy olvas. Tehát ez a bizonyíték, amelynek alapján Ön tudja, hogy olvas. Ezt nem lehet tagadni. Azonban kizárja-e ez a bizonyíték annak a *lehetőségét*, hogy Ön nem olvas?

Biztos, hogy nem. Talán álmodja, hogy olvas, esetleg ezt hallucinálja, vagy lehetséges, hogy gonosz tudósok összekapcsolták az Ön agyát valamilyen berendezéssel és úgy manipulálták, hogy Ön azt higgye, olvas. Ezen lehetőségek egyikét sem zárják ki azok a bizonyítékok, amelyek alapján Ön most azt hiszi, hogy olvas. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Ön tényleg nem tudja, hogy most olvas. *Természetesen* tudja, hogy most olvas. Egyike a világ legevidensebb dolgainak, hogy Ön tudja ezt. Ez esetben a feladatunk az, hogy egy olyan tudásméletemet dolgozzunk ki, amely összhangban van ezzel. Más szóval olyan tudásméletemre van szükségünk, amely megmagyarázza, hogy az adott bizonyítékok alapján honnan tudja Ön, hogy most olvas.

Vegyük észre, hogy az Ön jelenlegi helyzete (T4) ellenpéldája. Ugyanis Ön tudja, hogy most olvas, annak ellenére, hogy ez a hite nem igazolt tévedhetetlenül. Így ez a szituáció azt mutatja, hogy a tudásnak nem szükséges feltétele a tévedhetetlen igazolás. A (T4) állítás balról jobbra haladó részéből következik, hogy az infallibilis igazolás szükséges a tudáshoz. Így a szituáció azt bizonyítja, hogy (T4) hamis.

Ez arra utal, hogy vissza kell térnünk (T3)-hoz, és fallibilista igazolásfogalmat kell alkalmaznunk:

- (T5) *S* tudja, hogy *P* akkor és csak akkor, ha
- (a) *S* azt hiszi, hogy *P*,
 - (b) *S* hite *P*-ben fallibilisen igazolt,
 - (c) *P* igaz.

Vegyük észre, hogy ebben az esetben szükségünk van a (c) feltételre. Ugyanis (b) feltételből nem következik az igazság, és tudjuk, hogy lehetetlen valami hamis dolgot

tudni. Ez azt jelenti, hogy az igazság, a hit és a fallibilis igazolás mellett, a tudás egy további eleme.

A (T5) mögötti elgondolás igen egyszerű: a tudás olyan kijelentések fallibilis igazolásában áll, amelyek ténylegesen igazak. Ez tetszetős elképzelésnek tűnik: sajnos azonban létezik egy jól ismert probléma ezzel kapcsolatban. A probléma Edmund Gettier nyomán vált híressé, és Gettier-problémának nevezték el. (Lásd Dancy 1987, Gettier 1963, Pollock 1986 és Shope 1983.) Lássunk egy újabb gondolat kísérletet a Gettier-probléma bemutatásához.

Tegyük fel, hogy Ön autóval megy a munkahelyére, és szokásos parkolóhelyén állítja le a kocsit. Tegyük fel továbbá, hogy valaki ezután feltöri az autóját, megy vele egy kört, majd véletlenül ugyanoda parkol vele, ahonnan elvitte – anélkül, hogy Ön tudna erről. Most tételezzük fel, hogy Ön kölcsönadja a kocsiját valakinek azért, hogy végrehajtsa valamilyen megbízást. Megkérdezik, hogy hol van a kocs, és Ön azt válaszolja, amit hisz, nevezetesen, hogy az autó az Ön parkolóhelyén áll. Önnek természetesen igaza van. Az autó *valóban* az Ön parkolóhelyén áll. Mi több, az a hite, hogy autója a parkolóhelyén áll, fallibilisen igazolt. Végül is, Ön mindig ott szokott parkolni, és az autó mindig ott szokott lenni, amikor Ön használni akarja. Bár fallibilis, de igen erős bizonyítéka van arra, hogy az autó a parkolóhelyen található. És mivel az autó *valóban* a parkolóhelyen található, Ön egy fallibilisen igazolt igaz hittel rendelkezik. (T5)-ből így az következik, hogy Ön tudja, hogy az autója a parkolóhelyen található. De vajon valóban így van ez?

Biztos, hogy nem. Ugyanis az, hogy az autó ott van, ahol Ön gondolja, a véletlennek köszönhető. Ön tehát nem tudja, hogy hol van az autója: (T5) helytelen. A jobb oldali állítás nem elégséges a bal oldali állítás igazságához. Más szóval a fallibilisen igazolt igaz hitek nem elégségesek a tudáshoz.

Arra van tehát szükségünk, hogy kizárjuk azokat az eseteket, amelyekben az alábbi két dolog teljesül: egyrészt, valaki egy igaz kijelentésben fallibilis bizonyítékok alapján hisz, másrészt, hogy az igaz kijelentésbe vetett hite valamilyen véletlenül alapul. Intuitíve legalábbis, a fallibilis bizonyítékok biztosítják, hogy valaki nem véletlenül hisz egy igaz kijelentésben. Ez azt jelenti, hogy a tudás megfelelő definíciója a következő módon bővül:

- (T6) *S* tudja, hogy *P* akkor és csak akkor, ha
- (a) *S* azt hiszi, hogy *P*,
 - (b) *S* hite *P*-ben fallibilisen igazolt,
 - (c) *P* igaz,
 - (d) (b) biztosítja, hogy (a)-és-(c) nem véletlenül fordulnak elő együtt.

A filozófusok sokféle lehetőséget vizsgáltak meg (T6) kiegészítésére. Az ezzel a témával foglalkozó irodalom igen terjedelmes (lásd Shope 1983 áttekintését), a részletekkel azonban most nem kell törődnünk. (T6) ugyanis, annak ellenére, hogy nincs pontosan meghatározva, jó betekintést nyújt a propozicionális tudás természetébe.

Dióhéjban, a propozicionális tudás igaz kijelentésekben való hit, olyan fallibilis bizonyítékok alapján, amelyek biztosítják, hogy a kijelentések igazságába vetett hit nem véletlenszerű.

1.5. Az igazolás természete

A következőkben az episztemikus igazolás természetét vizsgáljuk, mellyel a filozófusok sokat foglalkoztak. Az igazolással kapcsolatban alapvetően ugyanúgy kell eljárunk, mint a tudással: meg kell határoznunk az episztemikus igazolás lényegi jellegzetességeit.

Ezt a feladatot is strukturálhatjuk úgy, ha arra keressük a választ, hogy egy bizonyos séma miként egészíthető ki.

- (I) S hite P -ben igazolt akkor és csak akkor, ha S hite P -ben rendelkezik $F_1, F_2 \dots$ tulajdonságokkal.

Az előző esethez hasonlóan szükséges és elégséges feltételeket keresünk. Most azonban olyan tulajdonságokat keresünk, amelyek az episztemikus igazolás külön-külön szükséges és együttesen elégséges feltételei. Ezek azok a tulajdonságok, amelyek igazolnak egy hitet. Vajon melyek lehetnek ezek?

Ezzel a kérdéssel kapcsolatban alapvetően két irányzat létezik. Vannak úgynevezett „internalista”, illetve „externalista” igazoláselméletek. Amint ezek a címkék is mutatják, az internalista elméletek S belső tulajdonságaira, az externalista elméletek pedig S külső tulajdonságaira alapozva próbálják kiegészíteni az (I) formulát. Az elméletek megértéséhez tehát tudnunk kell, hogy mit értünk egy gondolkodó lény belső, illetve külső tulajdonságain. (Lásd Brueckner 1988, Dancy 1987, Descartes 1979, Goldman 1979, 1986 és Pollock 1986.)

A megkülönböztetés azon alapul, hogy a gondolkodó milyen módon *fér hozzá* a kérdéses tulajdonsághoz. Tegyük fel például, hogy S tudatosan azt hiszi, hogy a hó fehér. Ez S olyan tulajdonsága, amelyet például *mi* felismerhetünk. Például akkor, ha S elmondja nekünk, hogy tudatosan azt hiszi, hogy a hó fehér. Azonban egy nyilvánvaló értelemben S közvetlenebbül felismerheti ezt a tulajdonságot, mint mi. Mégpedig azért, mert egy nyilvánvaló értelemben „közvetlenül tudatában van” ennek a tulajdonságnak. Mi viszont csak közvetve ismerhetjük ezt.

Az internalista és externalista igazoláselméletek különbségének megértéséhez arra a megkülönböztetésre van szükségünk, hogy valaminek közvetlenül vagy közvetve vagyunk tudatában. Az internalista elméletek olyan tulajdonságok segítségével próbálják kiegészíteni (I)-t, amelyek közvetlenül hozzáférhetők S számára. Az externalisták feloldják ezt a megkötést. A következő két szakaszban az internalista igazoláselméletekkel fogunk foglalkozni, az externalista elméleteket az 1.8. szakaszban vizsgáljuk majd.

1.6. Internalista igazoláselméletek

Az internalista igazoláselméleteknek hagyományosan két típusát különböztetjük meg. A két megközelítés leginkább az igazolt gondolatok szerkezetének értelmezésében különbözik. Az egyik nézőpontot „fundacionalizmus”-nak nevezik, a másikat „koheren-tizmus”-nak. Az elnevezések oka rövidesen világossá válik. (Lásd Bonjour 1985, Chisholm 1977, Dancy 1987, Harman 1973, 1984, Lehrer 1974, Moser 1985, Pollock 1986 és Sosa 1981.)

1.6.1. Fundacionalizmus

A fundacionalista igazoláselméletek szerint kétfajta igazolt hit létezik: vannak olyan hitek, amelyek más hitekhez fűződő kapcsolatuktól *függetlenül* igazoltak, másfelől elismerik, hogy sok olyan hit van, amelyek más hitekhez fűződő kapcsolatuk *miatt* igazoltak. Az előbbi hiteket „alapvető” hiteknek, az utóbbiakat „nem-alapvető” hiteknek nevezik.

E kép alapján az igazolt gondolatok szerkezete egy épületéhez hasonló. Az épület alapját az alapvető hitek képezik. Ezekről a hitekről azt állítják, hogy belső tulajdonságaik miatt igazoltak. Az épület magasabb szintjeit a nem-alapvető hitek képezik. Ezeket a hiteket más hitekhez fűződő kapcsolatuk által tekintik igazottnak. Konkrétabban, a nem-alapvető hiteket az alapvető hitekhez fűződő kapcsolatuk alapján tekintik igazottnak. Ahogy egy épület felső emeletei az alapokon nyugszanak, a fundacionalisták szerint a nem-alapvető hitek az alapvető hiteken nyugszanak.

A fundacionalista igazoláselméletek (I)-t a következő módon egészítik ki:

- (FI) S hite P -ben igazolt akkor és csak akkor, ha
 (a) S hite P -ben alapvető hit, vagy
 (b) S hite P -ben alapvető hiteken alapul.

Ez két további kérdést vet fel: milyen az alapvető hitek természete, és hogyan „alapulnak” a nem-alapvető hitek az alapvető hiteken?

Az alapvető hitek olyan gondolatok, amelyek belső tulajdonságaik révén igazoltak. (Lásd Alston 1983, Bonjour 1985, Chisholm 1977, Dancy 1987, Lehrer 1974, Moser 1985, Pollock 1986, Price 1936 és Shope 1983.) Ez azt jelenti, hogy az alapvető hitek valamilyen sajátos „igazoló” tulajdonsággal rendelkeznek. Ennek a tulajdonságnak elégségesnek kell lennie annak a biztosításához, hogy az alapvető hitek más hitekhez fűződő kapcsolataiktól *függetlenül* igazoltak legyenek. Sajnálatos módon azonban meglehetősen nehéz meghatározni, hogy mi is lehetne ez a tulajdonság. A fundacionalisták tipikusan azt szokták állítani, hogy az érzékelési állapotokra vonatkozó hitek „önevidensek”, „kétségbevonhatatlanok” vagy „infallibilisek”. Ezek a fogalmak azonban nem különösen meggyőzőek. Az infallibilitást például a hitek olyan tulajdonságának szokás általában tekinteni, amely kizárja a tévedés lehetőségét, azaz ha infallibilis hittel rendelkezünk, akkor az illető hit igaz. A probléma az, hogy úgy tűnik, egyáltalán nincsenek ilyen

hiteink. Végso soron *minden* hitünk *tévesnek* bizonyulhat. Másfelől, ha vannak is netán kétségbevonhatatlan hiteink, akkor is olyan kevés van belőlük, hogy nem alapozhatnak meg mindent, amit kétségkívül tudunk. Ez azt jelenti, hogy (FI) (a) pontja kétséges.

Mi több, felmerül egy probléma azzal a móddal kapcsolatban is, ahogy a nem-alapvető hitek az alapvető hiteken nyugszanak. E tekintetben a fundacionalistának két lehetősége van: vagy megköveteli, hogy az alapvető hitekből logikailag következzenek a nem-alapvető hitek, vagy eltekinthet ettől a követelménytől. Azonban úgy tűnik, egyik választási lehetőség sem megfelelő.

$P_1, \dots, P_n$ kijelentések csoportjából logikailag következik a C kijelentés, ha lehetetlen, hogy $P_1, \dots, P_n$ igaz legyen, miközben C hamis. Például a következő két kijelentésből:

Szókratész ember,
Minden ember halandó,

logikailag következik a következő kijelentés:

Szókratész halandó.

Ugyanis lehetetlen, hogy az első két kijelentés igaz legyen, miközben a harmadik hamis.

Vegyük azonban észre: amennyiben a fundacionalisták megkövetelik, hogy a nem-alapvető hitek logikailag következzenek az alapvető hitekből, akkor a legtöbb hit igazolatlanul fog bizonyulni. Tekintsük például Önnek azt a hitét, hogy e pillanatban éppen olvas. Korábban már feltételeztük, hogy Ön tudja, hogy most olvas, és ezáltal, hogy igazoltan hiszi, hogy olvas. Azt is elfogadtuk, hogy Ön esetleg kételkedhet ebben, mivel az erre vonatkozó bizonyítékai nem zárják ki, hogy esetleg álmodik. Ez azt jelenti, hogy Önnek az a hite, hogy most olvas, nem-alapvető hit. Azonban az erre a hitre vonatkozó bizonyítékai fallibilisek. Tehát nem következik belőlük logikailag, hogy Ön most olvas. Az Ön jelenlegi szituációja tehát ismét ellenpéldának bizonyult; jelesen azzal a nézettel szemben, amely (FI) (b) pontját a logikai következmény fogalmával értelmezi. Önnek az a hite ugyanis, hogy most éppen olvas, olyan igazolt nem-alapvető hit, amely nem következik logikailag az Ön erre vonatkozó bizonyítékaiból.

A fundacionalistáknak tehát azt kell állítaniuk, hogy az alapvető hitekből nem kell hogy logikailag következzenek a nem-alapvető hitek. Ez azt jelenti, hogy az alapvető hitek lehetnek a nem-alapvető hitek nem-logikai bizonyítékai.

A filozófusok a nem-logikai bizonyítékokat „megdönthető” bizonyítékoknak nevezik (lásd Harman 1973, 1984, Lehrer 1974 és Pollock 1979, 1986), mégpedig a következők miatt: ha B valamilyen C kijelentés nem-logikai bizonyítéka, akkor lehetséges, hogy további információk figyelembevétele esetén B már nem támasztja alá C -t. Tegyük fel például, hogy valaki bemegy egy szobába és megpillant egy falat, amely vörösnek látszik. Ez bizonyíték amellett, hogy a fal vörös. Azonban nem logikai bizonyíték. Abból, hogy a fal vörösnek látszik, nem következik logikailag, hogy a fal vörös. Például ha kiderül, hogy a szobát vörös fénnel világítják meg, akkor a továbbiakban az, hogy a fal

milyennek látszik, nem tekinthető megfelelő bizonyítéknak arra nézve, hogy a fal vörös. Ha valaki ennek az információnak a birtokában továbbra is azt hiszi, hogy a fal vörös, ez a hite többé már nem igazolt. A világitásra vonatkozó új információ ugyanis megdönti a fal színére vonatkozó érzékelési bizonyítékot.

A fundacionalistáknak azonban komoly nehézségeik származnak ebből. Amennyiben ugyanis az alapvető hitek nem-alapvető hitek megdönthető bizonyítékai lehetnek, akkor a nem-alapvető hitek csak addig lesznek igazoltak, ameddig az őket alátámasztó alapvető hiteket meg nem döntenek. Más szóval egy nem-alapvető hit csak akkor igazolt, ha az alábbi két feltétel teljesül: egyfelől az illető nem-alapvető hitnek alapvető hiteken kell alapulnia, másfelől ezeket az alapvető hiteket nem dönthetik meg más hitek. Ez a második feltétel azonban gondot okoz a fundacionalistáknak. Ugyanis az következik belőle, hogy a nem-alapvető hitek igazolása nem csak az őket alátámasztó alapvető hiteken múlik. Hanem azon a *globális* feltételen, hogy nincsen semmi olyasmi, ami megdöntené az illető alapvető hiteket. Ez azt jelenti, hogy (FI) jobbról balra haladó része hamis. A (b) feltétel ugyanis nem elégséges az igazoláshoz.

Eszerint (FI) (a) és (b) pontjával kapcsolatban is vannak problémák. Röviden: nem világos, hogy vannak-e olyan hiteink, amelyek kétségbevonhatatlanok, korrigálhatatlanok, vagy bármilyen értelemben önmagukban igazoltak; azaz nem világos, hogy vannak-e egyáltalán olyan hiteink, amelyek alapvetőnek tekinthetők. Mi több, ha el is fogadnánk, hogy léteznek alapvető hitek, ezek a hitek csupán megdönthetően bizonyíthatják többi hiteinket. Ebből az következik, hogy többi hiteinket az a mód igazolja, ahogy bizonyítékaink globálisan összekapcsolódnak. Az ilyenfajta globális követelmények azonban az igazolás *koherencia*-elméleteire jellemzők.

1.6.2. Koherentizmus

Az igazolás koherencia-elméletei szerint csak egyfajta hittípus létezik. A koherencia-elmélet szerint *minden* hit más hitekhez fűződő kapcsolatain révén igazolódik. E nézet nem engedi meg az alapvető hitek létét, hanem azt állítja, hogy minden hit más hitekkel való *koherenciája* által igazolódik.

A koherencia-elméletek a következő módon egészítik ki (I)-t:

(KI) S hite P -ben igazolt akkor és csak akkor, ha S hite P -ben koherens S összes többi hitével.

Ez azonban a következő, új kérdést veti fel: mit jelent az, hogy egy személy valamilyen hite koherens a többi hitével?

A kérdésre háromféleképpen válaszolhatunk:

- (1) a koherenciát érthetjük kizárólag negatív értelemben,
- (2) a koherenciát érthetjük kizárólag pozitív értelemben,
- (3) a koherenciát érthetjük pozitív és negatív értelemben egyaránt.

Az (1) lehetőség *negatív*, a (2) *pozitív*, a (3) *kevert* koherencia-elmélethez vezet. Ezeket a nézeteket az különbözteti meg egymástól, hogy milyen szerepet tulajdonítanak a bizonyítékoknak a gondolatok igazolásában. (Lásd Harman 1973, 1984, Pollock 1979, 1986 és Sosa 1981.)

A negatív koherencia-elméletek a bizonyítékoknak kizárólag negatív szerepet tulajdonítanak. Ez azt jelenti, hogy a hitek mindaddig igazoltak, amíg nincs *ellenük* bizonyíték. Ez nyilvánvalóan helytelennek tűnik. Ha minden ok nélkül hiszünk valamiben, akkor hitünk nem igazolt. Mégpedig amiatt, mert hiteinket *bizonyítékok alapján* kell elfogadnunk és fenntartanunk.

Ez nagyon fontos. Nem elég, ha a bizonyítékok pozitív szerepet játszanak az igazoláselméletben, hanem megfelelő módon is kell ezt tenniük. Igen fontos különbséget tennünk aközött, hogy megfelelő bizonyítékokkal rendelkezünk egy adott hit mellett, és hogy az illető hitet ezeknek a bizonyítékoknak *az alapján* fogadjuk el. Tegyük fel például, hogy Sherlock Holmes segédjével, Watsonnal, olyan bizonyítékokat derít fel, amelyek a komornyik bűnösségére utalnak. Tegyük fel azt is, hogy mindketten azt hiszik, hogy a komornyik bűnös. Holmes azonban a bizonyítékok alapján hiszi ezt, míg Watson azért, mert gyűlöli a komornyikot. Ebben az esetben Holmes hite igazolt lenne, Watsoné azonban nem – annak ellenére, hogy mindkettőjüknek ugyanazok a bizonyítékok állnak rendelkezésükre. Röviden: alapvető különbség van az *igazolható* és az *igazolt* hitek között. Az elsőről van szó, amikor valaki jó bizonyítékokkal rendelkezik hitei alátámasztásához. A második esetben valaki a jó bizonyítékai *alapján* fogadja el hiteit.

A pozitív koherencia-elméletek egyik előnye a negatív koherencia-elméletekkel szemben, hogy lehetővé teszik ezt a megkülönböztetést. Velük kapcsolatban azonban egy másik probléma merül fel, nevezetesen, hogy a pozitív koherencia-elméletek keretein belül nem lehetséges a bizonyítékok megdöntése. Emlékezzünk rá, hogy a bizonyítékok általában megdönthetők. Ez azt jelenti, hogy a hiteinket alátámasztó bizonyítékok olyan információkból származnak, amelyek újabb információk alapján felülbírállhatók. Az eredeti bizonyítékokat az új információk döntenek meg. Szerepük azonban negatív. Nevezetesen: megszüntetik az eredeti bizonyítékok hatályát. A probléma az, hogy a pozitív koherencia-elméletek az alátámasztó bizonyítékoknak csak a pozitív szerepét ismerik el. A bizonyítékok azonban pozitív és negatív szerepet egyaránt játszanak. Amikor egy hitet valamilyen bizonyíték alapján elfogadunk, akkor a bizonyíték pozitív szerepet játszik. Amikor feladjuk egy hitünket valamilyen bizonyíték fényében, akkor a bizonyíték szerepe negatív.

Tehát kizárólag a kevert koherencia-elméletek számíthatnak sikerre. A kevert koherencia-elméletek szerint a koherencia – amely pozitíve alátámaszt egy adott hitet – azt jelenti, hogy az illető hit és a háttérhitek nem mondanak ellent. Pontosabban:

- (K) *S* hite *P*-ben koherens *S* többi hitével akkor és csak akkor, ha
- (a) *S* hite *P*-ben megfelelő *B* bizonyítékon alapul és
 - (b) *B*-t *S* többi hite nem dönti meg.

A (K) jobb oldalán szereplő állítást (KI) jobb oldali részébe behelyettesítve egy plauzibilis kevert koherencia-elméletet kapunk:

- (KKI) *S* hite *P*-ben igazolt akkor és csak akkor, ha
- (a) *S* hite *P*-ben megfelelő *B* bizonyítékon alapul és
 - (b) *B*-t *S* többi hite nem dönti meg.

Mit kezdjünk ezzel az elmélettel?

Vegyük észre először is a (KKI) és a fundacionalista igazoláselméletek közötti hasonlóságot. Mindkét megközelítés elismeri az alátámasztó bizonyítékok pozitív szerepét a gondolatok igazolásában, illetve hogy háttérbizonyítékok megcáfolhatják ezeket. A bizonyítékoknak így mindkét nézet pozitív és negatív szerepet is tulajdonít. Ez pedig helyesnek tűnik. A két nézet csupán abban különbözik, hogy az egyik elismeri az alapvető hitek létezését, a másik nem. A fundacionalista elméletek feltételezik, hogy vannak ilyen hitek, a kevert koherencia-elméletek nem.

A kevert koherencia-elméletek mind a két felfogásból azt tartják meg, ami a legjobb bennük: egyaránt magukban foglalják a fundacionalista és a koherencia-elméletek helyesnek tűnő állításait. Igazolandó hiteinket olyan bizonyítékokkal támasztják alá, amelyek megfelelően illeszkednek többi hiteink háttérébe. Ennek megfelelően az igazolás nem pusztán lokális, hanem globális aspektust is kap.

1.7. Az internalista igazoláselméletek problémái

Sajnos az internalista igazoláselméleteknek két problémával is szembe kell nézniük. Az egyik az érzékelésnek a gondolatok igazolásában betöltött szerepével kapcsolatos. A másik azzal a móddal, ahogy az internalista elméletek az igazolt gondolatok természetét értelmezik.

1.7.1. Az input probléma

Vegyük észre, hogy az internalista elméletek szerint a hitek igazolását más *hitek* határozzák meg. Így az internalista elméletek kizárják, hogy az igazoláshoz az érzékelési állapotok is hozzájáruljanak. Ez azonban helytelennek tűnik.

Amikor a bennünket körülvevő világot érzékeljük, például látásunk vagy tapintásunk révén, akkor új bizonyítékokra teszünk szert környezetünkkel kapcsolatban. Az ebben rejlő problémát a fundacionalista elméletek úgy próbálják kikerülni, hogy az érzékelési állapotokra *vonatkozó* hiteket feltételeznek, és ezeket alapvető hiteknek tekintik. A fundacionalista elméletekben az érzéki tapasztalat így kerül a képbe. A probléma azonban az, hogy általában nincsenek az érzéki tapasztalatokra vonatkozó hiteink. Normális esetben a világra vonatkozó hiteinket közvetlenül érzéki tapasztalatainkra alapozzuk, és ezáltal pozitív bizonyító szerepben *alkalmazzuk* őket. Mivel azonban az érzékelési

állapotok nem hitek, ebből az következik, hogy bizonyos hitek igazolását nem kizárólag más hitek határozzák meg. Konkrétabban, az érzékelésre támaszkodó igazolást, legalábbis részben, maga az érzéki tapasztalat határozza meg.

E helyütt nem feladatunk annak az értelmezése, hogy az érzéki tapasztalat milyen szerepet játszik az igazolásban. (Ehhez a témához lásd a fejezet következő részét, amely az érzékeléssel foglalkozik.) Itt egyszerűen az a tény a fontos, hogy az érzéki tapasztalatnak van ilyen szerepe, és bármilyen helyes igazoláselméletnek összhangban kell lennie ezzel a ténnyel. Azonban, amint láttuk, az internalista igazoláselméletek nem férnek ezzel össze. Emiatt az ilyen elméletek jelenlegi formájukban elfogadhatatlanok.

1.7.2. A lényeg probléma

Emlékezzünk vissza arra, hogy (T6) plauzibilis módon ragadja meg a tudás természetét. (T6) megadja a tudás szükséges és elégséges feltételeit, amelyek *egyike sem tudásszerű önmagában*; bizonyos fogalmakat úgy illeszt össze, hogy azokból intuitíve kijön a tudás. Ezért magyarázza meg számunkra, hogy mi is a tudás. Azt a célt tűztük ki, hogy egy ilyenfajta elméletet alkossunk az igazolásra vonatkozóan is. A fundacionalizmus és a koherenzizmus egyaránt azt állítja, hogy az igazolásnak olyan elméletei, amilyen elmélete a tudásnak (T6).

Az internalista elméletek azonban nem adnak teljes magyarázatot az igazolás természetéről. Az internalista elméletek ugyanis az igazolás nem-logikai (vagy megdönthető) fogalmát alkalmazzák, ez a fogalom azonban nem különbözik lényegesen az episztemikus igazolás fogalmától. Intuitíve úgy tűnik, hogy nem tudjuk megragadni a megdönthető bizonyíték fogalmát az igazolási folyamatban betöltött szerepétől függetlenül. Ez azt jelenti, hogy az internalista elméletek az igazolást egy olyan fogalom segítségével magyarázzák, amely maga előfeltételezi az igazolás mibenlétének valamiféle megértését.

A probléma helyes megközelítésének egyik módja, ha a megdönthető bizonyítékra vonatkozó felfogásunkat összehasonlítjuk azzal, ahogy a logikai bizonyítékokat értelmezzük. Amint azt az 1.6. szakaszban láttuk, a logikai bizonyítékot értelmezhetjük az igazolástól függetlenül, az igazság fogalmára alapozva. Egy $P \ \& \ Q$ konjunkció például P logikai bizonyítéka, mivel lehetetlen, hogy $P \ \& \ Q$ igaz legyen, ha P hamis. A logikai bizonyíték fogalmának megértéséhez nincs szükségünk az episztemikus igazolás megértésére. A megdönthető bizonyíték fogalma azonban nem ilyen. A megdönthető bizonyítékok mibenlétét – mielőtt még valamilyen elméletet alkottunk volna – az igazolt hitek rögzítésében betöltött szerepükön keresztül ragadjuk meg.

Másfelől a logikai bizonyítékoknak ez a jellegzetessége megoldást kínál a megdönthető bizonyíték problémájára is. Tudniillik, megpróbálhatjuk a megdönthető bizonyíték, és ezáltal az igazolás fogalmát az igazság fogalma révén értelmezni. Azonban, amint azt mindjárt látni fogjuk, ez a megközelítés externalista igazoláselmélethez vezet.

1.8. Megbízhatóság-elmélet

Amikor bizonyítékok alapján alakítjuk ki hiteinket, meg kell próbálnunk abban hinni, ami igaz, és elkerülni, hogy olyasmit higgyünk, ami hamis. Bizonyos értelemben az igazság a célunk. Ebből adódik az a természetes gondolat, hogy az igazolást ennek a célnak a segítségével határozzuk meg.

Minden ilyenfajta megközelítés az igazolás valamilyen externalista felfogását eredményezi. Az ugyanis, hogy hiteink igazak-e, vagy hogy egymás igazságát valószínűsítik-e, nem olyan tulajdonság, amelyhez közvetlenül hozzáférünk. Ha tehát egy ilyenfajta tulajdonság központi szerepet kap elméletünkben, akkor externalista elméletet kapunk.

Az externalizmus legelterjedtebb változata a *megbízhatóság-elmélet*. (Lásd Dancy 1987, Goldman 1979, 1986 és Pollock 1986.) Az elgondolás lényege, hogy az igazolást a hitalkotás folyamatának megbízhatóságára alapozza. Pontosabban:

(M) S hite P -ben igazolt akkor és csak akkor, ha S P -be vetett hitét megbízható folyamat alakította ki.

Három komoly indok valószínűsíti, hogy ez a javaslat helyes.

Először is, azért, hogy az igazolást az igazság révén határozzuk meg, megvilágítjuk az igazolt hitek episztemikus értékét. Mivel megismerésünk célja az igazság, a hitalkotás megbízható mechanizmusai e cél elérésének eszközei.

Másodszor, a megbízhatóságnak és az igazolásnak egyaránt fokozatai vannak. Ahogy a hitek lehetnek kevésbé vagy jobban igazoltak, úgy az őket létrehozó mechanizmusok is lehetnek kevésbé vagy inkább megbízhatóak. Vegyük például, hogy minél több bizonyítékunk gyűlik össze egy kijelentés alátámasztására, annál igazoltabban hiszünk benne. Ez azt tükrözi, hogy az olyan folyamatok, amelyek nagy mennyiségű bizonyíték alapján alakítanak ki hiteket, megbízhatóbbak, mint azok, amelyek kevesebb bizonyítékon alapulnak. Így a bizonyítékok fokozatos jellege illeszkedik a megbízhatóság fokozatos jellegéhez. Ez újabb indok (M) helyességének a feltételezésére.

Végül pedig, azokat a folyamatokat, amelyeket racionálisnak tartunk, egyben megbízhatóknak is tekintjük. Gondoljunk például a látásra: normális körülmények között látásunk segítségével környezetünkre vonatkozó hiteket alakítunk ki, és ezeket a hiteket igazoltnak tekintjük. Egyben azonban azt is gondoljuk, hogy a látási mechanizmusok megbízhatóak. Tulajdonképpen van is valami különös a nem-megbízható-módon kialakult-de-igazolt-hitek feltételezésében. Ez arra utal, hogy szoros intuitív kapcsolat áll fenn az episztemikus igazolás és a megbízhatóság között.

(M) tehát plauzibilis elmélet. Azonban felmerülnek bizonyos problémák – nem meglepő módon – (M) jobbról balra és balról jobbra haladó részével kapcsolatban is. (Lásd Bonjour 1985, Dancy 1987, Feldman 1985 és Pollock 1984, 1986.)

1. *Szükséges-e a megbízhatóság az igazoláshoz?* (M) balról jobbra haladó része ezt állítja: ha egy hit igazolt, akkor megbízható folyamat hozta létre. Ez azt jelenti, hogy a megbízhatóság az igazolás szükséges feltétele. De valóban így van ez?

Tegyük fel, hogy miközben alszik, Földön kívüli lények eltávolítják az Ön agyát, és valamilyen különleges készülékkel kapcsolják össze. Tegyük fel továbbá, hogy magukkal vitték Önt a bolygójukra, és most ezzel a készülékkel szimulálják a földi körülményeket. Annak megakadályozására, hogy Ön megtudja, hogy mi történt, azokat a körülményeket utánozzák, amelyekkel akkor szembesült volna, ha nem lopják el az agyát. Ezért Önnek úgy tűnik, hogy most éppen olvas.

Két dolog világos: először is mivel Önnek nincs tudomása arról, hogy mi történt, az a hite, hogy most éppen olvas, igazolt. Önnek pontosan ezt *kell* hinnie, bizonyítékai alapján. Másrészt azonban saját cselekedetére, illetve körülményeire vonatkozó hitei nem megbízhatóak. Ez azt mutatja, hogy a megbízhatóság nem szükséges az igazoláshoz, és így (M) balról jobbra haladó része hamis.

2. *Elégséges-e a megbízhatóság az igazoláshoz?* (M) jobbról balra olvasva azt mondja ki, hogy ha a hit valamilyen megbízható folyamat során alakult ki, akkor igazolt. Ez azt jelenti, hogy a megbízhatóság elégséges az igazoláshoz. De valóban így van ez?

Tegyük fel, hogy Ön egy golyót lát egy asztalon, amelyet megvilágít egy lámpa. Tegyük fel továbbá, hogy a golyó vörösnek látszik. Tegyük fel azonban azt is, hogy Ön azt hiszi, hogy a lámpa vörös fénnel világít, és hogy vörös fényben a tárgyak színe másmilyennek látszik. Mit higgyen Ön ilyen esetben a golyó színéről? Intuíciónk szerint, ítéletünket mindaddig fel kell függesztenünk, amíg normális fényben nem látjuk a golyót. Tegyük fel azonban három további dolgot a helyzettel kapcsolatban: először is, hogy Ön tévedett a lámpa fényével kapcsolatban, és valójában normális fényről van szó. Másrészt tegyük fel, hogy normális fényben a látással megbízhatóan alakítunk ki hiteket a tárgyak színére vonatkozóan; harmadszor pedig, hogy Ön a golyó kinézetére alapozva azt hiszi, hogy a golyó piros, a lámpa színére vonatkozó hite *ellenére*. Ilyen körülmények között igazolt-e az Ön hite a golyó színével kapcsolatban? Intuíciónk szerint nem. Mivel Ön úgy gondolja, hogy a lámpa fénye megváltoztatja a golyó kinézetét, nem kellene figyelembe vennie, hogy a golyó milyennek látszik, hanem fel kellene függesztenie ítéletét a golyó színére vonatkozóan. És ez annak ellenére igaznak tűnik, hogy Ön megbízható mechanizmus segítségével alakította ki az illető hitét. Ez azt jelzi, hogy a megbízhatóság nem elégséges az igazoláshoz, és így (M) jobbról balra olvasva hamis.

1.9. Konklúzió

A fentiekből három alapvető konklúziót szűrtünk le:

1. A propozicionális tudás összetett viszony egy személy és egy igaz kijelentés között. Ahhoz, hogy valaki tudással rendelkezzen, az igaz kijelentésbe vetett hitének cáfolhatóan igazoltnak kell lennie, és hite nem lehet véletlenül igaz.

2. Az igazolt gondolat szerkezetét egy kevert koherencia-elmélet írja le. Ez azt jelenti, hogy az igazolt hiteknek olyan pozitív bizonyítékok nyomán kell kialakulniuk, amelyeket nem döntenek meg háttérhitek (vagy érzékelési állapotok).

3. Az internalizmus nem magyarázza meg teljesen az igazolás természetét, ami az externalista megközelítés mellett szól. A megbízhatóság körüli problémák azonban azt mutatják, hogy az igazolásnak az igazságra alapozott magyarázata nem egyszerű feladat.

2. ÉRZÉKEELÉS

M. G. F. Martin

2.1. Bevezetés

Az érzékelés öt érzékünk – a látás, a hallás, a tapintás, az ízlelés és a szaglás – valamelyikének használata. Ezek az érzékek keresztül ismerkedünk meg a környező világgal, és ezeken keresztül teszünk szert tudásra. Ezek után nem meglepő, hogy az ismeretelmélet számára fontos az érzékelés természete.

Öt érzékünk ugyanakkor a fiziológia és pszichológia vizsgálatának is tárgya. Egyre jelentősebb mértékben sikerül felderíteni azokat a feltételeket, amelyek szabályozzák érzékeink működését, meghatározzák diszkriminációs képességeiket és működésüket általában. Vajon nem teszik-e szükségtelenné ezek a diszciplínák, hogy a filozófusok is tanulmányozzák az érzékelést?

Akármilyen haladásról számolhatnak is be a tudományok az érzékelés megértése terén, az ismeretelmélet és a metafizika legmélyebb problémái, amelyek a látszat és a valóság viszonyához kapcsolódnak, továbbra is éppolyan központi jelentőségűek az érzékeléssel foglalkozó filozófusok számára, mint kezdetben voltak. Ugyanis nem mindig olyanak érzékeljük a dolgokat, amilyenek valójában: az előttem lévő papírdarab fehérnek látszik, de nem természetes megvilágításban kéknek is látszódhat. Ilyenkor a papírlap másmilyennek látszik, mint amilyen valójában. Ha azonban a dolgok nem mindig látszanak olyanok, amilyenek valójában, akkor honnan tudhatjuk, hogy milyenek valójában, kizárólag arra támaszkodva, hogy milyenek látszanak? Ahhoz, hogy ezt a kérdést megválaszoljuk, először egy még mélyebb és talányosabb kérdést kell megvizsgálunk. Elfogadva azt a feltételezést, hogy a dolgok időnként olyanok tűnnek, amilyenek valójában, máskor pedig nem, mit jelent egyáltalán, hogy a dolgok valamilyennek látszanak valaki számára?

Ebben az érzékelésről szóló szakaszban át fogjuk tekinteni a filozófusok különböző válaszait erre a kérdésre, és hogy ezek milyen következményekkel jártak arra a problémára nézve, hogy hogyan tehetünk szert tudásra érzékeink révén. A 2.2. szakasz azt vizsgálja, hogy mi tesz egy tárgyat érzékelésünk tárgyává; a 2.3. szakasz az érzékelés és a tapasztalat természetére irányul; a 2.4. szakasz a látszat és az érzékelési tudás kapcsolatával foglalkozik.

2.2. Az érzékelés tárgyai

Az érzékelés aktusa két összetevőből áll: az érzékelt tárgyakkól – a dolgokból, amelyeket látunk, hallunk vagy tapintunk; illetve ezeknek a tárgyakkal az érzékeléséből – a látásból, a hallásból, a tapintásból. Amikor egy vázát látok az asztalon, akkor érzékelésem látásból, a hallásból, a tapintásból. Amikor egy vázát látok az asztalon, akkor érzékelésem tárgya, a dolog, amelyet látok, a váza; másfelől, a váza látása egy bizonyos érzéki tapasztalat. Pontosabban egy vizuális tapasztalat; a többi érzéknek hasonlóképpen megvan a megfelelő érzéki tapasztalattípusa, a hallási, tapintási, szaglási, ízlelési tapasztalatok.

Természetes feltételezni, hogy az érzékelés tárgyai és az érzéki tapasztalatok kölcsönösen függetlenek egymástól. Annak az ismeretéből, hogy egy bizonyos dolog milyen, nem lehet meghatározni, hogy milyennek tűnik valaki számára; abból pedig, hogy a dolgok milyennek tűnnek, nem lehet meghatározni, hogy az érzékelés tárgya milyen valójában. Egy vázának számos tulajdonsága van, amelyek közül nem mindegyik tárul fel számomra. Láthatom, hogy egy váza türkizkék, de azt nem, hogy Olaszországban készült. Különböző nézőpontokból egy váza más-más tulajdonságai láthatók. Egyik oldalról töröttnek látszik, a másiktól nem. Bizonyos tulajdonságai csupán meghatározott feltételek fennállása esetén láthatók, különben nem: ha hátulról világítják meg, akkor meg tudom határozni a formáját, a színét azonban már nem. Tehát, ha egy tárgy minden tulajdonságát ismerjük, akkor sem tudjuk meghatározni, hogy milyennek látszik egy megfigyelő számára, ha nem ismerjük a megfigyelő perspektíváját, illetve hogy a tárgy milyen tulajdonságai láthatók.

Természetesen van egy másik oka is annak, hogy miért nem lehet meghatározni, hogy a dolgok milyennek látszanak, abból, hogy milyenek, illetve megfordítva: nevezetesen, hogy a dolgok látszhatnak más-milyenek, mint amilyenek valójában. Normális fényviszonyok esetén az irodám fala fehérnek látszik, és valóban ilyen színű is; szokatlan megvilágításban azonban a falak nem fehérnek, hanem rózsaszínnek vagy kéknek is látszhatnak. Ilyen körülmények között továbbra is a falat érzékelem, azonban más-milyenek látom, mint amilyen valójában. Tehát abból, hogy a fal fehér, csak akkor állapítható meg, hogy fehérnek is látom, ha tudni lehet, hogy érzékelésem helyes. Hasonlóképpen, ha valaki tudja, hogy a falat rózsaszínűnek látom, nem következtethet arra, hogy a fal rózsaszínű, csak akkor, ha tudja, hogy a valóságnak megfelelően érzékelem.

Az illúziók mellett, amikor ténylegesen érzékelünk valamit, noha másképp, mint amilyen az valójában, a hallucinációkkal is foglalkoznunk kell. Bizonyos narkotikumokkal vagy az agy megfelelő részeinek elektromos ingerlésével kiváltható olyan hatás, hogy egy rózsaszín elefántot lássak magam előtt, noha valójában nincs előttem semmi. Az illúzió esetével ellentétben, itt nem arról van szó, hogy valamit másképpen érzékelek, mint amilyen valójában; hanem úgy tűnik, hogy bizonyosfajta dolgokat látok, noha valójában nem látok semmit. Az alany szemszögéből az illúziók és a hallucinációk megkülönböztethetetlenek a valósághű érzékeléstől. Eszerint mindhárom esetben beszélhetünk érzéki tapasztalatokról, és meg kell engednünk annak a lehetőségét, hogy

érzéki tapasztalatokkal rendelkezünk anélkül, hogy érzékelnénk valamit. Ennek megfelelően az érzékelés elméletének kétfajta problémára kell választ adnia: egyrészt meg kell határoznia, hogy egy bizonyos érzéki tapasztalat melyik konkrét tárgyra irányul, illetve hogy nem pusztán hallucináció-e; másrészt meg kell határozni az érzéki tapasztalat természetét.

Mi a kapcsolat a tárgyak és a tárgyak érzékelése között? Képzeljük el, hogy Ön úgy látja, hogy az Eiffel-torony van Ön előtt, valójában azonban csak egy kis narancs van ott. Vajon Ön a narancsot érzékeli tévesen az Eiffel-toronyként? Vagy egyáltalán nem látja a narancsot, az Eiffel-tornyot pedig hallucinálja? Lehet, hogy a válasz nem egyértelmű, de ha úgy érezzük, hogy Ön nem láthatta a narancsot, akkor el kell fogadnunk, hogy valamilyen kapcsolat áll fenn a tárgyak valódi tulajdonságai és aközött, hogy milyenek érzékeljük őket. Ha létezik ilyen kapcsolat, akkor nehéz pontosan meghatározni, hogy milyen is ez. Például helytelennek tűnik az az állítás, hogy csak akkor érzékelhetünk valamit, ha pontosan érzékeljük az illető dolog helyét vagy alakját: nyugodtan feltételezhetjük, hogy az elvarázsolt kastély tükrében nézve látunk valamit, noha nem feltétlenül ott és ugyanolyan alakban, mint a valóságban.

Még ha annak, hogy valamit érzékelünk, szükséges feltétele is, hogy a tárgy tényleges tulajdonságainak egy részét érzékeljük, ez a feltétel semmiképpen sem elégséges. Képzeljük el ugyanis, hogy a következő kísérletet végzik el Önnel: bekötik a szemét, és az agya megfelelő részét úgy ingerlik, hogy egy narancsot lát maga előtt, noha valójában semmilyen narancs nincs ott. Ez esetben nyilván hallucinációról és nem érzékelésről van szó. Tegyük fel, hogy a kísérlet egy másik változatában, azonos ingerlés mellett egy narancsot helyeznek pontosan oda, ahol az Ön számára úgy tűnik, hogy a narancs található. Ebben az esetben az ingerlés hatása nem szűnt meg, Ön tehát továbbra is hallucinál. Most azonban a dolgok pontosan olyanok látszanak, mint amilyenek valójában. Következésképp az, hogy egy tárgy pontosan megfelel annak, ahogy az alany számára a dolgok látszanak, nem elégséges feltétele annak, hogy érzékelés tárgya legyen: a narancs pontosan megfelel annak, ahogy a dolgok tűnnek Önnek, azonban Ön mégsem látja a narancsot.

Akkor vajon mi a különbség a normális érzékelés és eközött az eset között? Az érzékelés oksági elmélete szerint magának a tárgynak kell okoznia, hogy érzékelik. E felfogás mellett szólhat, hogy az ilyen elmélet szerint az, hogy az Ön előtt található narancs pontosan megfelel a tapasztalatoknak, nem felelős ezekért a tapasztalatokért. A dolgok azért tűnnek olyanoknak, amilyenek, mert a kísérlet során ingerlik az Ön agyát, és nem azért, mert a narancs ott van Ön előtt. Ha Ön ténylegesen látná a narancsot, akkor ezt ténylegesen a narancs, a narancs héjáról visszaverődő fény okozná.

Másfelől az, hogy a narancs okozza a megfelelő tapasztalatot, úgy tűnik, hogy nem elégséges annak a biztosításához, hogy valóban érzékelésről és nem hallucinációról legyen szó. Tegyük fel például, hogy a kísérletben használt ingerlő készüléket összekötik egy fényérzékeny kapcsolóval, amely csak akkor kapcsol be, amikor egy narancsszínű és alakú tárgyat helyeznek Ön elé. Ez esetben azért tűnik úgy Önnek, hogy egy narancsot lát maga előtt, mert egy narancs van ott, ahol Ön látni véli, és ez idézi elő a kapcsoló

állásának a megváltozását és ezáltal a készülék beindítását, ami az Ön tapasztalatát okozza. Intuíciónk szerint azonban ebben az esetben sem érzékelésről van szó, noha a narancs a tapasztalat oka.

Az egyik lehetséges válasz szerint nem elég feltenni, hogy az érzékelő szubjektum tapasztalatát a tárgy okozza, hanem azt is fel kell tennünk, hogy a megfelelő módon okozza azt. E nézetnek megfelelően az oksági követelményt további feltételekkel kell kiegészíteni, amelyek lehetővé teszik a normális és a deviáns oksági folyamatok megkülönböztetését. Az elmúlt néhány évben sokféleképpen próbálták meghatározni ezeket a további feltételeket, a siker azonban csak mérsékelt volt. A feladat egyik súlyos nehézsége, hogy nem lenne elég egyszerűen valamifajta eltérést felfedezni a normális és a deviáns esetek között: a releváns különbségnek azt is magyaráznia kellene, hogy miként vagyunk képesek a különböző eseteket a normális vagy a deviáns kategóriába besorolni annak ellenére, hogy nem vagyunk tisztában az érzékelési folyamat rejtélyes fizikai és fiziológiai tényeivel.

Egy másik lehetséges alternatíva, ha szkeptikusan viszonyulunk a fenti érveléshez. A fenti eset és a valódi érzékelés közötti különbség értelmezése az oksági kapcsolatok eltérése alapján akkor igazolható, ha a két eset között ez az egyetlen jelentős eltérés. Ezt azért tehetjük fel, mert ebben a helyzetben az alany nem tudja megkülönböztetni, hogy kísérletileg ingerlik, és hallucinációi vannak, vagy pedig valóban egy narancsot lát maga előtt. Ennek alapján feltételezhetjük, hogy Önnek pontosan ugyanolyan tapasztalatai vannak mindkét esetben – csak abban van különbség, hogy miként jött létre az illető tapasztalat. Ez a feltevés azonban megkérdőjelezhető. Van olyan nézet, amely szerint az érzékelés esetében nem tudjuk leírni az érzéki tapasztalatokat azoknak a tárgyaknak az említése nélkül, amelyeket érzékelünk. A narancs az a dolog, amely egy bizonyos módon látszik. Ha pedig konkrét tárgyakra kell hivatkoznunk ahhoz, hogy le tudjuk írni, hogy a dolgok milyennek tűnnek számunkra, akkor nem feltételezhetjük, hogy a látszatok a két esetben azonosak, még akkor sem, ha nem különböztethetők meg.

Ez az álláspont azonban kissé defetistának tűnik. Amennyiben azt állítjuk, hogy az érzéki tapasztalatok nem határozhatók meg anélkül, hogy meghatároznánk, érzékelésről van-e szó, akkor semmifajta érdekes választ nem adhatunk arra, hogy mikor számít egy érzéki tapasztalat érzékelésnek és mikor nem. Így ez a nézet nem azt mutatná meg, hogy az érzékelés oksági elmélete téves, hanem a vita alapját kérdőjelezné meg. Ennek a kihívásnak a valódi érdekessége abban áll, hogy olyan kérdéseket vet fel az érzéki tapasztalatok természetére vonatkozóan, amelyek központi jelentőségűek az érzékelés problémáira nézve. Mindaddig ugyanis nem tudjuk megválaszolni azt a kérdést, hogy „Mi tesz egy tárgyat az érzékelés tárgyává”, amíg nem vagyunk tisztában azzal, hogy mik is valójában az érzéki tapasztalatok.

2.3. Az érzéki tapasztalat

2.3.1. Az érzékelés problémája

Az érzéki tapasztalatok az elme tudatos állapotai (nem minden érzékelés feltétlenül tudatos – a tudattalan érzékeléshez nem tartozik olyan értelemben vett tapasztalat, ahogy én itt a tapasztalatot értelmezem), és az érzéki tapasztalatok leírásának az a feladata, hogy számot adjon az érzéki tapasztalatoknak erről a tudatos jellegéről, amely fenomenológiai jellegnek nevezhető. Thomas Nagel mutatott rá, hogy a tudattal rendelkező létezők és a tudattalan dolgok közötti kulcsfontosságú különbség az, hogy az előbbivel kapcsolatban mindig feltehető az a kérdés, hogy „Milyen is az illető dolognak lenni?”. Ugyanezt a típusú kérdést fel lehet tenni a tudatos állapotok különböző fajtáira vonatkozóan is: megkérdőjelezhetjük, hogy milyen is egy dolgot látni, nem pedig tapintani, vagy milyen is egy virágokkal teli vázát látni, nem pedig egy tölcser fagyaltot.

Ha arra kér valaki, hogy írjam le a világot magam körül, úgy, ahogy most látom, egy leírást fogok adni az íróasztalomon lévő dolgokról és tulajdonságaikról. Mit kellene tennem akkor, ha arra kérnének, hogy ne magukat a tárgyakat írjam le, hanem tudatállapotaimat, a tárgyakra vonatkozó tapasztalataimat? Amint P. F. Strawson rámutatott, nehéz lenne hűségesen leírnom tapasztalataimat, ha nem ugyanazokkal a fogalmakkal írnám le őket, mint amelyekkel az asztalomon lévő tárgyakat. Tudatállapotom és az asztalon lévő tárgyak azonban természetesen különböznek egymástól. Ez a különbség leginkább az illúzió és a hallucináció esetén nyilvánvaló: ilyenkor továbbra is a környező világra vonatkozó fogalmakkal írnám le a tapasztalataimat, azonban a környezetem leírása ilyen esetekben hamis lehet. Azt, hogy ilyenkor saját tudatállapotomat és nem a világot írom le, például úgy fogalmazhatjuk meg, hogy „Olyan, mintha egy rózsákkal teli váza és egy papírdarab lenne előttem”, vagy akár úgy, hogy „Úgy tűnik számomra, mintha egy rózsákkal teli váza...”. Ezek a leírások akkor is igazak lehetnek, ha az az állítás, hogy egy váza stb. található előttem, hamis, és úgy tekinthetjük őket, mint amelyek az alany tudatállapotairól számolnak be, és nem a világról.

Ezek után látszat és valóság ellentétét, az érzékelés ősrégi problémáját, a következőképpen fogalmazhatjuk meg. Ahhoz, hogy tapasztalatainkhoz hűek legyünk, a fizikai világra vonatkozó fogalmakkal kell leírunk őket. Az illúzió és a hallucináció esetében a fizikai világ állapota nem felel meg a leírásnak, a leírás hamis lenne. Tudatállapotok nemigen lehetnek váza alakúak vagy rózsaszínűek; de vajon akkor mit írunk le, amikor azt mondjuk, hogy úgy tűnik, hogy egy váza van előttem? Vajon melyek azok a jellegzetességei az emberi tapasztalatoknak, amelyek miatt a fizikai világra vonatkozó fogalmakkal kell őket leírni olyankor is, amikor a fizikai világ nem felel meg a tapasztalatok leírásának?

Jogosnak látszik a gondolat, hogy az érzéki tapasztalatokkal mint mentális állapotokkal kapcsolatban olyan általános problémáról van szó, amelyet ugyanúgy kell megoldani az érzékelés, az illúzió és a hallucináció esetében. Az alábbiakban vizsgált két

megközelítés, az érzékelés érzetadat-elmélete és az intencionális elmélet, ezzel a feltevéssel él. Azonban létezik a tapasztalatoknak egy olyan leírása is, amely összhangban áll az utolsó szakasz végén kifejtett szkeptikus állásponttal, és tagadja az érzéki tapasztalatok bármifajta általános értelmezésének a lehetőségét, az érzékelést pedig különleges esetként kezeli. A következőkben részletesen megvizsgáljuk ezeket az álláspontokat, hogy meg tudjuk ítélni értéküket.

2.3.2. Az érzékelés érzetadat-elmélete

Egyes filozófusok az illúziók és a hallucinációk lehetőségéből azt szűrik le, hogy egyáltalán nem érzékelünk fizikai tárgyakat, közvetlen módon legalábbis biztosan nem. Ezt a kissé meglepő nézetet úgy érthetjük meg, hogy szem előtt tartjuk, hogy az érzéki tapasztalatok természetéről kíván számot adni.

Tegyük fel, úgy tűnik számomra, hogy egy rózsaszín négyszög van előttem, valójában azonban nincs, hanem hallucinálok. Tapasztalatom leírását, amely szerint úgy látom, mintha valami ilyen alakú tárgy lenne előttem, nem fizikai környezetem teszi igazzá. Az érzetadat-elmélet szerint ezt a leírást valaminek a leírásaként kell tekintenünk. Mivel nincs olyan fizikai állapot, amelyet ez a tapasztalat leír, ezért a leírás valami nem-fizikaira kell, hogy vonatkozzon. Valóban, ha a leírás mindig kell hogy vonatkozzon valamire, amikor érzéki tapasztalataink vannak, még hallucináció esetén is, akkor valaminek biztosítania kell az illető dolog fennállását, minden esetben, amikor érzéki tapasztalataink vannak.

Az érzet-adatokat nem-fizikai entitásokként határoztuk meg, és feltételezzük, hogy kizárólag a szubjektumok tapasztalata számára léteznek, és pontosan azokkal a tulajdonságokkal rendelkeznek, amelyeket a szubjektumok tapasztalnak. Az érzet-adatokat nem lehet tévesen érzékelni, így egy érzet-adat leírásával egyben azt is megfelelően le tudjuk írni, hogy a dolgok milyennek tűnnek a szubjektum számára.

Ha az érzet-adatokkal magyarázzuk az érzéki látszatokat, akkor vajon milyen kapcsolat van az érzéki tapasztalat és az érzékelés fizikai tárgyai között? Ebben a kérdésben hagyományosan két választási lehetőség van. Az általában „reprezentációs” vagy „közvetett” realizmusnak nevezett nézet szerint az érzet-adatok különböznek az érzékelt fizikai tárgyaktól, mivel a tudat számára léteznek, és „helyettesítik” vagy reprezentálják azokat a fizikai tárgyakat, amelyeket érzékelünk. A másik nézet, a „fenomenalizmus”, megkérdőjelezi a tudattól független világ létezését, és azt állítja, hogy a tudat számára adott érzet-adatok nemcsak reprezentálják a függetlenül létező fizikai tárgyakat, hanem részben konstituálják is őket.

Ahhoz, hogy megítélhessük ezeket a nézeteket, tudnunk kell, hogy az érzet-adatok milyen típusú tulajdonságokkal rendelkezhetnek. Egyfelől nyilvánvaló, hogy olyan tulajdonságokkal kell rendelkezniük, amelyek megfelelnek annak, ahogy a dolgok látszanak számunkra; másfelől viszont csak olyan tulajdonságaik lehetnek, amelyeket értelmesen lehet nem-fizikai tárgyaknak tulajdonítani. Nem teljesen nyilvánvaló, hogy

ez a két követelmény összeegyeztethető. Például az érzetadat-elmélet védelmezőinek közös feltevése, hogy minden érzék sajátos privát adatokkal rendelkezik, amelyek eltérnek az összes többi fajta érzet-adattól. A látás esetében általában azt feltételezik, hogy a vizuális adatoknak kizárólag alakjuk és színük van, más tulajdonságuk nincs. Ez azonban nemigen van összhangban azzal, ahogy egy virágokkal teli vázát a legtermészetesebben leírnánk. Az, hogy a dolgok milyennek látszanának számomra, ebben az esetben magában foglalna egy olyan tárgyat is, amelyet nemcsak látással, hanem szaglással és tapintással is észlelhetünk. Még ha képesek lennénk is értelmezni a nem-fizikai színfoltokat, nem-fizikai virágokról nemigen beszélhetünk értelmesen, noha úgy tűnik, mintha rózsák lennének előtttem.

Ez azt mutatja, hogy az érzetadat-elméletnek különbségeket kell tennie az érzéki tapasztalatokra vonatkozó leírásaink között. A tapasztalat legszűkebb értelemben vett leírásában a szubjektum számára adott érzet-adatok tulajdonságainak kell szerepelniük, ezenkívül azonban a szubjektumok tapasztalatai leírhatók azoknak a fizikai tárgy típusoknak a segítségével is, amelyeket az illető érzet-adatok általában reprezentálnak.

Vajon mennyire plauzibilis az érzéki tapasztalatok ilyen felfogása? Volt olyan időszak, amikor ez volt a bevett álláspont a filozófusok körében, manapság azonban szinte mindenki elutasítja. (J. L. Austin szellemes és éles kritikát fogalmazott meg a hagyományos nézettel szemben *Sense and Sensibilia* című művében.) A nézet elutasításának, úgy tűnik, két meghatározó indoka van. Sokaknak az elmélet ismeretelméleti konzekvenciái okoznak gondot. A filozófusok, Berkeley és Hume óta legalábbis, attól tartanak, hogy a reprezentatív realizmus a tudattól független világ létezésére vonatkozóan kikerülhetetlenül szkepticizmushoz vezethet. Úgy tűnik, ez volt az egyik oka annak, hogy Berkeley idealista álláspontra helyezkedett, és azt állította, hogy a fizikai világot nem tekinthetjük érzékelésünktől függetlenül létezőnek, és nem vethetjük össze a rá vonatkozó érzékeléseinkkel, ahogy azt a reprezentációs realizmus, úgy tűnik, megkívánja. Amint feljebb szó volt róla, az érzetadat-elmélet hívei visszaautasíthatják a reprezentációs realizmust, és fenomenalista álláspontra is helyezkedhetnek, amely szerint a tapasztalat konstituálja a külső világot. E nézet előfutárának gyakran a Berkeley-féle idealizmust tekintik. A fenomenalizmus kritikusai gyakran hangoztatják azt a vádat, hogy a fenomenalizmus nem több a külvilág létezésének tagadásánál, és így a reprezentációs realizmus és fenomenalizmus alternatívájával szembesülve, inkább úgy döntenek, hogy magát az érzetadat-elméletet utasítják el. Nemrégiben azonban Frank Jackson, az érzetadat-elmélet egyik védelmezője, erőteljesen cáfolta azokat az érveket, amelyek azt állítják, hogy a reprezentációs realizmusnak ilyen szkeptikus következményei vannak.

A másik aggály azzal kapcsolatos, hogy az elmélet elkötelez a nem-fizikai tárgyak létezésének feltételezése mellett. Valóban el akarjuk-e fogadni, hogy a sziklák, fák, asztalok és székek mellett vannak olyan nem-fizikai tárgyak is, amelyek ezeket képviselik vagy reprezentálják érzéki benyomásainkban? Hogyan lehetséges a nem-fizikai tárgyak létezését összeegyeztetni a világ tudományos megközelítésével, és az érzékelés neurobiológiai alapjaival? E probléma megoldására egyes filozófusok az érzéki tapasztalat adverbialis vagy határozói elemzését javasolták. Elfogadják az érzetadat-elmélet állításait

a tapasztalatok természetére vonatkozóan, azonban megkérdőjelezzük, hogy a tapasztalatra vonatkozó leírásaink valóban elköteleznek bennünket az érzékelés belső objektumainak a létezése mellett. Amikor valaki polkát táncol, nem létezik a polka, mint önálló entitás, az illető táncától függetlenül; inkább arról van szó, hogy az illető „polkászerűen” táncol. Hasonlóképpen, az adverbialisták szerint, amikor valaki egy piros utóképpel vagy bármilyen piros dologra vonatkozó valódi tapasztalattal rendelkezik, akkor nem létezik semmiféle nem-fizikai tárgy, amelynek az illető tudatában van; hanem *pirosan* észlel.

A filozófusok körében meglehetősen általános az a nézet, hogy az érzéki tapasztalatoknak vannak olyan minőségeik, amelyek a tapasztalatok tudatos jellegéért felelősek, és amelyek nem tulajdoníthatók az érzékelés semmilyen tárgyának, hanem magának a tapasztalatnak a minőségei. Ezeket gyakran szubjektív élményminőségeknek vagy „qualia”-nak hívják. Hasonlóképpen az állítólagos érzet-adatokhoz, ezekről a minőségekről is felteszik, hogy minden tudatos tapasztalat velejárói, így nem lehetséges eltérés aközött, ahogy a dolgok megjelennek a tapasztalatban, illetve hogy milyen minőségekkel rendelkezik maga a tapasztalat. Az érzéki tapasztalat határozói elmélete állíthatja egyszerűen azt, hogy tapasztalataink ilyen szubjektív minőségekkel rendelkeznek, és hogy ezek a minőségek önmagukban elégségesek a tapasztalat fenomenológiai jellegének magyarázatához, anélkül, hogy elköteleznének a szubjektív tárgyak létezésének feltételezése mellett.

Az érzéki tapasztalat tisztán határozói, avagy élményminőségekre alapozott elméletének azonban még az érzetadat-elméletnél is nagyobb nehézségekkel kell szembenéznie azoknak a fogalmaknak a magyarázata kapcsán, amelyekkel leírjuk a tapasztalatainkat. Ugyanis már azt is nehéz belátni, hogy miként lehet egy nem-fizikai tárgy rózsaszín, vagy kör alakú, azt azonban még nehezebb, hogy miként rendelkezhet egy tudatállapot ilyen minőségekkel. Erre a nehézségre az elmélet híveinek azzal kell válaszolniuk, hogy tagadják, hogy azok a fogalmak, amelyekkel normális esetben leírjuk a tapasztalatainkat, valóban megragadják magának a tapasztalatnak a minőségét. Például, ha egy bizonyos fájdalmat csaláncsípésnek nevezünk, akkor ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy az illető fájdalom valamilyen csaláncsípésszerű minőséggel rendelkezik, hanem csak azt, hogy az ilyen típusú fájdalmat általában a csalán érintése okozza. Hasonlóképpen a határozói vagy élményminőségekre alapozott elmélet szerint, amikor egy szubjektum vizuális élményét rózsaszínűként írjuk le, akkor csak azt jelezzük, hogy az ilyen típusú tapasztalatokat általában rózsaszín tárgyak szokták okozni. Ez a javaslat azonban nemigen felel meg Strawson fent említett követelményének, miszerint az érzéki tapasztalatainkat leíró természetes kifejezéseknek utalniuk kell a világban lévő tárgyra.

Az érzetadat-elméletre adott radikálisabb válasz, amely nemcsak a nem-fizikai tárgyak létezését utasítja el, annak a feltételezésnek a megkérdőjelezése lenne, hogy egy személy tapasztalatai csak akkor rendelkezhetnek bizonyos fenomenológiai jelleggel, ha létezik valamilyen tárgy, amely rendelkezik a tapasztalatnak megfelelő minőséggel. Az utolsó bekezdésben tárgyalt nézetek ugyan elutasítják az ilyenfajta belső tárgyak létezését, és

szubjektív élményminőségekre vagy a qualiára hivatkozva magyarázzák a tapasztalatok fenomenológiai jellegét, azonban továbbra is elfogadják, hogy egy szubjektum csak akkor rendelkezhet tapasztalatokkal, ha adott a megfelelő minőség egy esete. Ez pedig az érzékelés intencionális elméletéhez vezet bennünket.

2.3.3. Az érzékelés intencionális elmélete

Az érzékelés intencionális elmélete az érzékelés és más mentális állapotok, mint például a hitek és vágyak, vagy a szándékok és ítéletek közötti nagyfokú hasonlóságot hangsúlyozza. Az ezekbe a típusokba tartozó mentális állapotok – filozófiai terminológiával – ún. intencionális tartalommal rendelkeznek. Hihetjük, hogy a dolgok egy bizonyos módon vannak, függetlenül attól, hogy úgy vannak-e vagy sem; kívánhatjuk, hogy bizonyos dolgok teljesüljenek, akkor is, ha egyelőre még nem teljesültek, és esetleg soha nem is fognak.

Képzeld el például, hogy egy gyerek kinyit egy cukorkásdobozt és meglepődik, amikor csak ceruzákat talál benne. Azt hitte, hogy a dobozban cukor van, de miután kinyitotta, rájött, hogy ez a hite téves. A hit problémája analógnak tekinthető az érzékelés problémájával. Arra a kérdésre, hogy a gyerek mit hitt a doboz kinyitása előtt, azt válaszolnánk, hogy azt hitte, a dobozban cukorka van. A dobozban azonban nem volt cukorka: vajon hogyan lehetséges a gyerek tudatállapotát megfelelő módon leírni a világ egy olyan állapotára hivatkozva, amely nem áll fenn?

Bizarr dolog lenne feltételezni, hogy ha a fizikai világban nincsen cukorka a dobozban, akkor létezik valamilyen nem-fizikai, cukorkával teli doboz, amelyre a gyerek hite valójában vonatkozik. Ehelyett helyesen azt kell mondanunk, hogy a gyerek hite egy bizonyos módon ábrázolta a világot, nevezetesen úgy, mintha az előtte lévő dobozban cukorka lenne. Egy hit intencionális tartalmának azt nevezzük, ahogy a hit a világot ábrázolja. Amennyiben a világ olyan, amilyennek valaki hiszi, akkor hitének intencionális tartalma igaz, vagy helyes. Ezt a tartalmat megadhatjuk azzal a mondattal, amely kifejezi, hogy az illető mit hisz. A hit természetéhez egyszerűen hozzátartozik, ahogy a nyelv természetéhez is, hogy azt hihetjük, illetve azt mondhatjuk, hogy a világ egy bizonyos állapotban van, akkor is, ha történetesen nincs abban az állapotban. Hiteink, akár helyesek, akár nem, a világra vonatkoznak, és nem a világ valamilyen belső másolatára.

A hit és más mentális állapotok intencionalitása – azaz, hogy a hitek és más intencionális állapotok intencionális tartalommal rendelkeznek, illetve, ami ezzel egyenlő, hogy tulajdonságaik dolgokat ábrázolnak, vagy dolgokra vonatkoznak – manapság a filozófia egyik központi problémája. Franz Brentano (1838–1917) azt állította, hogy az intencionalitás a mentális megkülönböztető jegye, más szóval csak és kizárólag a mentális állapotok rendelkeznek intencionalitással; állítása szerint a tudat intencionalitása azt bizonyítja, hogy a tudatot nem lehet tudományosan vagy naturalista módon leírni. Brentano tézisére reagálva számos filozófus megpróbálta az intencio-

nalitást összeegyeztetni egy tisztán természeti világgal. Hely hiányában most nem tudjuk az intencionalitással kapcsolatos problémákat megvitatni, sem a Brentano és kritikásai közötti vitát értékelni. Csupán azt jegyezzük meg, hogy az intencionalitással kapcsolatos probléma, a nemlétezőkre, vagy a valóságostól eltérő állapotokra vonatkozó gondolatok problémája teljesen általános, majdnem minden mentális állapottal kapcsolatban felmerül. Ha tehát azt állítjuk, hogy az érzéki tapasztalatok intencionális állapotok éppúgy, ahogy a hitek és a vágyak, a remények, a kívánságok, a szándékok, az ítéletek, akkor bármilyen nézetet fogadunk el az intencionalitással kapcsolatban általában, az az érzékelés esetére is ki fog terjedni.

Az érzékelés intencionális elmélete tehát ugyanúgy értelmezi az érzéki tapasztalatokat, mint a hiteket, azaz azt állítja, hogy érzéki tapasztalataink úgy ábrázolják a világot, hogy az egy bizonyos állapotban van. A tapasztalatnak van egy bizonyos intencionális tartalma, és amennyiben a világ megfelel ennek az intencionális tartalomnak, akkor az érzéki tapasztalat valóságghű, máskülönben illuzórikus. A tapasztalatot tehát intencionális tartalma határozza meg. Amikor vizuális tapasztalataimat úgy határozom meg, hogy úgy tűnik, mintha egy virágokkal teli váza lenne előttem, akkor egyszerűen leírom, hogy tapasztalatom hogyan ábrázolja a világot, nevezetesen, hogy a világnak milyennek kellene lennie ahhoz, hogy tapasztalatom valóságghű legyen.

Ez azonban nemigen magyarázza, hogy miben különbözik az érzékelés intencionális elmélete az érzetadat-elmélettől. Az utóbbi ugyanis, egyfajta közvetett realizmus formájában, szintén azt állítja, hogy az érzet-adatok a világ valamilyen állapotát reprezentálják. Ezt a következő módon világíthatjuk meg: az érzetadat-elmélet szerint azokkal a minőségekkel, amelyeknek szerepelniük kell tapasztalataink leírásában, valaminek ténylegesen rendelkeznie kell – mégpedig annak az érzet-adatnak, amelynek tudatában vagyunk. Bár az érzet-adat esetleg azt is reprezentálhatja, hogy a világ egy meghatározott állapotban van, ez az érzet-adatra vonatkozó tény nem játszik szerepet annak a meghatározásában, hogy milyen is a tapasztalat. Az intencionális elmélet szerint azonban nincs szükség olyan entitásra, amely rendelkezik azokkal a minőségekkel, amelyek segítségével leírjuk a tapasztalatot; elég, ha úgy vannak reprezentálva, mintha valami rendelkezne velük. Ennek megfelelően tapasztalataink az illúzió és hallucináció esetén is vonatkozhatnak a fizikai világra, azáltal, hogy a világ valamilyen állapotát ábrázolják. Az intencionális elmélet, hasonlóan a határozói elmülethez, nem kötelez el az érzékelés nem-fizikai tárgyainak létezése mellett. Magyarázatot ad arra is, hogy miért ugyanazokkal a fogalmakkal kell leírunk érzéki tapasztalainkat, mint amelyekkel a világot jellemezzük.

Azonban valóban helyesen írja le az intencionális elmélet az érzéki tapasztalatok és a többi mentális állapotok közötti különbséget – az érzés és gondolkodás közötti különbséget, ahogy Hume fogalmazott? Vannak különbségek: az egyik az, hogy egy mondat segítségével teljes egészében ki tudom mondani, hogy mit hiszek, és semmi sem maradt kifejezetlenül. Tapasztalataim leírásával azonban, úgy tűnik, nem tudom teljesen kifejezni, hogy a dolgok milyennek tűnnek számomra, hasonlóképpen ahhoz, ahogy szavakkal nem tudom teljesen megragadni, hogy egy kép milyen. Amennyiben tehát az

érzéki tapasztalat rendelkezik intencionális tartalommal, akkor ez feltehetően különbözik a hitek és vágyak tartalmától.

Mégis maradnak ellenérzéseink azzal a gondolattal szemben, hogy a tudatos tapasztalatok egyszerűen csak a világot ábrázolják. Az ellenállás egyik indoka lehet, hogy különbség van aközött, hogy látunk vagy tapintunk valamit, és ez a különbség nem egyszerűen azon múlik, hogy mit érzékelünk. Biztosan meg tudjuk különböztetni, hogy látunk vagy megtapintunk egy kerek érmét, annak ellenére, hogy mindkét esetben azt érzékeljük, hogy a tárgy kerek. Ezért és más ezzel összefüggő okok miatt, számos filozófus viszautasítja az érzékelés tisztán intencionális elméletét, és kiegészíti azt az érzéki tapasztalatok érzet-adat vagy hasonló szubjektivista elméletének legalább egy aspektusával. Azt állítják tehát, hogy az érzéki tapasztalatok nemcsak intencionális jelleggel, hanem szubjektív élményminőségekkel, avagy qualiával is rendelkeznek, amelyek részben meghatározzák, hogy milyen a tapasztalat.

2.3.4. Diszjunktív elméletek

Az eddig tárgyalt két megközelítés egyaránt az illúziók és a hallucinációk értelmezésével kapcsolatos nehézségekre támaszkodva próbálja igazolni álláspontját. Az érzetadat-elmélet fő feltevése, hogy valaminek rendelkeznie kell azokkal a minőségekkel, amelyekkel a tapasztalatokat jellemezzük. Az elmélet az illúziók és a hallucinációk különböző eseteit vizsgálva azt kívánja megmutatni, hogy az az entitás, amelyik a minőségekkel rendelkezik, nem lehet az érzékelő előtti fizikai tárgy, így valamilyen érzet-adatnak kell lennie. Másfelől az intencionális elmélet az illúzió és a hallucináció segítségével azt mutatja meg, hogy azok a minőségek, amelyekkel a látszatokat jellemezzük, a tapasztalatban jelennek meg, és nem valamilyen tárgy rendelkezik velük; az ilyen esetekben ugyanis nincs olyan megfelelő fizikai tárgy, amely rendelkezne az illető minőségekkel.

Amint azt az érzékelés oksági elméletének tárgyalásakor megjegyeztük, egyes filozófusok megkérdőjelezzik, hogy helyes-e az a mindkét nézet által elfogadott feltételezés, hogy a valóságghű érzékelésnek és a hallucinációnak megfelelő mentális állapotok ugyanolyan típusúak. Nemcsak úgy lehet leírni, hogy a dolgok milyennek látszanak számunkra, hogy egy olyan mentális állapotról beszélünk, amely azonos a valóságghű érzékelés, az illúzió és a hallucináció esetében is; olyan leírás is lehetséges, amely nem kötelez el egyik feltételezés mellett sem: azaz vagy valóságghűen érzékelünk, vagy illúzióink vagy hallucinációink vannak. Ha ez a gyanú beigazolódná, akkor nem lenne okunk azt feltételezni, hogy amennyiben meghatározzuk, hogy a dolgok milyennek tűnnek számunkra valóságghű észlelés esetén, akkor ugyanolyan fajta leírást kell adnunk az illúzió és a hallucináció eseteiről is.

Miért ragaszkodjunk a valóságghű érzékelés és a pusztán illúzió, illetve hallucináció megkülönböztetéséhez? Elfogadhatjuk ugyanis az érzetadat-elmélet álláspontját, miszerint ha valakinek úgy tűnik, hogy egy bizonyos minőséget észlel, például valami

rózsaszínt, akkor valaminek tényleg rózsaszínűnek kell lennie, miközben egyetérthetünk Strawsonnal is abban, hogy tapasztalataink olyanok, mintha a fizikai világ tárgyaira vonatkoznának. Ez a két állítás csak akkor egyeztethető össze, ha elutasítjuk az érzetadat-elmélet és az intencionális elmélet közös feltevését, miszerint az érzéki tapasztalat ugyanolyan típusú a valósághű érzékelés, az illúzió és a hallucináció esetében. Ez esetben ugyanis azt állíthatjuk, hogy a valósághű érzékelés esetén a dolgoknak tényleg olyanoknak kell lenniük, mint amilyennek a tapasztalatok mutatják őket, az illúzió és a hallucináció esetében pedig tagadhatjuk ezt. A diszjunktív elmélet képviselője szerint kizárólag így tudjuk megmagyarázni, hogy az érzékelés esetén a tapasztalat közvetlen kapcsolatban áll a tárggyal, míg a pusztá gondolkodás vagy fantáziálás esetén nem.

Tegyük félre a kérdést, hogy vajon elég-e ez ama feltevés cáfolatához, hogy az érzéki tapasztalat olyanfajta mentális állapot, amely közös az érzékelésben, az illúzióban és a hallucinációban. Egyáltalán van-e értelme e feltevés megcáfolásával próbálkozni? Végül is, a szubjektum számára az illúzió vagy hallucináció megkülönböztethetetlen a valódi érzékeléstől. Bizonyos értelemben mindhárom állapot ugyanolyannak tűnik. Természetesen látszatok leírásáról van szó; vajon következik-e abból, hogy mindhárom típus ugyanolyannak tűnik, hogy azonos típusú látszatokról van szó? Ez kétségtől egy lényeges szempont, azonban nem feltétlenül perdöntő. Azzal lehet rá válaszolni, hogy a valósághű érzékelés esetében az érzékelő pontosan azoknak a tárgyaknak van a tudatában, amelyek előtt vannak, illetve azoknak a ténylegesen meglévő minőségeit érzékeli. Tapasztalataink nem pusztán ábrázolják ezeknek a dolgoknak a jelenlétét: e dolgok inkább „jelen” vannak a tapasztalatban, és részét képezik annak. A hallucináció esetén nyilvánvalóan nem képezhetik a tapasztalat részét, és valószínűleg az illúzió esetében sem. A „tudat számára való jelenlét” értelmében tehát a valódi érzékelés különbözne az illúziótól és a hallucinációtól. Ez nem jelenti annak tagadását, hogy amikor valaki hallucinál, vagy illúzió áldozata, akkor tudatállapota becsapja, és arra a feltételezésre vezeti, hogy valósághűen érzékeli a világot. A kulcsgondolat az, hogy – a látszat ellenére – nincs olyan közös tudatos állapot, amely mindhárom esetben azonos lenne. Így azt kell állítani, hogy amikor valakinek érzéki csalódásai vagy hallucinációi vannak, akkor – anélkül, hogy észrevenné – éppúgy téved saját tudatállapotára vonatkozóan, mint a világra vonatkozóan.

Azonban az érzetadat-elmélet és az intencionális elmélet egy másik érvet is fel tud hozni álláspontja mellett. Ez az érv a mentális állapotok oksági történetén alapul. Amikor a kísérleti alany agyát úgy ingerlik, hogy egy narancsot hallucináljon, akkor elegendő pusztán azokat az idegi működéseket előidézni, amelyeket más esetekben egy narancs tényleges érzékelése okoz. Mi több, egy narancshallucináció éppúgy előidézi a narancssal kapcsolatos viselkedést, mint az érzékelés. Ez arra utal, hogy pontosan ugyanazok a közvetlen okok válhatnak ki egy hallucinációt az egyik esetben, mint egy valódi érzékelést a másikban, és úgy tűnik, hogy a két állapot ugyanolyan fizikai világbeli viselkedést képes előidézni. Úgy tűnik tehát, hogy ez esetben az állapotok nemcsak szubjektíve megkülönböztethetetlenek, hanem – oksági szerepük szemszögéből te-

kintve – objektíve is. Mindkét gondolat erősen alátámasztja azt a hipotézist, hogy mindhárom esetben ugyanolyan típusú mentális állapottal van dolgunk.

Azonban ez az érv sem feltétlenül perdöntő. Számos filozófus szerint el kell ismernünk, hogy sok biológiai fajtát, sőt mentális állapotot is különbözőnek kell tekintenünk, még akkor is, ha oksági erőik azonosak. A biológiai fajták esetén kézenfekvő, hogy egy adott szövetdarabot biológiai funkciója tesz egy szerv részévé. Számos, a biológiával foglalkozó filozófus szerint a biológiai funkciókat az evolúciós történet függvényében kell magyarázni. E szerint a szerkezetileg megkülönböztethetetlen szövetdarabok különböző biológiai fajtákba tartozhatnak a világban, ha evolúciós történetük eltérő. A mentális állapotok esetében, a gondolatok tartalmával kapcsolatos externalista álláspont képviselői azt állítják, hogy csak akkor tudunk egy konkrét tárgyra vagy konkrét anyagfajtákra gondolni, ha a kérdéses tárgyak vagy anyagok valóban léteznek. E nézet szerint a gondolatokra nézve ugyanez a következmény adódik: nevezetesen, lehetséges, hogy a gondolkodás egyes epizódjai okságilag megkülönböztethetetlenek, és mégis különböző tárgyakra vonatkoznak. Így az érzékelést megvizsgálva lehetséges, hogy az érzékelési állapotokra vonatkozóan is el kell fogadnunk ugyanezeket a következményeket.

Végül is vannak-e elég jó érveink mellett, hogy visszautasítsuk azt a feltevést, amelyet az érzetadat-elmélet és az intencionális elmélet egyaránt elfogad? Állíthatjuk azt, hogy ezáltal elkerüljük a két másik elmélettel szemben felhozott fő ellenvetéseket. Összhangban az intencionális elmélettel, és ellentétben az érzetadat-elmélettel, ez a nézet összhangban van introspektív bizonyítékunkkal, amely szerint érzéki tapasztalatainkat a fizikai világra vonatkozó fogalmakkal kell leírunk. Összhangban az érzetadat-elmélettel, és ellentétben az intencionális elmélettel, ez a nézet alátámasztja azt az intuíciót, hogy az érzékelési állapotok és a tiszta gondolatok között van valamilyen különbség – nevezetesen, hogy az érzékelési állapotok feltételezik annak a közvetlen jelenlétét, amit tapasztalunk, oly módon, ahogy a pusztá reprezentáció nem.

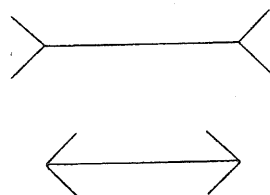
Ezen a ponton félre kell tennünk egy ideig a kérdést, hogy a vita eldönthető-e. A szakasz utolsó részében azt vizsgáljuk meg, hogy ezeknek a nézeteknek milyen következményeik vannak az érzékelési tudásra nézve.

2.4. Az érzékelési tudás

Hogyan származik a tárgyak érzékeléséből tudás? Egy tárgy érzékelése érzéki tapasztalatot feltételez. Az érzéki tapasztalás során a tárgy valamilyennek tűnik a szubjektum számára. Valósághű érzékelés esetén a tárgyak valódi tulajdonságai egybeesnek azzal, amilyennek látszanak. Vajon a váza türkizkékségének valósághű érzékelése azt jelenti, hogy tudjuk, hogy a váza türkizkék?

Az, hogy úgy érzékeljük, hogy a dolgok meghatározott állapotban vannak, nem elégséges ahhoz, hogy azt higgyük, hogy tényleg úgy vannak. Mivel a tudás hitet foglal magában, ezért az érzékelés nem szükségszerűen tudás. A vizuális illúzió egyik ismert

példájával megvilágíthatjuk, hogy ha érzékelünk valamit, nem feltétlenül hisszük is azt. Az ábrán látható Müller-Lyer-illúzió esetében a két vízszintes vonal különböző hosszúságúnak tűnik, noha valójában ugyanolyan hosszúak. Ha Ön eddig nem tudta volna ezt, akkor most már tudja. Mostantól ugyan már nem hiszi, hogy a vonalak különböző hosszúságúak, ez azonban nem befolyásolja azt, hogy milyennek látszanak számára (ha nem bíz meg bennem vagy a nyomdában, legyen szíves, mérje meg őket). Ön nem hiszi, hogy a vonalak különböző hosszúságúak, azonban továbbra is különbözőnek tűnnek az Ön számára. Ez esetben természetesen nem arról van szó, hogy valami olyasmit érzékelünk, amit nem hiszünk el, hiszen a Müller-Lyer-példában illúzióról van szó. Azonban a példában semmi lényeges nem múlik azon, hogy illúzióról van szó. Tegyük fel például, hogy egy olyan személy, akiben Ön megbízik, azt mondja Önnek, hogy a szobában, ahova mindjárt belép, különös a világítás, és a falak emiatt látszanak rózsaszínűnek, noha valójában fehérek. Valójában azonban az illető félrevezeti Önt: a világítás normális, és a falak valóban rózsaszínűek. Ez esetben Önnek úgy tűnik, mintha a falak rózsaszínűek lennének, Ön olyanak érzékeli őket, amilyenek valójában, azonban nem hiszi, hogy rózsaszínűek.



Ha az érzékelés nem egyszerűen hit, akkor mi a kapcsolat az érzéki tapasztalat és a hit között? A legegyszerűbb nézet szerint az érzéki tapasztalat a hit kialakulásához vezető oksági folyamat egyik állomása. Bár a hit kialakulásának közvetlenebb oka, mint a retina ingerlése, státusa azonban nem tér el attól. Ezen az állásponton van többek között Donald Davidson amerikai filozófus. A nézet valószínűleg azok körében arat leginkább sikert, akik az érzéki tapasztalatokat tisztán szubjektív természetűnek, és nem intencionálisnak fogják fel. E felfogás szerint ugyanis úgy tűnik, hogy nincs belső kapcsolat a tapasztalat tudatos jellege és a fizikai világra vonatkozó érzékelési hit között, így a kapcsolat kizárólag oksági jellegű.

Esetleg úgy tűnhet, hogy ez a felfogás nem veszi figyelembe, hogy szoros kapcsolat áll fenn aközött, hogy a dolgok milyennek látszanak számunkra, vagy hogy megtapogatva milyennek tűnnek, és hogy milyennek hisszük őket. Az, hogy egy tárgy valamilyennek látszik számomra, kétségkívül valamilyen belső kapcsolatban áll azzal a hitemmel, hogy az illető tárgy tényleg olyan, amilyennek érzékelem. Az oksági felfogás szerint ez nem lehet így: a különféle tapasztalati minőségek és hiteink közötti legszorosabb kapcsolat csupán egy törvényjellegű kapcsolat lehet. Eszerint az a benyomásunk, hogy valamilyen

szorosabb kapcsolat is fennáll, csupán azon alapulna, hogy azok a hiteink, amelyek szerint tapasztalataink bizonyos jellegűek, illetve hogy a világ egy bizonyos állapotban van, szorosan összekapcsolódnak. Továbbá, hogy alátámasszuk a tisztán oksági felfogást, a normális tudatos érzékeléstől eltérő eseteket is figyelembe vehetünk. Elképzelhetünk olyan mechanizmusokat, amelyekről ugyan nem tudunk semmit, viszont amelyekkel képesek vagyunk megbízhatóan hiteket kialakítani a világról: például lehet, hogy valaki egyszerűen úgy érzi, hogy egy asztal van előtte, éppen ott, ahol valóban van egy asztal; és így tovább. Egyes filozófusok, úgy tűnik, valóban úgy gondolják, hogy a „vaklítás” patológikus esete éppen valami ilyesmit illusztrál: a vaklításban szenvedők többnyire azt állítják, hogy nem látják a vizuális mező egy részét, azonban ha arra készítetik őket, hogy találják ki, hogy egy tárgy hol helyezkedik el abban a mezőben, amelyet nem látnak, akkor megbízhatóan eltalálják a tárgy helyét. Úgy tűnik, hogy ezek az emberek anélkül rendelkeznek a környezetükre vonatkozó információkkal, hogy tudatos vizuális tapasztalataik lennének. A kognitív neurofiziológusok és a filozófusok egyaránt erősen vitatják, hogy ez lenne a helyes leírás, de legalábbis egy olyan figyelemreméltó jelenségről van szó, amely segít képet alkotni arról, hogy milyen esetek jöhetnek szóba.

Amennyiben el akarjuk utasítani a tisztán oksági felfogást, akkor valamilyen további érvre van szükségünk. Ilyet szolgáltathatnak azok az esetek, amikor nem hisszük el, amit érzékelünk. Az emberek nem csak úgy, minden további ok nélkül kételkednek abban, hogy a dolgok olyanok, mint amilyenek tűnnek. Kételkedésük inkább azzal magyarázható, hogy tapasztalatuk nem vág egybe azokkal a – tapasztalást megelőző – hiteikkel, amelyek a dolgok állapotára, tulajdonságaira vonatkoznak. Valójában az érzékelések lehetnek olyan alapvetően hihetetlenek is, hogy kellő óvatossággal nem tehetünk mást, mint hogy felfüggesztjük ítéletünket: például ha most hirtelen azt látnám, hogy egy három méter magas zöld macska sétál be a szobába, akkor feltehetőleg nem bíznék meg az érzékeimben. Ebben az esetben bizalmatlanságomat, és ezáltal azt is, hogy nem alakítom ki a vonatkozó hiteket, magyarázhatom azzal, hogy a dolgok milyennek tűntek számomra. Ez a magyarázat azonban, úgy tűnik, nem pusztán oksági – annak alapján, hogy a dolgok milyennek tűntek számomra, meglehetősen ésszerű volt, hogy nem bíztam meg az érzékeimben.

A tisztán oksági felfogás alternatívájaként feltételezhetjük, hogy van valamilyen racionális vagy igazolási viszony az érzéki tapasztalatok és az érzékelési hitek között. Hogy pontosan milyen felfogást fogadunk el, az attól függ, hogy az elméletünk a tapasztalat milyen értelmezését részesíti előnyben.

A tapasztalat hagyományos érzetadat-elmélete szerint valamilyen tapasztalattal rendelkezni azt jelenti, hogy tudatában vagyunk, vagy adva van számunkra valamilyen nem-fizikai tárgy, amely bizonyos tulajdonságokkal rendelkezik. Azáltal, hogy a szubjektum tudatában van egy ilyen entitásnak, a feltételezés szerint olyan helyzetben van, amelyben episztemikusan megfelelő hiteket képes kialakítani erről az entitásról. A lényegét úgy is megfogalmazhatjuk, hogy az ilyen entitások sugallják önmagukat annak a szubjektumnak a számára, akitől a létezésük függ, és így az illető entitás a tapasztalatban van adva a szubjektum számára. Az így kialakított hitek episztemikus tulaj-

donságairól meglehetősen eltérnek a vélemények. A hagyományos fundacionalizmus egyik válfaja szerint ezek a hitek korrigálhatatlanok – semmilyen más hit nem indokolhatja megváltoztatásukat –, sőt infallibilisek, nem is lehet tévedni velük kapcsolatban – azaz biztosan igazak. A kapcsolat azonban gyengébb is lehet: egyszerűen azt is állíthatjuk, hogy az illető hit nagyon erősen igazolt, azonban megfelelő súlyú hitek alapján megdönthető.

Azonban, még ha az észlelő számára adott nem-fizikai entitásra vonatkozó hit igazolt lenne is, ezzel még nem magyaráztuk meg, hogy mi igazolja az illetőnek a fizikai világra vonatkozó hiteit. Ezt az összeköttetést megteremthetjük oly módon, hogy feltételezzük: az érzékelő bizonyos általános hitekkel rendelkezik azokról a helyzet típusokról, amelyekben bizonyos fizikai állapotok a megfelelő típusú tapasztalatot okozzák. Így a szubjektum számára a tapasztalatban adott, nem-fizikai állapot annak a fizikai állapotnak a jeleként szolgálhat, amelyről a szubjektum hitet alkot.

Ez a nézet a hagyományos fundacionalizmus egyik formája, amely azt az erényt vindikálja magának, hogy a külvilágra vonatkozó tudásunkat biztos alapokra, a világra vonatkozó tapasztalati hiteinkre alapozza. Függetlenül attól azonban, hogy milyen státust tulajdonítunk e nézetnek a hitek igazolásának leírásaként, az érzékelési hitek kialakulási folyamatának pszichológiai leírásaként kevésbé meggyőző. Normális körülmények között ugyanis nem az történik, hogy először reflektálunk valamilyen nem-fizikai állapotra, majd általános oksági elvek alapján egy fizikai tárgy jelenlétére következtetünk. Inkább úgy áll a helyzet, hogy ha valaki észreveszi, hogy egy labda egyenest feléje repül, akkor azonnal maga elé kapja a kezét, vagy elhajol. Ha valamilyen következtetés egyáltalán szerepet játszik az érzékelésről a cselekvésre történő átmenetben, akkor az nem lehet tudatos következtetés.

Ez a megjegyzés nem csupán az érzékeléstől a hitre való oksági átmenetre vonatkozik. Az olyan oksági elvek igazolásában, amelyeken ez a nézet alapul – azaz, hogy bizonyos típusú tapasztalatokat bizonyos típusú fizikai tárgyak okoznak –, nem játszhat szerepet az az érzékelési hit, hogy a megfigyelő előtt egy bizonyos típusú tárgy van. Azonban ha azt vizsgáljuk, hogy mi indokolja azt a hitünket, hogy egy bizonyos fajta tárgy normális esetben bizonyos fajta tapasztalatokat okoz, akkor az igazolás során nem tudjuk elkerülni, hogy olyan múltbeli érzékelési hiteinkre hivatkozzunk, amelyek ilyen típusú tárgyakkal kapcsolatosak. Ha azonban ez így van, akkor ez arra utal, hogy a konkrét tárgyakra vonatkozó érzékelési hiteinknek kell megalapozniuk általános hiteinket a tapasztalatok típusai és a dolgok típusai közötti oksági kapcsolatokról, és nem fordítva.

Ez abba az irányba mutat, hogy a tapasztalat és a hit közötti kapcsolat csak akkor lehet intuitíve meggyőző, ha a tapasztalatban részt kap a fizikai világ. Az egyik lehetséges út, amely összhangban van a fundacionalizmus egy módosított változatával, hogy az érzékelés korábban tárgyalt diszjunktív megközelítését fogadjuk el. E nézet szerint ami az érzékelő számára adott, legalábbis a valósághű érzékelés esetén, az pontosan a fizikai világ egy aspektusa. Ez esetben az érzékelő helyzete olyan, hogy arra támaszkodva, hogy a világ egy aspektusa éppen így van adva a számára, igazolt hitet alakíthat ki. Éppúgy, mint a hagyományos fundacionalizmus esetén, a szubjektum valamilyen kapcsolatban áll egy bizonyos fajta dologgal, amelynek révén hitei igazolódnak. A hagyományos

fundacionalista nézet általában radikálisabb válaszokat váltott ki. E reakciók szerint az önmagukat sugalló állapotok és tapasztalatok semmilyen hitet sem igazolhatnak – hiteket ugyanis kizárólag hitek igazolhatnak. Ez a nézet túl szélsőségesnek tűnik a korábbi tárgyalás fényében, amely amellettszól, hogy a tapasztalatok igenis állhatnak valamiféle igazoló relációban a hitekkel. Ez azonban összefér a nézet egy mérsékeltébb változatával: nevezetesen azzal az állítással, hogy csupán az intencionális tartalommal rendelkező állapotok, azaz olyan mentális állapotok, amelyek a világot mint valamilyen állapotban lévő ábrázolják, játszhatnak szerepet az igazolásban.

Az érzékelés intencionális elméletei szerint az érzéki tapasztalatok intencionális tartalommal rendelkeznek, így indokoltnak tűnhet azt állítani, hogy igazoló relációban állnak a hitekkel. Ráadásul az ilyen tapasztalatok tartalma a külvilág természetére vonatkozik, ezért azok a hitek, amelyeket általuk közvetlenül igazolni tudunk, nem valamilyen nem-fizikai állapotra és nem az érzékelő mentális állapotaira vonatkoznak, hanem az érzékelő környezetének valamilyen tulajdonságára, melyet a megfigyelő érzéki tapasztalatának tartalma valamilyen módon ábrázol. Ellentétben a hagyományos fundacionalista nézettel, a jelen felfogás nem állítja, hogy az ilyen érzékelési hitek nem korrigálhatók, vagy hogy nem lehetnek tévesek: az illúziók és a hallucinációk éppúgy érzékelési hiteket eredményeznek, mint a valósághű érzékelések. A hitek legalábbis megdönthető bizonyítékokkal támaszthatók alá.

Ez azonban két súlyos problémát vet fel. Az egyik kérdés az, hogy a külvilágra vonatkozó hiteink közül melyeket támaszt alá közvetlenül az érzékelés. Egy szigorúbb nézet szerint kizárólag a tárgyak szigorúan megfigyelhető tulajdonságaira vonatkozó hitek igazolhatók; e szerint az a feltevés, hogy az előttem lévő tárgy piros, igazolható, az azonban nem, hogy a tárgy paradicsom (mivel pusztán ránézéssel nem tudjuk eldönteni, hogy egy bizonyos gyümölcs egy bizonyos típusú növény vagy fa termése-e). A megfigyelhető és nem-megfigyelhető közötti megkülönböztetés azon alapul, hogy ha valami nem pirosat pirosnak észlelünk, akkor tapasztalatunk illuzórikus, ha azonban valami paradicsomnak tűnik, ami nem az, akkor nem feltétlenül illúzióról van szó. A második probléma a szigorúan megfigyelési tulajdonságokkal kapcsolatban is felmerül: az érzékelési tapasztalatok csak abban az esetben támasztják alá érzékelési hiteinket, ha a tapasztalat valósághű. Vajon a különböző érzékelések során kell-e a szubjektumnak pozitív indokkal rendelkeznie amellettszól, hogy a tapasztalatai valósághűek? Vagy megengedhető valami olyan előfeltételezés, hogy a tapasztalatok valósághűek, kivéve olyan esetekben, amikor valamilyen különleges ok merül fel, ami ez ellen szól? Vagy még kevésbé szigorúan: igazolhatja-e az érzékelési hiteket pusztán az, hogy az érzékelés valósághű, függetlenül attól, hogy a szubjektumnak van-e bármilyen indoka ezt feltételezni, vagy sem? Mindenesetre ezekkel a kérdésekkel eltávolodunk a kifejezetten az érzékeléssel kapcsolatos problémáktól, és visszakanyarodunk a tudás elméletének területére.

3. SZKEPTICIZMUS

A. C. Grayling

3.1. Bevezetés

A szkeptikus – mind a szó mindennapi, mind filozófiai értelmében – olyan valaki, aki kételkedik egy kijelentésben, vélekedésben vagy elméletben, hacsak nem talál kielégítő indokokat arra, hogy másként tegyen. A szkeptikus megfontolásoknak óriási jelentősége van a tudás kérdéseiről folytatott filozófiai vizsgálódásokban. Ebben az összefüggésben az imént adott jellemzés túl általános, ezért szükségünk van a szkepticizmus körültekintőbb magyarázatára, azoknak az indokoknak a számbavételével együtt, amelyek az effajta nézeteket motiválják.

Az életben általában egészséges dolog a szkeptikus hozzáállás, amikor is arra irányul, hogy ellenőrizzük az állításokat, bárkitől is származzanak ezek, mielőtt hitelt adunk nekik. Persze értelmetlen mindennel kapcsolatban szkeptikusnak lenni; rendesen meg kell bízunk mások szavaiban. A társadalom nem tudna működni, ha a legtöbb embert nem tekinthetnénk őszintének, és a legtöbb információt megbízhatónak. Vannak azonban olyan helyzetek, amelyekben helyes, sőt egyenesen szükséges szkeptikusnak lenni; amikor a felelősségteljes eljárás magában foglalja egy adott állítás megkérdőjelezését és a támogatásul felhozott érvek értékelését. A bíróság tagjainak, vagy a választási kampányban a politikust hallgató szavazónak ez tulajdonképpen kötelessége.

A filozófiában a szkeptikus érvek tanulmányozása és használata az ismeretelmélethez tartozik, és bizonyos értelemben azt mondhatnánk, hogy meg is határozza azt. Az ismeretelmélet egyik fő célkitűzése annak megállapítása, hogy hogyan győződhetünk meg tudásszerzési módjaink alkalmasságáról. A kíváncsi megmutatásának egyik hatásos módja a tudás megszerzésére tett kísérleteinkkel szembeni szkeptikus kihívások körültekintő vizsgálata; tudniillik ezek feltárják azokat a lehetőségeket, ahol a tudásra irányuló törekvéseink zátonyra futhatnak. Ha képesek vagyunk azonosítani őket, és megfelelni rájuk, akkor teljesítettük az ismeretelmélet egyik elsődleges célját.

A szkepticizmust gyakran úgy írják le mint azt a tanítást, hogy semmit sem tudunk, vagy – erősebb formájában – semmit sem tudhatunk. Ez azonban rossz jellemzés, hiszen ha nem tudunk vagy nem tudhatunk semmit, akkor nem tudjuk vagy nem tudhatjuk, hogy nem tudunk semmit, s így a tanítás triviálisan öncáfoló. Többet mond, ha a szkepticizmus előző bekezdésben adott nézetét fogadjuk el: a vizsgálódás valamilyen területén megfogalmazott tudásigényekkel szemben támasztott kihívás, ahol is a kihívás módja és természete a szóban forgó kérdéssel együtt változik, de általában abban a formában jelentkezik, hogy a tárgyalt tudásigényt alátámasztó igazolást kéri számon, és megmutatja azokat az indokokat is, amelyek az effajta számonkérést szükségessé teszik. Általában arról van szó, hogy bizonyos megfontolások alapján a feltételezett igazolás nem felel meg céljainak. A szkepticizmus ezen értelmezése fogósabb filozófiai kérdéseket vet fel, mint tudatlanságunknak vagy a tudásra való képtelenségünknek pozitív tézise.

Ha tehát a szkepticizmus a „Honnan tudod?” kérdés felvetése, és arra mutat rá, hogy episztemikus igényeink igazolásának szokásos normái ilyen vagy olyan módon sebezhetőek, akkor bizony komoly feladat elé állít minket. Ha azonban az a tanítás, hogy ezt vagy azt nem tudjuk, akkor nem egyéb, mint alátámasztásra szoruló pozitív állítás, amelyet illetően mi ugyanúgy lehetünk szkeptikusak. És ha annak tagadásából áll, hogy egyáltalán valamit is tudunk, akkor egyszerűen öncáfoló, és el is feledkezhettünk róla.

3.2. Történelmi vázlat

A tudományos haladás kilátásait illető pesszimizmus – ahol a „tudományt” a legtagabb értelemben használjuk, értve rajta a világról alkotott bármilyen elméleti tudást – olyannyira hatalmába kerített egyes ókori filozófusokat, hogy sajátos szkeptikus nézőpontot alakítottak ki. Az eliszi Pürrhón (i. e. 360 k.–270 k.) és követői amellett érveltek, hogy mivel a vizsgálódás egyrészt terméketlen, másrészt nyugtalanító – mivel nem tudjuk eldönteni, hogy egy kijelentés mellett szóló érvek jobb-e az ellene szóló érveknél –, az embernek teljes mértékben fel kell függesztenie ítéleteit, egyedül így érhető el ugyanis a fontos cél – amelyben az akkori idők legtöbb filozófiai iskolája megegyezett –, az *ataraxia* (lelki béke) állapota.

Platón követői az Akadémián kevésbé radikális nézetet vallottak: egyetértettek ugyan Pürrhónnal abban, hogy a bizonyosság mindenképpen kisiklik a kezünk közül, azonban azzal a felismeréssel szelídítették ezt a felfogást, hogy szükségünk van az élet követelményeinek elfogadására. Ezért amellett érveltek, hogy azt a kijelentést vagy elméletet el kell fogadnunk, amely versenytársainál valószínűbb. Úgy vélték, a pürrhonisták által ajánlott „ítéletfelfüggesztés” nem reális lehetőség. Ezeknek a gondolkodóknak a különböző nézeteit összefoglalóan akadémiai szkepticizmusnak nevezzük.

A reneszánsz későbbi szakaszában, a vallási bizonyosságokat ért támadásokkal és az új eszmékkel egy időben a pürrhonisták és az akadémikusok által felvetett szkeptikus megfontolások különös jelentőségre tettek szert, legfőképpen is René Descartes (1596–1650) munkásságában; hasznos eszköznek bizonyultak ugyanis a tudás természetének és a megszerzésére alkalmas eszközöknek igencsak fontos következményekkel járó vizsgálatában. Descartes idejében a csillagászat és asztrológia, a kémia és alkímia, az orvostudomány és mágia művelői szinte mindig ugyanazok voltak, ezért sürgős szükség volt az igazi tudást, illetve a pusztán értelmetlenséget eredményező vizsgálódások megkülönböztetésére. Ezzel összhangban azonosította Descartes *Elmélkedések* című művében az ismeretelméletet a tudomány szükséges előmunkálataként, s a fizika és a matematika tanulmányozásához előzetesen fel akarta tárnai a bizonyosság alapjait. E feladat elvégzéséhez Descartes felhasználta a hagyományos szkeptikus érvek némelyikét. A kérdéshez való hozzájárulása ebben a tekintetben olyan jelentős volt, hogy egészen az újabb időkig az ismeretelmélet – és különösen a szkepticizmus cáfolata – központi helyet foglalt el a filozófiában. Az általa használt érveket később vitatjuk meg.

3.3. A szkeptikus érvek természete

A szkeptikus érvek bizonyos esetleges pszichológiai tényeket aknáznak ki, amelyek vélekedéseink megszerzésével, ellenőrzésével, felidézésével és a rájuk vonatkozó okfejtésekkel kapcsolatosak. Minthogy a tudás olyan hit, amely legalábbis igaz, és – valamilyen még meghatározandó módon – megfelelően igazolt, ezért a valamely tárgyról alkotott hitek megszerzésével és használatával összefüggő bármely probléma az adott tárgyra vonatkozó tudásigényeinket is fenyegeti.

A szóban forgó esetleges pszichológiai tények első csoportja az érzékelés természetével és a tévedéssel szembeni átlagos emberi védtelenséggel kapcsolatos. Egyes elmeállapotok pedig – mint például az álom vagy az érzéksalódás –, amelyekből nem származhat tudás, szubjektíve megkülönböztethetetlenek olyan állapotoktól, amelyekből származhat. Ezekre a megfontolásokra hivatkozva a szkeptikus azt próbálja megmutatni, hogy igencsak meg kell gondolnunk, mennyire is bízunk meg tudásszerzésünk szokásos módjaiban.

A szkeptikus által idézett megfontolások problémákat okozhatnak mind az ismeretelmélet „racionalista”, mind „empirista” irányzatának. A tudásról alkotott versengő nézeteknek ez a felosztása kissé elnagyolt, mégis hasznos megjelölni a különbséget azok között, akik azt tartják, hogy a tudás megszerzésének legfőbb eszköze az ész, illetve azok között, akik szerint ez az eszköz a tapasztalat. A racionalista jellemző módon azért hangsúlyozhatja az ész szerepét, mert nézete szerint a tudás tárgyai olyan kijelentések, amelyek örökké, változatlanul és szükségszerűen igazak, mint például a matematika vagy a logika kijelentései; márpedig, mondja, ezeket csak gondolatilag lehet megközelíteni. A tipikus empirista nézet szerint a világról szóló mindenfajta valódi tudásra a tapasztalat útján teszünk szert, öt érzékünk segítségével (amelyeket olykor a távcső, mikroszkóp és más eszközök használatával kiterjesztünk). A racionalista nem feltétlenül tagadja, hogy a tapasztalatról való tudatosság fontos kiegészítője racionális képességeinknek, ahogy az empirista is elfogadhatja, hogy az ész fontos kiegészítője az empirikus vizsgálódásoknak; mégis mindkettőnek megvan a maga álláspontja a tudás megszerzésének elsődleges, fő vagy végső eszközeit illetően.

Az ezekről a kérdésekről folytatott vita részletei és elágazásai körülmények között vizsgálatot igényelnek annál, mint amire most módunk van. Mostani céljainkhoz az is elég, hogy a szkepticizmus mindkét gondolkodói iskola számára problémát jelent. A tévedés és csalódás okozta nehézségekkel mindkettejüknek szembe kell néznie. Az empiristáknak ezenfelül különösen kell ügyelniük az érzékelés és az érzékelési tudat problémáira.

3.4. Szkeptikus érvek: tévedés, érzéksalódás és álmok

A tévedésen és az érzéksalódáson alapuló érvek egyszerűen megfogalmazhatóak. Tekintsük először a tévedést. Az emberek esendő teremtmények; olykor hibákat követnek el. Ha azonban valaha is igényt tartunk arra, hogy valamilyen p kijelentést

tudjunk, akkor ki kell tudnunk zárni a tévedés lehetőségét a p -re vonatkozó tudásigény bejelentésekor. Azonban rendszerint vagy legalábbis gyakran megtörténik, hogy bár tévedünk, mikor azt állítjuk, hogy tudjuk, hogy p , a tévedésre nem jövünk rá. Ezért nincs jogunk ilyesmit állítani.

Ugyanez a helyzet, amikor valaki érzéksalódás, illúzió vagy hallucináció áldozata. Előfordul, hogy valaki nem tud arról, hogy ezeknek az állapotoknak valamelyikében van, és azt gondolja, hogy valóság-hű tapasztalatokkal rendelkezik. De hiába hiszi azt, hogy olyan állapotban van, amely alkalmas, hogy egy adott p tudására igényt formáljon, valójában nem ez a helyzet. Ebben az esetben nem tudja azt, amiről azt állítja, hogy tudja. Ezért aztán ahhoz, hogy bárki is igényt tarthasson valamilyen p tudására, ki kell tudnia zárni annak lehetőségét, hogy ezen állapotok egyikében van.

Ennek az érvelési módnak egyik legismertebb előfordulása Descartes „álom argumentuma”. Íme az érv egyik változata: amikor alszom, néha álmodom, és amikor álmodom, gyakran nem tudom, hogy álmodom. Így lehetnek olyan tapasztalataim, amelyek valóság-hű ébrenléti tapasztalatoknak tűnnek, és amelyek alapján úgy gondolom, hogy ennek és ennek a tudására jogosult vagyok. Mivel azonban álmodom, valójában nem tudom ezt és ezt; ugyanis csak álmodom, hogy tudom. Nem lehetséges vajon, hogy most álmodom? Ha nem tudom kizárni ezt a lehetőséget, akkor nem tarthatok igényt mindannak tudására, amiről rendesen úgy gondolom, hogy éppen most tudom. Például nekem úgy tűnik, hogy egy kertre nyíló francia ablaknál írom mindezt, miközben zene szól a háttérben. Mivel azonban mindezt akár álmodhatom is, nem állíthatom, hogy tudom.

Ezekben az érvekben a tévedés, a csalódás vagy az álom lehetősége a tudásigények „megdöntésére” szolgálnak. A minta a következő: ha valaki tudja, hogy p , akkor semmi sem aknázza alá a tudás jogosultságát. Csakhogy lehetséges, hogy bár úgy tűnik, minden jogunk megvan azt állítani, hogy tudjuk p -t, a helyzet valójában mégsem ez, ahogy az a fenti megfontolásokból kiderül. Ezért tudásigényeinknek jobb megalapozásra van szükségük annál, mint amit rendszerint elégségesnek vélünk. Valahogy meg kell döntenünk a megdöntőket.

3.5. Szkeptikus érvek: érzékelés és az érzékelés viszonylagossága

Az előző bekezdésekben vázolt érvek egyformán veszélyeztetik a tudás forrásáról vallott racionalista és empirista felfogást. Az empiristának további gondot okozhatnak bizonyos megfontolások az érzéki tapasztalat természetéről és korlátairól.

Az érzékelés jelenlegi legjobb felfogása durván a következő: fizikai környezetünkben a tárgyak felülete visszaveri a fényt, amely eléri a szemet, ahol a retina sejtjeit ingerelve a látóidegekben ingerületet vált ki. Az idegek továbbítják az ingerületet az agykéreg vizuális adatokat feldolgozó részének, ahol az bizonyos agyi tevékenységet idéz elő. Ennek eredményeképpen az események alanyának tudatában színes mozgóképek jelennek meg, amelyek a fején kívüli világot reprezentálják – hogy ez miként történik, az egyelőre

rejtély mind a tudomány, mind a filozófia számára. Ez a figyelemreméltó eseménysorozat *mutatis mutandis* megismétlődik a hallás, szaglás, ízlelés és tapintás érzéki folyamataiban is. Persze ezekben az esetekben a világnak az érzékeny membránokra gyakorolt hatása nem színes mozgóképekben, hanem zenében és beszélgetésben, ízekben és illatokban, felületekben és hőmérsékletekben jelentkezik.

A szkeptikus felhasználhatja ezt a felfogást a megdöntő érv egy újabb alkalmazásához. Arra mutat rá, hogy az így elmondott összetett oksági történet bármelyik pontján megszakadhat, és problémákat idézhet elő. Azt mondtuk, a tapasztalatok az érzékszerveink és a világ közötti kölcsönhatás eredményei; de létrejöhetnek más okból is. Ahogy fentebb megjegyeztük, előfordulhatnak, amikor álmodunk vagy hallucinálunk, vagy továbbblépve a képzelet játékában, valamilyen istenség is okozhatja őket, vagy egy örült tudós, aki egy számítógéphez kapcsolta az agyunkat. Ezért, hacsak nem találunk módot arra, hogy ezeket a lehetőségeket kizárjuk, akkor valójában nem vagyunk jogosultak mindannak tudására, amit általában tudni vélünk.

Ugyanezek az érzékeléssel kapcsolatos megfontolások azonban másféleképpen is elindíthatják a szkeptikus kihívást. Egy kis gondolkodás megmutatja, hogy néhány olyan tulajdonság, amelyet látszólag a tárgyokban érzékelünk, valójában „nem magukban a tárgyokban” van, hanem az érzékelési viszony terméke. A tárgyak színe, íze, szaga, hangja és felülete az érzékelő állapotának vagy az érzékelés feltételeinek függvényében változik. A fű nappal zöld, és sötét vagy fekete éjjel; a langyos víz melegnek érzi a hideg kéz, és hidegnek a meleg; a tárgyak közelebről nagynak, távolról kicsinek látszanak; felülről az asztal szélei párhuzamosnak tűnnek, de összetartanak, ha az egyik végéből nézzük. És így tovább. A szkeptikus által felhozott érzékelési viszonylagosságok nemcsak azt a kérdést vetik fel, hogy vajon az érzékelés megbízható információkat szállít-e a világról, hanem azt is, hogy vajon mondhatjuk-e egyáltalán, hogy a világ az érzékeléstől függetlenül létezik. Mert mi van akkor, ha azok a tulajdonságok, amelyeknek révén tárgyak jelenlétét felfedezzük – színük, felszínük, formájuk stb. – nem írhatóak le függetlenül attól, hogy az érzékelés tárgyai? Gondoljunk csak a régi talányra: mi a helyzet azzal a hanggal, amit egy földre eső tárgy okoz, amikor nincs jelen egyetlen érző lény sem, aki hallaná? Ha nincs fül a hallásra, nincs hang sem; legfeljebb a feltételek – rezgések a levegőben –, amelyek hallható hangot okoznak, ha van dobhártya, hallóidegek és a többi, amelyre a rezgések hatnak.

Ezek a megfontolások azt sugallják a szkeptikus számára, hogy az érzékelő alanyok a következőhöz hasonló helyzetben vannak: képzeljük el egy embert, aki a motoroskéhoz hasonló bukósisakot visel, azzal a nagy különbséggel, hogy ezen a sisakon nincs üveg, ezért viselője nem láthat ki. Képzeljük el továbbá, hogy a sisak tetejére erősített kamera, mikrofon és más érzékelők képeket, hangokat és kapcsolódó információkat közvetítenek a sisak belsejébe. Végül pedig tegyük fel, hogy a sisakot nem lehet levenni, így viselője nem győződhet meg arról, hogy a hozzá érkező információ hűségeesen ábrázolja-e a külvilágot; mindössze a sisak belsejében elérhető információ belső természetére támaszkodva tudja megítélni ezen információk megbízhatóságát. Tudja, hogy az információ forrása olykor nem a külvilág, mint az álmok és érzék-

csalódások esetében; kikövetkeztette, hogy a sisakhoz erősített berendezés megváltoztatja a bejövő adatokat, például olyan színeket, illatokat és hangokat tesz hozzájuk, amelyek eredetileg (legalábbis ebben a formában) nem belső tulajdonságai a dolgoknak; és azt is tudja, hogy a sisakon kívüli világról alkotott vélekedéseit a sisakon belül elérhető információkra alapozva vezeti le, és ezek a levezetések pont annyira jók, mint amennyire esendő, tévedésnek kitett képességei megengedik. Ha mindez így van, veti fel a szkeptikus, akkor bizony alaposan meg kell dolgoznunk tudásigényeink igazolásáért.

3.6. Módszertani és problematikus szkepticizmus

Mielőtt elgondolkodnánk ezeken az érveken és megvizsgálunk néhány válaszadási lehetőséget, hasznos megemlíteni egy ténnyt és megtenni egy megkülönböztetést. A tény az, hogy a szkeptikus érveknek nem az a legjobb ellenszere, ha egyesével, közvetlenül próbáljuk megcáfolni őket. Megkülönböztetnünk pedig azt a két módot kell, ahogy a szkepticizmus az ismeretelméletben felhasználható. Fontos felhívni a figyelmet mind a tényre, mind a megkülönböztetésre, másképp a legtöbb szkeptikus érv szembeszökő implauzibilitása arra a tévútra vezethet minket, hogy nem veszünk tudomást jelentségükről.

A szkeptikus érvek egyenkénti és közvetlen cáfolata két komoly ok miatt hiábavaló. Az egyik az, hogy éppen akkor a legerősebbek, amikor nem valamiféle agniologikus eredményt akarnak bizonyítani – vagyis azt a pozitív tézist, hogy valamilyen téren tudatlanok vagyunk –, hanem tudásunk igazolására kérdeznak rá. Az igazolásra vonatkozó kihívás nem állítás vagy elmélet, s ezért nem cáfolható; csak elfogadhatjuk vagy figyelmen kívül hagyhatjuk. Minthogy a szkeptikus különböző indokokat hoz fel az igazolás szükségességére, az egyik lehetséges lépés ezeknek az indokoknak az ellenőrzése; megvizsgáljuk, vajon a kihívást meg kell-e válaszolni. Ez csakugyan jó válasz a szkepticizmusra. Ahol az indokok meggyőzőek, ott a következő teendő a kihívásnak megfelelni.

A második komoly ok az, hogy a szkeptikus érvek sorozata összességében „maieutikus” státusú. A „maieusisz” szó szerint bábáskodást jelent, vagyis a gyermekszülés segítségének gyakorlatát. Ha valami maieutikus, az azt jelenti, hogy valami másnak a létrejöttét segíti. A szkeptikus megfontolások maieutikus volta azt jelenti, hogy együttesen feltárják mindazt, ami a tudás egy kielégítő elméletéhez szükséges. Ha meg is tudnánk cáfolni, vagy megalapozatlannak tudnánk nyilvánítani egy adott szkeptikus érvet, a többi még a helyén maradna, és megkövetelné a tudásról adott pozitív számadás kidolgozását.

A most elmondottakat jól illusztrálja Gilbert Ryle egyik érvének vizsgálata; Ryle a tévedésen alapuló érvet kísérelte meg cáfolni egy „ellentétes fogalom” érv segítségével. Nem lehetnének hamis pénzérmék, állapítja meg Ryle, ha nem léteznének valódiak; sem kanyargós ösvények az egyenesek nélkül; sem magas emberek az alacsonyak nélkül. Sok fogalom van, amelyeket ilyen, egymással ellentétes párokba rendezhetünk, és ezek a fogalmi ellentétek olyanok, hogy egyik oldal sem ragadható meg anélkül, hogy

egyszersmind a másikat is megragadnánk. Nos, a „tévedés” és az „igazság felismerése” fogalmi ellentétek. Ha valaki megérti a tévedés fogalmát, megérti az igazság felismerésének fogalmát is. Az utóbbi megértése viszont azt jelenti, hogy képesek vagyunk alkalmazni. Ezért a tévedés fogalmának megragadása eleve feltételezi, hogy olykor felismerjük az igazságot.

Ryle felfogása szerint a tévedéssel érvelő szkeptikus azt állítja, hogy – amennyire tudjuk – lehetséges, hogy állandóan tévedünk. Ezért az érv – ha megértjük a tévedés fogalmát, olykor fel kell ismernünk az igazságot – annak az állításnak az értelmességét akarja cáfolni, hogy mindig tévedünk. Csakhogy a tévedéssel érvelő szkeptikus természetesen nem ezt állítja. Egyszerűen azt kérdezi, hogy – tekintve az alkalmanként elkövetett hibákat – hogyan zárhatjuk ki a tévedés lehetőségét bármilyen adott ítélet megtételekor; mondjuk a jelen pillanatban. A szkeptikusnak azonban nem kell elfogadnia Ryle általánosabb nézeteit, jelesül, hogy minden fogalmi ellentétnél mindkét pólust meg kell értenünk, továbbá hogy egy fogalom megértése alkalmazásának ismeretét jelenti, és egy fogalom akkor alkalmazható, ha ténylegesen alkalmazzuk (vagy alkalmazzuk). Az utolsó lépés éppen eléggé feltételezi a bizonyítandót, de nem jobb a helyzet magukkal a fogalmi ellentétekkel sem. A szkeptikus ugyanis könnyedén idézhet olyan fogalmi ellentéteket – mondjuk a „tökéletes–tökéletlen”, „halandó–halhatatlan”, „véges–végtelen” ellentéteit –, amelyeknél egyáltalán nem magától értetődő, hogy az egzotikusabb pólus alkalmazható-e valamire, de még az sem, hogy tényleg megértjük őket (nem biztos, hogy ha egyszerűen veszünk egy kifejezést és eléteszünk egy negatív képzőt, akkor megragadunk egy értelmes fogalmat).

Ezek a gondolatok azt sugallják, hogy a szkeptikus érvek – még ha egyenként implauzibilisnek is tűnnek – együttesen komoly választ kívánnak; és nagyjából ez az, amit az ismeretelmélet megpróbál biztosítani. El kell azonban még magyaráznunk a megkülönböztetést, és most hasznos lesz röviden felidézni, hogyan használja Descartes a szkeptikus érveket.

Descartes azt tűzte ki célul, hogy találjon valamit, amiben a tudás alapjaként biztos lehet. A bizonyosság megtalálásához ki kell zárnia mindent, amihez akár a kétely legkisebb árnyéka is férhet, bármilyen abszurd is legyen a kételkedés; csak így tárhatja fel azt, ami minden kételyen felül áll. Az első *Elmélkedés*-ben néhány ókori szkeptikus érv kölcsönvételével lát a feladathoz. Először arra hivatkozik, hogy az érzékelés félrevezethet bennünket. Ez a szkepticizmus azonban nem elég alapos; ha hibázunk is az érzékelésben, még mindig számos dologról állíthatjuk, hogy tudjuk. Ezért következőnek azt a lehetőséget mérlegeli, hogy minden alkalommal, amikor tudni vélünk valamit, esetleg álmodunk. Ennek a szkeptikus gondolatnak a hálóján már több minden fennakad, de még mindig nem elég, mert még álunkban is tudhatunk egyes dolgokat; például az aritmetikai igazságokat. Ezért, hogy a dolgot a végletekig vigye, Descartes bevezeti a „gonosz démon” hipotézist. A hipotézis szerint mindenben, amiben tévedhetünk, a gonosz démon félrevezethet bennünket. Descartes híres gondolata szerint egy dolog van, amiben még ez a lény sem csaphat be: valahányszor azt gondolja valaki, hogy „Létezem”, a kijelentés igaz lesz.

Lényeges megjegyezni, hogy Descartes tisztán módszertanilag használja az érveket. Az *Elmélkedések* fennmaradó része azt van hivatva megmutatni, hogy számos dolgot tudunk, mert (ahogy Descartes sikertelenül igyekszik bizonyítani) van egy jóságos istenség, aki biztosítja, hogy képességeink helyes használata mellett mindaz, amit világosan és elkülönítetten igaznak látunk be, valóban igaz is – egy jóságos istenség ugyanis, a gonosz démonnal ellentétben, nem akarna tudatlanságba taszítani minket. Így Descartes semmi esetre sem szkeptikus, és azt sem gondolja, hogy a szkeptikus érvek – köztük azzal, amely a lehető legtöbb vélekedés felfüggesztésére szolgál – meggyőzőek. A „módszeres kétely” csak eszköz.

Descartes követőire azonban sokkal mélyebb benyomást tettek az általa használt szkeptikus érvek, mint a rájuk adott válaszai. A probléma diagnózisát elfogadták, de a javasolt gyógymódot nem. Ezért a Descartes utáni ismeretelméleti gondolkodás hagyományában ezek és a szövetséges szkeptikus érvek nem pusztán módszertani eszközök voltak, hanem megoldást igénylő problémák. Innen származik a módszertani és problematikus szkepticizmus közötti megkülönböztetés.

Világos, hogy vannak olyan szkeptikus megfontolások, amelyeknek csak módszertani hasznuk van, és nem igazán problematikusak, mivel nem jelentenek komoly és meggyőző kihívást mindennapi ismeretelméleti kíváncsiságainkkal szemben. A „gonosz démon” illusztrálja ezt az esetet. A hipotézis, hogy van egy ilyen lény, körülbelül annyira önkényes és alaptalan, amennyire csak egy hipotézistől kitellik, ezért legfeljebb úgy érdemes komolyan venni, mint valami megmutatására szolgáló taktikát. Az érzékelésről, a tévedésről, az érzékszalódról és az álmokról szóló megfontolások azonban érdekesebb és zavarbaejtőbb általános kérdéseket vetnek fel, és ezek lesznek azok, amelyek komolyabb vizsgálatot igényelnek.

Két dolgot jegyezhetnénk meg Descartes eszmefuttatásairól. Először is, a bizonyosságra való törekvése valószínűleg elhibázott. A bizonyosság pszichológiai állapot, amelyben vélekedéseink helyességétől vagy hamisságától függetlenül lehetünk. Például valaki biztos lehet abban, hogy ez és ez a ló fog nyerni a derbin, és mégis elvesztheti a pénzét. Egy vélekedés hamissága nem akadályoz meg abban, hogy biztosan igaznak érezzük. Descartes szándéka persze az volt, hogy azonosítsa azokat az eszközöket, amelyek segítségével felismerhetjük, mely vélekedéseink igazak. Azonban azért kezdett el a bizonyosságról beszélni, mert – és ez a második megjegyzés – feltételezte, hogy az ismeretelmélet feladata annak megtalálása, hogy hogyan tehetnek szert az egyének tudásra saját szubjektív nézőpontjukból; hogyan állapíthatják meg, hogy tudnak valamit, nem pedig tévedés áldozatai. Vizsgálódásai az egyéni tudat privát adataiból indulnak ki, és megkísérelnek kifele terjeszkedni annak tudása felé, ami kívül fekszik, megpróbálva útközben biztosítékot találni. Az ismeretelméletben Descartes majdnem minden követője – Bertrand Russell-lal és A. J. Ayerrel bezárólag a 20. században – megkérdőjelezés nélkül elfogadta a feladatnak ezt a szemléletét. Legalábbis ebben a tekintetben valamennyien karteziánusnak tekinthetők. És, mint ahogy ezt a következőkben látni fogjuk, ezért okozott mindannyiuk számára nehézséget a szkeptikus kihívás megválaszolása.

3.7. Válaszok a szkepticizmusra: a „szakadék”

A szkeptikus kihívások egészében véve azt sugallják, hogy a következő ismeretelméleti nehézségtől szenvedünk: lehetséges, hogy birtokában vagyunk a lehető legjobb bizonyítékoknak, amelyek egy p vélekedést alátámasztanak, és mégis tévedünk. Formálisabban kifejezve, a szkeptikus álláspont végső soron azon a megfigyelésen alapul, hogy egy adott p vélekedést legjobban megalapozó s állítások összességének és p hamisságának konjunkciója nem von ellentmondást maga után; azaz $(s \ \& \ \sim p)$ nem ellentmondás.

Az így összefoglalt szkepticizmust ezért úgy ábrázolhatjuk, mint amely szakadékot teremt a feltételezett megismerőnek egy tudásigényt alátámasztó bizonyítékai és maguk az igények között. A szkepticizmusra adott válaszok megkísérlik áthidalni vagy megszüntetni ezt a szakadékot. Az érzékelés szokásos felfogása, mely szerint vélekedéseink a világgal való érzéki kölcsönhatásban formálódnak, oksági hidat posztulál a szakadék felett; ez a híd azonban a feltevések szerint ki van téve a szkeptikus szabotázsának, ezért alátámasztás nélkül az oksági magyarázat nem elégséges. Descartes, ahogy utaltunk rá, az ismeretelmélet feladatát valamilyen biztosíték megtalálásában látta – nevezzük X -nek –, amely vélekedéseink közönséges alapjaihoz hozzátevé megvédelmezi vélekedéseinket a szkepticizmustól, és így a vélekedéseket tudássá alakítja. Descartes jelöltje X pozíciójára Isten jósága volt; a jelölt visszautasítása azt jelenti, hogy más megoldást kell találnunk. Ha nem találunk olyan X -et, amely a szkeptikus szakadékot átívelő hidat alátámasztaná, akkor a másik lehetőség a szakadék megszüntetése – pontosabban annak megmutatása, hogy szemben azzal, amit a szkeptikus állít, valójában nincs is semmiféle szakadék. A modern filozófiában mind az X kutatására, mind a szakadék megszüntetésére fontos ismeretelméleti erőfeszítések történtek. A következőkben néhány ilyen erőfeszítést mutatunk be röviden.

Ahogy említettük, Descartes közvetlen követőit nem győzte meg a szakadék áthidalásának kísérlete egy teisztikus X révén. John Locke burkoltan felhasználta Descartes nézetének egy gyengébb változatát; szerinte az oksági magyarázatot fenyegető szkeptikus veszélyeket figyelmen kívül hagyhatjuk, mert „a bennünk meggyújtott gyertya eléggé rávilágít minden szándékunkra”. Locke szempontjából mindegy, hogy a gyertyát Isten vagy a természet gyújtotta bennünk; a lényeg az, hogy van valamilyen X – a gyertya –, amely kellően megalapozza mindennapos tudásigényeink helyességét.

Mások, akik elégedetlenek voltak az ilyen megkérdőjelezhető húzásokkal, máshol keresték X -et. Néhányan azt állították, hogy vélekedéseink rendszerének van alapja, nevezetesen olyan alapvető önigazoló vagy önevidens vélekedések, amelyek a tudásigények szokásos bizonyítékaival együtt biztosítanak minket a szkeptikus támadás ellen. Ez a megközelítés egy vitát indított el, amelyben a résztvevők egy része megpróbálja az „alapok” fogalmát meggyőzővé tenni, míg mások visszautasítják ezt az elképzelést a tudás ún. „koherencia”-elméleteinek kedvéért. Ez utóbbi nézet szerint a vélekedések kölcsönösen alátámasztják egymást anélkül, hogy egy kitüntetett alapon nyugodnának; a nézet képviselői azt állítják, hogy nincs kielégítő jelölt ezekre az alapokra.

3.8. Kant és a transzcendentális érvek

A fundacionalista nézet egyik gondolatébresztő változata Immanuel Kant *A tiszta ész kritikája* című művében található. Kant úgy gondolta, hogy a szkepticizmus cáfolatának kudarca a filozófia „botránya”, és a *Kritikában* vélte megtalálni a megoldást. Tézise szerint elménk úgy van megalkotva, hogy a beérkező érzéki adatokat egy fogalmi keretbe rendezi. A fogalmak között található a független létezés és az érzékelés tárgyai közötti oksági kölcsönhatás fogalma, amelyek az adatokat tapasztalattá alakítják a szó valódi értelmében. Képességeink olyanok, hogy mikor a nyers adatok a fogalmak formáló hatása alá kerülnek, érzéki képességeink révén már tér- és időbeli jelleget kaptak; minden tapasztalatunk, amennyiben egy külvilághoz kapcsolódónak tekintjük, egy térben elrendezett világ tapasztalata, és minden tapasztalatunk, amennyiben az elménkben kapott jelleghez kapcsolódónak tekintjük, időben elrendezett. Az így az elménk elé kerülő tér- és időbeli adatokra rányomjuk a „kategóriák” bélyegét – a kategóriák azok a fogalmak, amelyek objektív és meghatározott jellegének biztosításával a tapasztalatot lehetségessé teszik. Egy egyszerű analógia lehetne a következő: a cukrász a süteményformák segítségével mintákat vág ki a tésztából sütés előtt: a nyers, formátlan tészta a tér- és időbeli érzéki adat, míg a süteményformák a kategóriák. A tapasztalat az utóbbi alkalmazása az előbbire. Ha a szkeptikus tudásigényeink igazolására kérdez rá, akkor Kant szerint a válaszban arra a módra hivatkozunk, ahogy a tapasztalat létrejön.

Kant szerint ezeket a gondolatokat Hume sugallta neki. Hume ugyanis amellett érvelt, hogy bár a filozófikus ész nem képes a szkepticizmus cáfolatára, ez igen keveset számít, mert az emberi természet úgy van megalkotva, hogy kénytelenek vagyunk hinni azokat a dolgokat, amelyeket a szkeptikus kihívás szerint igazolni kellene – például a külvilág létezését, az események közötti oksági kapcsolatot, az induktív érvelés megbízhatóságát, és így tovább. Ebből az utalásból formálta Kant saját nézetét, mely szerint a szkeptikus által megkérdőjelezett fogalmak a tapasztalásra való képességünk konstitutív részét képezik.

Kant érvének nem annyira a lényege, hanem inkább a stílusa váltott ki érdeklődést az újabb filozófiai gondolkodásban. Az általa használt érvet „transzcendentális érv”-nek nevezik, legegyszerűbb jellemzése a következő: mivel A szükséges feltétele B -nek (ami azt jelenti, hogy B nem lehet A nélkül), és mivel B ténylegesen fennáll, ebből következik, hogy A is ténylegesen fennáll. Egy példa az érv szkepticizmus elleni használatára: az egyik dolog, amelynek igazolásával szemben a szkeptikus kihívást támaszt, a tárgyak érzékeléstől független folytonos létezése; mert honnan is tudjuk, kérdezi a szkeptikus, hogy a dolgok továbbra is léteznek, amikor nem érzékeljük őket? A transzcendentális módon érvelő erre azzal felel, hogy világunkat a tér- és időbeli dolgok egyedüli és egységes világának tartjuk, és ezen nézet szerint a tér- és időbeli tárgyaknak az érzékeléstől függetlenül is kell létezniük ahhoz, hogy egyedüli és egységes világot alkossanak. Mindezt a dolgok érzékeléstől független folyamatos létezéséről alkotott vélekedés feltétele annak, hogy a tapasztalat világról ekként gondolkodjunk. Mármost csakis úgyan

így gondolkodunk a világról; ezért a vélekedés, amelynek igazolására a szkeptikus fel-szólított, ezáltal igazolódott. A kortárs gondolkodók közül P. F. Strawson használt ilyen stílusú érvet.

3.9. Idealizmus és fenomenalizmus

A szkepticizmus cáfolatának többé-kevésbé kantiánus módszerével párhuzamosan egy másik megközelítés képviselői is érveltek amellett, hogy nincsen olyan szakadék, amelyet a szkeptikus feltételez. E tábor legjelesebb tagjai George Berkeley (1685–1753) és az újabb idők „fenomenalistái”, többek között John Stuart Mill, Bertrand Russell és A. J. Ayer voltak – persze léteztek közöttük véleménykülönbségek, és hozzá kell tenni, hogy a két utóbbi szerző csak pályafutásának egy részében képviselte ezeket a nézeteket.

Berkeley érvelése szerint a szkepticizmus abból a gondolatból származik, hogy az érzéki tapasztalat mögött vagy azon túl egy anyagi világ található. Az „anyagi világ” kifejezésben az „anyagi” azt jelenti, hogy „anyagból van”, ahol az „anyag” filozófiai szakkifejezés. A feltevés szerint egy olyan empirikusan hozzáférhetetlen szubsztanciát jelöl, amely Berkeley filozófiai elődei szerint a dolgok érzéki észrevehető tulajdonságainak (mint az alak vagy szín) az alapja. Berkeley tagadta az így felfogott anyag létezését – általános félreértés, hogy ezáltal tagadta a fizikai tárgyak világának létezését; valójában erről nincs szó. Amellett érvelt, hogy mivel a tárgyak érzékelhető tulajdonságok gyűjteményei, és mivel az érzékelhető tulajdonságok ideák, és mivel az ideák csak akkor léteznek, amikor valaki észleli őket, a tárgyak létezése abban áll, hogy valaki észleli őket; ha ez a valaki nem egy hozzánk hasonló véges elme, akkor lehet mindenhol és mindig egy végtelen elme is. (Úgy gondolta, hogy a szkepticizmusnak ez a cáfolata egyszersmind új érv Isten létezésére.) Jegyezzük meg, hogy Berkeley a világ létezésének e magyarázatát tulajdonképpen a hagyományos teológiai nézet újrafogalmazásának tekintette, mely szerint Isten teremtette és tevékenységével fenntartja a világot. Berkeley megfogalmazása, hogy a dolgok „az elmében” léteznek, a kritikátlan olvasókat arra a feltevésre indította, hogy Berkeley szerint a tárgyak csak valakinek a fejében léteznek, ami szubjektív idealista vagy szolipszista álláspont lenne. Berkeley idealizmusa – akár védhető független érvekkel, akár nem – korántsem ennyire ingatag nézet.

Mostani témánk szempontjából az a lényeg, hogy Berkeley úgy próbálta megcáfolni a szkepticizmust, hogy tagadta a tapasztalat és a valóság közötti szakadékot, azon az alapon, hogy a tapasztalat és a valóság ugyanaz. (Arra is volt elmélete, hogy mindennek ellenére hogyan tévedhetünk, álmodhatunk és pusztán képzelhetünk valamit.) A fenomenalisták egyetlen lényeges különbséggel hasonlóképpen érveltek. Az ő nézetük nagyon röviden az volt, hogy a világról alkotott valamennyi vélekedésünket abból vezetjük le, ami a tapasztalatban megjelenik (a „jelenség” és a „fenomenon” szinonimák). Ha elemzés alá vetjük a jelenségeket, látni fogjuk, hogy az érzékek alapvető adataiból épülnek fel – a látási mezőnkben található legkisebb színfoltokból, a hallási mező legkisebb hangjaiból. Ezekből az érzet-adatokból „logikailag megkonstruáljuk” a mindennapi világ ismerős tárgyait – székeket és asztalokat, sziklákat és hegyeket.

Másképp, de ugyanazt kifejezve azt mondhatnánk, hogy egy fizikai tárgyról szóló állítás mindössze kényelmes rövidítése olyan hosszabb és bonyolultabb állításoknak, amelyek arról szólnak, hogyan jelennek meg a dolgok érzéki képességeink használata során. Azt mondani, hogy a tárgyak az észleléstől függetlenül is léteznek annyit jelent, hogy (Mill kifejezésével) „az érzékelés állandó lehetőségei”, azaz bizonyos feltételek fennállása esetén valaki tapasztalhatná őket.

Berkeley nézete az volt, hogy a dolgok azért léteznek akkor is, mikor nincsenek észlelve egy véges elme által, mert egy istenség mindig észleli őket. A fenomenalisták mellett érvelnek, hogy az érzéketlen dolgok létezésének állítása azt jelenti, hogy bizonyos „tényellentétes feltételes” kijelentések igazak, mégpedig azok, amelyek szerint a szóban forgó dolgok észlelve lennének, ha bármilyen észlelő abban a helyzetben lenne, hogy észlelhetné őket. A tényellentétes feltételes kijelentések olyan ha–akkor állítások, amelyekben az ige feltételes módban áll: „ha ennek és ennek az esete *állna* fenn, akkor ennek és ennek az esete is *fennállna*”. Az ilyen feltételes kijelentések problémákat okoznak a filozófiában, mert nem egészen világos, hogyan is kell őket értenünk. Különösen fontos kérdés, hogy mi teszi őket igazgá, amikor igazak (vagy nyilvánvalóan annak látszanak). Magyarázatukkor nem hivatkozhatunk mondjuk a természet törvényeire vagy más szabályszerűségekre, ugyanis rendszerint ezeket magukat is a tényellentétes kijelentések segítségével értelmezzük, nem pedig fordítva. Röviden tehát arról van szó, hogy nem biztos, hogy Berkeley mindenütt jelenlevő istenségét az egyszerűen igaz tényellentétes kijelentésekkel helyettesítve olyan nagy előrehaladást tettünk (az „egyszerűen igaz” itt azt jelenti, hogy „saját jogán igaz”). Berkeley nézetének megvan az a szerény vonzereje, hogy az ő világában minden aktuális – minden, ami létezik, észlelve *van* –, míg a fenomenalisták univerzumában a legtöbb létező inkább lehetőséggként, mint aktualitásként létezik, jelesül az érzékelés lehetőségeként.

Az legalábbis nyilvánvaló, hogy a teológia egyszerű kivonása Berkeley elméletéből még nem eredményez fenomenalizmust. Hozzá kell tenni ugyanis az egyszerűen igaz tényellentétes kijelentések melletti elkötelezettséget és a csupán lehetséges dolgok, a possibilitások metafizikáját. Ezért mind Berkeley, mind a fenomenalisták nagy árat fizetnek a szkeptikus szakadék megszüntetéséért.

3.10. Szkeptikus ismeretelmélet versus antikartezianizmus

Néhány, ismeretelmélettel foglalkozó filozófus – köztük számos kortárs gondolkodó – nem tesz kísérletet a szkepticizmus cáfolatára, mégpedig azon jó oknál fogva, hogy szerintük a szkepticizmus (vagy pontosabban mindaz, amit maga után von; a tudás hiányát vagy hamis vélekedéseket bizonyos területeken) igaz vagy legalábbis megcáfolhatatlan. Nézetük a következőképpen foglalható össze: a szkepticizmus elkerülhetetlen következménye a tudásról való gondolkodásnak, azaz két lehetőség valamelyikét kell elfogadnunk: vagy számolunk azzal, hogy vélekedéseink igazolása csak tökéletlen lehet, mindig nyitva a tapasztalat fényében történő újraértékelés lehetősége,

vagy pedig tudomásul vesszük, hogy cáfolhatatlansága ellenére a szkepticizmus következményei nem nyújtanak gyakorlati választási lehetőséget, és ezért úgy kell élnünk, ahogy a legtöbb ember amúgy is él; nem veszünk róla tudomást. Néhány értelmezőjének olvasatában ez utóbbi nézetet képviselte Hume, ezért a szkepticizmus iránti „hume-i” attitűdnek nevezik. Stroud és Michael Williams bibliográfiánkban idézett könyveiben és P. F. Strawson két idézett könyve közül a későbbiben a hume-i nézet nyer kifejezést.

Az újabb vitákban mások – például John Dewey vagy Ludwig Wittgenstein – kevésbé engedékeny megközelítések mellett foglaltak állást. A jelentős különbségek ellenére ez a két gondolkodó megegyezik egy érdekes nézetben: szerintük a szkepticizmus a karteziánus kiindulópont, vagyis az egyéni tudat privát adataiból kiinduló vizsgálódás elfogadásának terméke. Egészen más kép bontakozik ki, ha ehelyett a nyilvános világgal kezdünk; olyan megfontolásokkal, amelyek figyelembe veszik az emberi gondolkodás és nyelv alapvetően nyilvános jellegét.

Dewey mellett érvelt, hogy a karteziánus felfogásban a vélt megismerőt a tapasztalat passzív befogadjának tekintik, mint aki egy sötét moziban a mozivásznat figyeli. Ezzel szemben Dewey arra mutat rá, hogy a mi nézőpontunk a résztvevő nézőpontja; a világ részesei vagyunk, és a tudás megszerzése a benne folytatott tevékenységeink eredménye.

Wittgenstein magának a karteziánus megközelítésnek a legitimitása ellen érvelt, annak megmutatásával, hogy a privát nyelv – amely logikailag csak egyetlen beszélő számára elérhető, és amire a karteziánus alanynak szüksége lenne privát belső tapasztalatainak megfogalmazásához – nem lehetséges. Ez azért van így, mert a nyelv szabályvezérelt tevékenység, és valaki akkor beszél sikeresen egy nyelvet, ha követi a kifejezések használatának szabályait. Egy magányos nyelvhasználó azonban nem lenne képes megmondani a különbséget aközött, hogy valójában követ egy szabályt, vagy csak azt hiszi, hogy követ egy szabályt; vagyis az általa beszélt nyelv nem lehet logikailag privát, hanem másokkal megoszthatónak kell lennie. Wittgenstein mellett is érvel, hogy a nyelv csak egy nyilvános keretben sajátítható el (a nyelvtanulást az állatok idomításához hasonlítja; egy nyelv megtanulása a tanár nyelvi magatartásának utánzását jelenti), amely szintén a karteziánus vállalkozás elvi kivitelezhetősége ellen szól.

A szkepticizmusról és a tudásról írott vázlatos esszéjében, amely életének utolsó hónapjaiban készült, és amelyet később *A bizonyosságról* címmel adtak ki, Wittgenstein a kanti és hume-i megoldáshoz hasonló választ kínál a szkepticizmus kérdésre. Wittgenstein szerint bizonyos dolgokat el kell fogadnunk ahhoz, hogy a gondolkodás és nyelvhasználat mindennapi feladataival elboldoguljunk. Az olyan kijelentések, mint hogy a külvilág létezik, vagy hogy a világ hosszú idővel ezelőtt keletkezett, egyszerűen nem lehetnek a kétely tárgyai; megkérdőjelezésük számunkra nem igazi lehetőség. Ezért, mondja Wittgenstein, még azt sem mondhatjuk, hogy *tudjuk* őket, a tudás és a kétely ugyanis szorosan összekapcsolódnak: csak ott lehet tudás, ahol lehet kétely, és fordítva. Azok a kijelentések, amelyekben nem lehet kételkedni, a mindennapi diskurzus „vázát” alkotják; vagy egy másik metaforával élve, olyanok, mint a folyómeder és folyópart, amelynek mentén a mindennapi diskurzus folyama folyik. Ebben az értelemben a

szkeptikus által megkérdőjelezett vélekedésekről nem lehet vitát nyitni; ez, mondja Wittgenstein, megszabadít minket a szkepticizmustól.

Ezek a nézetek meglehetősen szuggesztívek; felmerül azonban egy probléma Wittgenstein fejtegetéseivel kapcsolatban. Wittgenstein a „vázat” alkotó és a mindennapi kijelentések viszonyának leírásánál fundacionalista fogalmakat használ, de a fundacionalizmust mint olyat visszautasítja, és ezáltal úgy tűnik, utat nyit a relativizmus egyik változatának (a folyómeder és a folyópart az idő során eltolódhatnak, mondja). A relativizmus azonban egyszerűen álcázott szkepticizmus – talán éppenséggel a szkepticizmus legerőteljesebb és legaggasztóbb változata; a relativista álláspont szerint a tudás és az igazság viszonylagosak a nézőponthoz, az időhöz, a helyhez, a kulturális vagy kognitív környezethez képest: az így felfogott tudás és igazság pedig nem az a *tudás* és *igazság*, amit leginkább birtokolni szeretnénk.

3.11. Záró megjegyzések

A szkepticizmus eme rövid áttekintésében két dolog érdemel külön hangsúlyt. A szkepticizmus meghatározza az ismeretelmélet egyik központi problémáját, jelesen annak szükségességét, hogy bizonyítsuk a tudás lehetőségét. A bizonyítás – ha egyáltalán lehetséges – úgy történik, hogy megfelelünk a skeptikus kihívásnak: megmutatjuk, hogy a skeptikus megfontolások végül is nem hiúsítják meg ismeretelméleti törekvéseinket. Ebben a jellemzésben két fontos állítás található: először is, a szkepticizmust leghelyesebb *kihívásként* értelmezni, nem pedig agniologikus *állításként*, mely szerint nem tudunk vagy nem tudhatunk valamit; másodszor pedig, a szkepticizmusra adott legjobb válasz nem az érvek egyenkénti cáfolata, hanem annak megmutatása, hogy hogyan is tudunk valamit.

IRODALOM

ÁLTALÁNOS MŰVEK

Néhány hasznos általános szöveg: R. Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge, Mass., 1981); J. Dancy és E. Sosa, *A Companion to Epistemology* (Oxford, 1992); B. Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (London, 1978); K. Lehrer, *Knowledge* (Oxford, 1974); L. Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, 1985); P. F. Strawson, *Scepticism and Naturalism: Some Varieties* (London, 1985); G. Pappas és M. Swain, *Knowledge and Justification* (Ithaca, NY, 1978).

A klasszikus ismeretelméleti szövegek között találjuk a következőket: Platón, *Menón* és *Theaitétosz* (Ford. Kerényi Grácia, illetve Kárpáty Csilla. In *Platón összes művei*. Budapest, Európa, 1984); René Descartes, *Elmélkedések* (Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz, 1994); John Locke, *Értekezés az emberi értelemről* (Ford. Dienes Valéria. Budapest, Akadémiai, 1979²); George Berkeley, *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről* (Ford. Fehér Márta. In: *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Budapest, Gondolat, 1985) és *Hülsz és*

Philonousz három párbeszéde (Ford. Vámosi Pál. Uo.); David Hume, *Értekezés az emberi természetről* (Ford. Bence György. Budapest, Gondolat, 1976) és *Tanulmány az emberi értelemről* (Ford. Vámosi Pál. 2. átdolg. kiad. Budapest, Nippon Kiadó, 1995); Immanuel Kant, *A tiszta ész kritikája* (Ford. Kis János. Budapest, Ictus, 1995).

Az egyik legjobb rövid bevezetés továbbra is Bertrand Russell *The Problems of Philosophy* című könyve. [Magyarul: *A filozófia alapproblémái*. Ford. Fogarasi Béla. Budapest, 1919; újabb kiadás: Budapest, Kossuth, 1991.]

1. TUDÁS

- Alston, William (1983), „What is Wrong with Immediate Knowledge?”, *Synthese*, 55: 257–272.
 Bonjour, Laurence (1985), *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, Mass.).
 Brueckner, Anthony (1988), „Problems with Internalist Coherentism”, *Philosophical Studies*, 54: 153–160.
 Chisholm, Roderick (1977), *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, NJ).
 Dancy, Jonathan (1987), *Introduction to Contemporary Epistemology* (Oxford).
 Descartes, René (1979), *Meditations on First Philosophy* (Indianapolis). [Magyarul: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz, 1994.]
 Dretske, Fred (1971), „Conclusive Reasons”, *Australasian Journal of Philosophy*, 49: 1–22.
 Feldman, Richard (1985), „Reliability and Justification”, *Monist*, 68: 159–174.
 Gettier, Edmund (1963), „Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis*, 23. [Magyarul: „Igazolt igaz hit-e a tudás?”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1995/1–2, 231–233.]
 Goldman, Alvin (1979), „What is Justified Belief?”, in George Pappas (szerk.), *Justification and Knowledge* (Dordrecht).
 — (1981), „The Internalist Conception of Justification”, *Midwest Studies in Philosophy*, 5: 27–51.
 — (1986), *Epistemology and Cognition* (Cambridge, Mass.).
 Harman, Gilbert (1973), *Thought* (Princeton, NJ).
 — (1984), „Positive versus Negative Undermining in Belief Revision”, *Nous*, 18: 39–49.
 Lehrer, Keith (1974), *Knowledge* (Oxford).
 Moser, Paul (1985), *Empirical Justification* (Dordrecht).
 Pollock, John (1979), „A Plethora of Epistemological Theories”, in George Pappas (szerk.), *Justification and Knowledge* (Dordrecht).
 — (1984), „Reliability and Justified Belief”, *Canadian Journal of Philosophy*, 14: 103–114.
 — (1986), *Contemporary Theories of Knowledge* (Totowa, NJ).
 Price, H. H. (1936), *Truth and Corrigibility* (Oxford).
 Shope, Robert (1983), *The Analysis of Knowing* (Princeton, NJ).
 Sosa, Ernest (1981), „The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge”, *Midwest Studies in Philosophy*, 5: 3–25.

2. ÉRZÉKELES

Két hasznos cikkgyűjtemény az érzékelésről: J. Dancy (szerk.), *Perceptual Knowledge* (Oxford, 1988) és Tim Crane (szerk.), *The Contents of Experience* (Cambridge, 1992). Ezekben található a két legjobb bevezető tanulmány a fejezetben tárgyalt témákról: P. F. Strawson „Perception and

its Objects” című cikke a Dancy-kötetben, és Tim Crane bevezetője az általa szerkesztett kötetben.

R. Swartz (szerk.), *Perceiving and Knowing* (Berkeley, Calif., 1965) szintén hasznos gyűjtemény az érzékelésről és az érzékelési tudásról a század korábbi szakaszából. A II. szakaszban található tanulmányok különösen jó áttekintést adnak az érzékelés érzetadat-elméletéről folytatott vitáról a század közepén.

Az érzékelés oksági elmélete mellett érvel H. P. Grice „The Causal Theory of Perception” című tanulmányában, amelynek rövidített változatát a Dancy-kötetben, teljes változatát a Swartz-kötetben adták ki újra. Az oksági deviancia problémájának megoldására tett újabb keletű erőfeszítések érthető tárgyalása található David Owens *Causes and Coincidences* című könyvének 7. fejezetében (Cambridge, 1992). Az érv kritikai értékelését nyújtja P. F. Snowdon tanulmánya: „Perception, Vision and Causation”, a Dancy-kötetben.

Az érzékelés érzetadat-elméletének részletes védelme található Frank Jackson könyvében, *Perception* (Cambridge, 1977), Jackson nézetének határozói változata pedig Moreland Perkins *Sensing the World* című könyvében (Indianapolis, 1983).

Az intencionális elmélet egy korai változatát nyújtja a „Perception and Belief” című tanulmány David Armstrongtól, szintén a Dancy-kötetben. Ugyanitt találjuk Armstrong tanulságos kritikáját Fred Dretske tollából („Sensation and Perception”). Az intencionális elmélet igencsak kifinomult változatát tartalmazza Christopher Peacocke, „Scenarios, Concepts and Perception”, a Crane-kötetben.

Az érzékelés diszjunktív elméletével kapcsolatban lásd a fent említett Snowdon-tanulmányt, valamint John McDowell, „Criteria, Defeasibility and Knowledge”, amelyet kiadtak a Dancy-kötetben is.

Az érzékelés és vélekedés viszonyához érdemes megnézni Roderick Chisholm tanulmányát a Swartz-kötetben, vagy pedig *The Theory of Knowledge* című könyvét (3. kiad. Englewood Cliffs, NJ, 1989), Anthony Quinton „The Problem of Perception” című tanulmányát (a Swartz-kötetben újranyomtatva) és Alvin Goldman „Discrimination and Perceptual Knowledge” című írását (a Dancy-kötetben) egy nagyon eltérő megközelítés kedvéért. A már említett McDowell-tanulmány szintén jól felhasználható ehhez a kérdéshez.

3. SZKEPTICIZMUS

A szkeptikus érvekbe való legjobb alapszintű bevezetés napjainkban is Bertrand Russell *The Problems of Philosophy* (*A filozófia alapproblémái*, lásd fentebb) című könyvének 1–4. fejezete. Az érveket azonban klasszikus formájukban is ismernünk kell, amihez René Descartes *Meditations on First Philosophy* (Ford. J. Cottingham. Cambridge, 1986; magyarul: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz, 1994) című művét kell tanulmányoznunk, különösen az Első Elmélkedést. A szkeptikus érvek és az érzetadat-elmélet hasznos tárgyalását lásd A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge* (London, 1956) és J. L. Austin, *Sense and Sensibilia* (Oxford, 1961), de Ayer Austinnak adott válaszát is látnunk kell: „Has Austin Refuted the Sense-Datum Theory?”, *Synthese*, 17 (1967), 117–140. Kant által inspirált válaszok a szkepticizmusra: P. F. Strawson, *Individuals* (London, 1959) és *Scepticism and Naturalism: Some Varieties* (London, 1985), valamint A. C. Grayling, *The Refutation of Scepticism* (London, 1985). Ezzel rokon gondolatmenet található G. E. Moore *Philosophical Papers* (London, 1959 – a releváns tanulmányok magyarul: *A józan ész védelmében és más tanulmányok*. Ford. Vámosi Pál. Budapest,

Magyar Helikon, 1981) és Ludwig Wittgenstein *On Certainty* (Oxford, 1969; magyarul: *A bizonyosságról*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Európa, 1989) című művében. Két újabb tárgyalás: Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism* (Oxford, 1984) és Michael Williams, *Unnatural Doubts* (Oxford, 1991); érdekes még az Aristotelian Society egyik szimpóziuma is: Ernest Sosa, „Philosophical Scepticism and Epistemological Circularity” és Barry Stroud, „Scepticism, »Externalism« and the Goal of Epistemology”, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. 68 (1994), 291–307. A szkepticizmust, a fundacionalizmust és a tudás koherencia-elméleteit tárgyalja Keith Lehrer, *Knowledge* (Oxford, 1974), valamint két hasznos tanulmánygyűjtemény: G. S. Pappas és Marshall Swain (szerk.), *Knowledge and Justification* (Ithaca, NY, 1978), Marjorie Clay és Keith Lehrer (szerk.), *Knowledge and Scepticism* (Boulder, Colo., 1989). A szkeptikus probléma sajátos, Dewey-ra és Wittgensteinre támaszkodó megközelítése R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, NJ, 1979). J. Dancy *A Contemporary Introduction to Epistemology* (Oxford, 1985) című műve áttekinti a témát, és hasznos irodalomjegyzéket tartalmaz. A szkepticizmus történetéről lásd M. Burnyeat (szerk.), *The Sceptical Tradition* (Berkeley, Calif., 1983) és R. Popkin, *The History of Scepticism* (Berkeley, Calif., 1979).

MAGYAR NYELVŰ IRODALOM

- Altrichter Ferenc, „Vélekedés a tudásról”, in *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*. Budapest, Atlantisz, 1993. 9–26. Egy híres szkeptikus érv cáfolata a fundacionalista és a koherentista álláspont sajátos szintézise révén.
- , „A bizonyosság enigmái”, uo. 357–382. A szkepticizmus wittgensteini elemzésének bírálata.
- Harman, Gilbert, „Knowledge, Inference and Explanation”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1995/2, 249–264. Megoldás a Gettier-problémára.
- Goldman, Alvin, „A tudás oksági elmélete”, uo. 234–248. A megbízhatóság-elméletet megelőlegező megoldás a Gettier-problémára.
- Újvári Márta, „Transzcendentális érvek”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1983/2, 253–271.
- , *A szkepticizmus kihívása*. Budapest, Áron, 1996.

A szkepticizmusról lásd még az 1995-ös budapesti Szkepticizmus-konferencia anyagait: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1997 (s.a.).

II.

FILOZÓFIAI LOGIKA

Mark Sainsbury

BEVEZETÉS 75

1. NEVEK 77

- 1.1. Mill 77
- 1.2. Frege 79
- 1.3. Russell 82
- 1.4. Kripke 85

2. LEÍRÁSOK 89

- 2.1. Russell elmélete 89
- 2.2. A nevek és leírások szembeállítása 91
 - 2.2.1. Megértés 91
 - 2.2.2. Megállapodás 91
 - 2.2.3. Azonosság 92
 - 2.2.4. Létezés 92
- 2.3. Russell „rejtvényei” 92
 - 2.3.1. Az azonosság törvénye 93
 - 2.3.2. A kizárt harmadik törvénye 94
 - 2.3.3. Létezés 95
- 2.4. Ellenvetések 95
 - 2.4.1. Az egyedüliség nem teljesül 96
 - 2.4.2. A létezés nem teljesül 96
 - 2.4.3. Attributív és referenciális 97
 - 2.4.4. Entitás-idéző használatok? 98

3. LÉTEZÉS 100

- 3.1. Russell nézete 100
- 3.2. Lehet-e a „létezik” individuumok predikátuma? 102
- 3.3. Evans nézete 103