

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2010/1 (54. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Filozófiai
naturalizmus

Tartalom

Elöljáróban	4
-------------	---

TANULMÁNYOK

Filozófiai naturalizmus (Ambrus Gergely)	5
TENGELYI LÁSZLÓ: A fenomenológia módszertani transzcendentalizmusa	9
HUORANSZKI FERENC: Filozófiai naturalizmus és természeti fajták	23
SIVADÓ ÁKOS: Fajtáink eredete	46
SZALAI MIKLÓS: Naturalizmus, szkepticizmus és racionalitás – Plantinga evolúciós szkeptikus érve	59
PLÉH CSABA: Naturalizmus a pszichológiában?	79
ZEMPLÉN GÁBOR – KUTROVÁTZ GÁBOR: A tudomány heterogenitása és a naturalizmus	87

FÓRUM

LAKI JÁNOS: Tapasztalat, nyelv, társadalom, tudományfejlődés – Kuhn még egyszer	113
PLÉH CSABA: Laki János – A tudomány természete. Thomas Kuhn és a tudományfilozófia történeti fordulata	122
ZEMPLÉN GÁBOR: Kuhn recepciója, Laki rekonstrukciója	128
FORRAI GÁBOR: Laki, Kuhn és a realizmus	136
SCHWENDTNER TIBOR: A hermeneutika helye Thomas Kuhn gondolkodásában. Megjegyzések Laki János Kuhn-értelmezéséhez	148
LAKI JÁNOS: Hogyan konstruáljuk a szerzőt és a világot?	155

SZEMLE

MÁRTON MIKLÓS: Philosophia perennis (Ujvári Márta könyvéről)	179
KLEIN DÁVID: Metafizikai hullámvasút (Tózsér János könyvéről)	185
ANGOL NYELVŰ ÖSSZEFOGLALÓ	195

Elöljáróban

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Bizottsága 2010-től új szerkesztőséget és szerkesztőbizottságot bízott meg a *Magyar Filozófiai Szemle* körüli teendők ellátásával. A folyóirat nemcsak külső és belső formájában újult meg: az idei első lapszám egyszersmind az új szerkesztőség első kísérlete is arra, hogy tematikus blokkban járjon körül egy témát. A lap évente három alkalommal jelenik meg, a rendes lapszámokhoz pedig időről időre magyar vagy idegen nyelvű különszámok csatlakoznak.

A *Magyar Filozófiai Szemle* az idei évtől referált folyóiratként működik. Mindez reményünk szerint a visszajelzéseknek köszönhetően a tárgyyszerű szakmai viták katalizátoraként is működik majd. *Minden* beérkezett tanulmányt anonim bírálóknak adunk ki elolvasásra. A bírálók javaslatokat tesznek az írások közlésével vagy elutasításával kapcsolatban, illetve – szükség esetén – változtatásokat javasolnak a közlésre szánt szövegben. A szerkesztőség a bírálók javaslatát tiszteletben tartja, de fenntartja magának a jogot, hogy a beérkezett szövegekkel kapcsolatban saját, szerkesztői szempontjait is érvényesítse.

Az anonim referálás fáradságos munka. Ezúton köszönjük mindazoknak, akik a jelen lapszám elkészítésében a segítségünkre voltak, s gyakran igen rövid idő alatt készítettek színvonalas szakmai bírálatokat a beérkezett tanulmányokról. Köszönettel tartozunk továbbá Demeter Tamásnak, aki a *Fórum* rovatot szerkesztette. A *Filozófiai naturalizmus* című tematikus blokk összeállítása Ambrus Gergely munkája.

A *Magyar Filozófiai Szemle* az egész gazdag és sokszínű hazai filozófiai élet fóruma kíván lenni. Ezért kérjük és biztatjuk olvasóinkat, hogy – tematikától függetlenül, vagy a tematikus felhívásokhoz kapcsolódva – juttassák el hozzánk közlésre szánt tanulmányaikat és recenzióikat, valamint osszák meg velünk a lapszámmal vagy az egyes tanulmányokkal kapcsolatos észrevételeiket. Elektronikus postacímünk: filmszemle@webmail.phil-inst.hu

A szerkesztőség

Filozófiai naturalizmus

A „naturalizmus” a 20. századi és a kortárs filozófia egyik kitüntetett kérdése. Természetesen, amint az a filozófiában gyakran történni szokott, magának a fogalomnak a meghatározása is vita tárgya. Kiindulópontként talán használható az a hagyományos felfogás, amely módszertani és ontológiai naturalizmust különböztet meg. Az előbbi szerint a tudományok módszere episztemikusan felsőbbrendű minden más megismerő módszernél. Az utóbbi szerint az ontológia szempontjából is a tudományoké a végső szó: a legjobb tudományos elméletek mondják meg, mi létezik. Persze, ha ezt elfogadjuk, akkor felmerül a kérdés: mit tesz hozzá a filozófia a tudományokhoz? Nos, a naturalisták mondhatják: a tudományok és a filozófia *folytonos* egymással, a filozófiai érvelés és a fogalom-elemzés, illetve az empirikus kutatások nem választhatók el élesen, egymást kiegészítő tevékenységek. Másfelől, egy tartalmasabb ontológiai naturalizmusnak alapvető feltevése az is, hogy léteznek *természeti fajták*, tehát hogy fajtafogalmaink legalább egy része *nem* szociálisan konstruált. Ezt a feltevést (sokak szerint) a tudományok önmagukban nem döntenek el, önálló filozófiai kutatás tárgya. Természetesen – amint az alábbi tanulmányokból is kiderül – a naturalizmus e kiinduló értelmezési keretének a helytállósága vagy akár értelmessége is vitatható.

E számunk tanulmányai részben a naturalizmussal kapcsolatos kortárs viták egy-egy szűkebb témáját tárgyalják, részben pedig általánosabban, szélesebb történeti kontextusban közelítik meg a kérdést. Bár a filozófiai naturalizmus körüli viták ma elsősorban az analitikus metafizikában és a tudományfilozófiában zajlanak (kisebb mértékben a társadalomfilozófiában és az etikában), mindazonáltal a naturalizmushoz való viszony a 20. századi filozófia egész története szempontjából is fontos orientáló pont. Elegendő a „tudományos filozófia” mibenléte körül a megelőző századfordulón folytatott vitákra, vagy a logika és a matematika pszichologista és naturalista értelmezésének husserli és fregei elutasítására gondolni ahhoz, hogy Husserl transzcendentális fordulatának vizsgálata, amely

Tengelyi László nyitótanulmányának a középpontjában áll, kitűnő kiindulópontnak tűnjön a naturalizmus problémájának vizsgálata során.¹

Tengelyi a *Husserliana* közelmúltban publikált két kötetének szövegei alapján Husserl transzcendentális fordulatának részleteit vizsgálja. Egyfelől rekonstruálja Husserl egy olyan érvét a transzcendentális idealizmus mellett, amely független az *Eszmékből* ismert érveléstől (amely a tiszta tudat és a tér-időbeli dolgok régiójának elkülönültségét a dolgok esetleges és az élmények szükségszerű léte közötti különbségére alapozza). Másfelől olyan husserli gondolatokat körvonalaz, amelyek a transzcendentális idealizmus helyett egy módszertani transzcendentális felé mutatnak. Ez egy olyan „metafizikailag semleges” nézőpontot tesz lehetővé, amely – Tengelyi érvelése szerint – egyidejűleg haladja meg a naturalizmust és a szubjektivizmust, avagy a realizmust és az idealizmust.

Hasonlóan átfogó – bár modernebb tudományfilozófiai belátásokra támaszkodó – kritikát fogalmaz meg a naturalizmussal szemben a tanulmányblokk végén Zemplén Gábor és Kutrovác Gábor. Tézisük szerint „a tudományok elemzése és empirikus vizsgálata az utóbbi évtizedekben komolyan megkérdőjelezte annak a tudományképnek a tarthatóságát, amely a filozófiai naturalizmus legtöbb típusának háttérében áll. Ez pedig azt jelenti, hogy a naturalista megközelítések egy jelentős része, miközben a tudományos válaszok primátusát hirdeti, éppen a saját előfeltevéseinek tudományos megalapozatlanságát nem ismeri fel.” Más szóval, a tudományok heterogenitása nem fér össze sem a filozófiai naturalizmus módszertani, sem ontológiai alapfeltevéseivel. Mindazonáltal a szerzők továbbra is fenntartják a tudomány és a filozófia folytonosságának naturalista tézisét, és úgy vélik: a filozófiának igenis informálnak kell lennie releváns tudományos kérdésekben, a tudomány számára pedig a filozófia (és ezen belül a tudománytanulmányok) szolgálhatnak eszközökkel a tudományok önmegértése, a tudományos tudás természetének vizsgálata számára.

Egy ilyen – a pszichológiában és a kognitív tudományban évtizedek óta hatékony – együttműködés tapasztalatai Pléh Csaba tanulmányában egy az eddigiekkel ellentétes konklúziókhöz vezetnek. Pléh (sok természettudományos orientációjú pszichológussal ellentétben) nemcsak a módszertani, hanem az ontológiai naturalizmust is vállalja; ugyanakkor, mint fogalmaz, naturalizmusa „szemérmes”, amennyiben csak annyit tesz fel, hogy a tudat és az agy kapcsolata tudományos kérdés, amely tudományos választ fog kapni, ennek részleteire vonatkozóan azonban nincsenek előzetes filozófiai megszorításai. E megközelítés

¹ Másfelől azt is érdemes felidézni, hogy nemcsak a fenomenológiai hagyomány, hanem az analitikus filozófia fontos irányzatai és képviselői sem voltak naturalisták a 20. század első felében: sem a korai cambridge-i analitikusok, Russell, Moore és Wittgenstein a századelőn, sem a hétköznapi nyelv-filozófiai irányzat nem volt naturalista, és a hivatalos logikai pozitivisták doktrína is csak módszertani értelemben volt az. A quine-i fordulat előtti analitikus filozófiát naturalistának minősíteni tehát legalábbis félrevezető.

naturalizmusa pozitíve abban nyilvánul meg, hogy „az emberi természet” fogalmára épít, s az elmét biológiai szerveződésnek fogja fel. Ugyanakkor a biológiai meghatározottság – konkrétan az a nézet, hogy az emberi természet tág értelemben genetikailag meghatározott – nem jelenti a determinizmus elfogadását. A fő riválissal, az elme szociális konstruktivista megközelítésével szemben ez az újfajta naturalista pszichológia a társasság elemi formáit is az emberi természethez sorolja, s a kultúrát olyan evolúciósan kialakult, „beállító tényezőként” értelmezi, amely nem áll szemben a természettel.

A tanulmányblokk további írásai szűkebb témaköröket vizsgálnak, ugyanakkor szoros kapcsolatban állnak a naturalizmus mibenlétének és védhetőségének a problémáival. Különösen igaz ez Szalai Miklós írására, aki Alvin Plantinga híres antinaturalista érvét elemzi. Plantinga szerint a naturalizmus inkohérens, öncáfoló állítás: ha ugyanis megismerő képességeinket az evolúció alakította ki, akkor általában kicsi a valószínűsége annak, hogy hiteink a világról igazak, beleértve magát az evolúcióba vetett hitünket is. Más szóval: aki elfogadja a naturalizmust és azt, hogy kognitív képességeink evolúciós eredetűek, az egyszerűen egy cáfoló megfontolással is rendelkezik a naturalizmus és az evolúció igazságával szemben. Szalai részletesen bemutatja Plantinga érvét, a különféle válaszstratégiákat, és maga is megfogalmaz egy „kerteziánus” ellenérvet Plantinga tézisével szemben.

Huoranszki Ferenc és Sivadó Ákos a természeti fajtákkal kapcsolatos nehézségeket tárgyalja. Huoranszki a természeti fajtáknak azt a Kripke és Putnam nevéhez köthető esszencialista értelmezését bírálja, amely a hetvenes évek elején forradalminak számított az analitikus filozófia korábban általános anti-esszencialista beállítottságához képest. E felfogás szerint az egyedeket esszenciális tulajdonságaik (a kémiai vagy fizikai fajtáknál a mikrofizikai tulajdonságok, a biológiai fajtáknál a genetikai kód) alapján sorolhatjuk természeti fajtákba. Huoranszki elfogadja a naturalista tézist, miszerint vannak természeti fajták, és azt is, hogy ezeket az esszenciális tulajdonságok fogalmával értelmezzük. Viszont azt állítja: a természeti fajták fogalma, Kripke és Putnam javaslatával szemben, nem érthető meg a lehetséges világokra hivatkozó elképzelések segítségével. Az, hogy egy tulajdonság esszenciális egy fajta vonatkozásában, nem azt jelenti, hogy a fajtába tartozó egyedek az illető tulajdonsággal minden lehetséges világban rendelkeznek, hanem azt, hogy az illető tulajdonsággal nem-véletlenszerűen rendelkeznek (ami azonban megengedi, hogy egy a fajtába tartozó egyed – véletlenül – ne rendelkezzen az esszenciális tulajdonsággal).

Sivadó Ákos a biológiai fajták értelmezéseit vizsgálva empirikus oldalról is alátámasztja a Kripke–Putnam-féle esszencialista értelmezés nehézségeit. E felfogás alapján ugyanis olyan sok biológiai faj létezne, hogy az ellehetetlenítené a fajok mint tudományos kategóriák használhatóságát. Sivadó megmutatja, hogy nincs konszenzus a faj értelmezése tekintetében, valamint olyan pluralista elképzeléseket is vizsgál, amelyek szerint nem lehetséges (de nem is szükséges)

egyfajta fajfogalommal leírni a biológiai fajtákat, továbbá amellet is hoz érveket, hogy a társadalmi fajták redukálhatatlanok a biológiai fajtákra.

A természeti fajták értelmezése egyike ama számos kapcsolódási pontnak, amelyek a tanulmányokat összekötik a *Fórum* rovat anyagával. Az itt közreadott válogatás² Laki János Thomas Kuhnról szóló monográfiáját (*A tudomány természete*. Budapest, Gondolat. 2006) vitatja meg Forrai Gábor, Pléh Csaba, Schwendtner Tibor és Zemplén Gábor recenzióin, illetve a szerző részletes válaszain keresztül. Laki a Kuhnról kialakult kép radikális átértékelését adja. A bevett nézet szerint Kuhn a paradigmaváltás leírása, a megfigyelési és az elméleti dichotómia tagadása, a megfigyelési terminusok elméletterheltségének tézise, vagy az összemérhetetlenséggel kapcsolatos kijelentései révén egy radikális ontológiai relativizmus/antirealizmus képviselője. Ezzel szemben Laki olvasatában Kuhn szerint a tudomány fejlődése racionális, ha nem is a klasszikus logikai pozitivistá, és nem is a popperi értelemben; az elméletváltás nem pillanatszerű, irracionális Gestalt-switch. Az „új Kuhn” továbbá nem antirealista, hiszen „a valósághoz [...] csak a benyomásokból a mindenkori fogalom- és műszerkészlet által létrehozott *episztemikus világ* formájában férünk hozzá, [ugyanakkor] a valóság metafizikai értelemben független a rá vonatkozó vélekedésektől”.

Kuhn (Laki értelmezésében) úgy véli – s itt ismét a Huoranszki és Sivadó által tárgyalt problémákhoz kanyarodunk vissza –, hogy a természeti fajták nevei nem lehet a Kripke–Putnam-féle merev jelölő elmélettel értelmezni, mivel az „azonos természetű” predikátumnak nincs paradigmafüggetlen értelme. Ebből persze rögtön adódnak következmények a természeti fajták értelmezésére is, bár kérdés, hogy pontosan micsodák. Annyi biztos, hogy bár Kuhn Laki értelmezése szerint nem radikális ontológiai relativista vagy antirealista, ha azonban a naturalizmus lényegi részének tekintjük azt a feltevést, hogy léteznek természeti fajták, akkor Kuhnt továbbra sem tekinthetjük naturalistának.

A lapszámot két recenzió zárja Márton Miklós és Klein Dávid tollából, amelyek az utóbbi időben megjelent két fontos metafizikai munkát, Ujvári Márta és Tózsér János írásait mutatják be. Ujvári a nyugati filozófia olyan „örök” problémáit vizsgálja behatóan, mint a szubsztanciák és a változás értelmezése, Tózsér a mai analitikus metafizika legfontosabb témáiba vezet be: e könyvek, egyéb érdemeik mellett, további segítséget nyújthatnak a naturalizmus körüli viták megértéséhez is.

Ambrus Gergely

² Lásd ezzel kapcsolatban a *Fórum* rovat bevezető sorait.

A fenomenológia módszertani transzcendentizmusa

Husserl az *Irányadó eszmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához* első kötetében úgy foglalta össze a transzcendentálfenomenológiai redukció végső eredményét, hogy a fenomenológiában a *realitás* és a *világ* „címszavak bizonyos érvényes *értelemegységek*”¹ megjelenésére szolgálnak. Ezzel világossá tette, hogy a fenomenológia valóságon és világon nem a tárgyak vagy tények egyszer s mindenkorra adott összességét érti, hanem olyan értelemképződmények együttesét, amelyek szakadatlanul átalakulóban vannak. Ezt az értelemállományt mindazonáltal az *intencionális tudat értelemadó tevékenységére* vezette vissza.² E tudatot eközben leválasztotta a dolgok világaról, úgy állítva szembe vele, mint az abszolút lét egy önmagába zárt régióját.

A transzcendentális redukciónak ezt a felfogását alapul véve az értelmezők az *Eszmék* első kötetének megjelenése (1913) óta nemritkán a husserli fenomenológia *szubjektivista és idealista fordulatáról* szoktak beszélni. Heidegger például – hogy csupán órá hivatkozzunk – egy előadásának szövegében, amelynek első felét a Husserlrel való számvetésnek szentelte, az *Eszmék* első kötetében „a szubjektitásnak minden objektivitással szembeni elsőbbségét” vélte felfedezni, és rámutatott „arra a pontra, amelyen az idealizmus, az idealista álláspont, közelebbről a neokantianizmus értelmében vett idealizmus betör a fenomenológiába”.³

Ma már nem fér hozzá kétség, hogy az *Eszmék* első kötetében semmiképpen sem valamiféle hirtelen, előre nem látható és csupán átmeneti jelentőségű fordulat játszódik le. A *Husserliana*-sorozat XXXVI. kötetéből világosan kiderül, hogy Husserl nem az *Eszmék* megírásakor, 1912-ben, hanem már jóval korábban, nagyjából 1908-tól kezdve elkötelezte magát a transzcendentális idealizmus mellett. Másrészről Husserlnek az *Eszmék* első kötetéhez írott késői, 1930-ból származó utószavában a következő áll: „Nem szabad itt [...] elmulasztanom tételesen is

¹ Husserl 1976. 120.

² Uo.

³ Heidegger 1979. 145.

kijelenteni, hogy a transzcendentális idealizmus tekintetében nincs semmi, amit vissza kellene vonnom [...]”⁴ Az ez idő tájt papírra vetett *Kartezianus elmékedések* álláspontja ezzel a kijelentéssel maradéktalanul összhangban van.

A *Husserliana*-sorozat két újabban közzétett kötetéből azonban egyszersmind az is világossá válik, hogy Husserl transzcendentális idealizmuson nem mindig ugyanazt értette, mint az *Eszmék* első kötetében, és nem is mindig úgy érvelt a transzcendentális idealizmus mellett, mint ebben a műben. Egy – a következő vizsgálódások szempontjából irányadó – írásában Rudolf Bernet kiemeli, hogy „Husserl érdeklődése” *A VI. Logikai vizsgálódás átdolgozásához írt vázlatokban*,⁵ amelyek 1913-ból származnak, jelentősen elmozdul az *Eszmék* egy évvel korábban írt első kötetéhez képest, és ez az elmozdulás a *VI. Logikai vizsgálódás* módosított változatában Husserl számára lehetővé teszi, hogy „újra elgondolkozzék a fenomenológiai idealizmus értelmén”,⁶ és ezzel olyan elmékedésbe kezdjen, amely nem csupán „pontosabb”, mint az *Eszmék* első kötetének megfelelő gondolatmenete, hanem egyszersmind „kevésbé problematikus” is.⁷ Azok az 1914 és 1918 közötti időszakból származó előadásszövegek és munkajegyzetek, amelyek a *Husserliana*-sorozat XXXVI. kötetében jelentek meg, megerősítik ezt a benyomást, még ha olykor egymás mellett találunk is bennük olyan érveket, amelyek az *Eszmék* első kötetének gondolatmenetére emlékeztetnek, és olyanokat, amelyek ettől a gondolatmenettől gyökeresen eltérnek. Fontos szerepet játszik ezekben a szövegekben a transzcendentális idealizmusnak az a „bizonyítása”, amelyet Husserl első ízben 1908 táján dolgoz ki, és amelynek azután *A VI. Logikai vizsgálódás átdolgozásához írt vázlatokban* új megfogalmazást ad. Különös figyelemre tarthat számot a *Husserliana* XXXVI. kötetének ötös, hatos, hetes és nyolcas számú szövege – és köztük is mindenekelőtt a hetes számú szöveg –, mert ezekben Husserl az említett bizonyításból olyan következtetéseket von le, amelyek felvetik a kérdést: vajon egyáltalán helytálló-e a fenomenológia módszertani transzcendentális idealizmusát *idealizmusként* megjelölni.

A következő vizsgálódásokban arra teszek kísérletet, hogy ezt a kérdést *mint* kérdést exponáljam. Három lépésben haladok előre e cél felé: először is megkísérlem elhatárolni Husserlnek a transzcendentális idealizmus mellett a XXXVI. kötet íásaiban ismételen felhozott érvét az *Eszmék* első kötetében található gondolatmenettől; másodsor az említett érv szerkezetét igyekszem feltárni; végül pedig azokat a megfontolásokat veszem sorra, amelyek kétségeket támaszthatnak bennünk afelől, hogy a fenomenológia módszertani transzcendentális idealizmus vajon szükségszerűen összekapcsolódik-e a transzcendentális idealizmus álláspontjával.

⁴ Husserl 1971. 150. sk.

⁵ Husserl 2002.

⁶ Bernet 2004. V. fejezet, 143–168., különösen 147.

⁷ Uo. 146.

1. KÉT KÜLÖNBÖZŐ ÉRV A TRANZSCENDENTÁLIS IDEALIZMUS MELLETT

Az *Eszmék* első kötetében az úgynevezett „fundamentális fenomenológiai vizsgálódással” Husserlnek az a fő célja, hogy különbséget tegyen a „*lét mint élmény*” és a „*lét mint dolog*” – vagyis az élmény és a dolog értelmében vett lét – között.⁸ A Husserl szeme előtt lebegő különbség abból adódik, hogy a (téridőbeli) dolog „*transzcendens észlelés*” tárgya, az élmény viszont „*immanens észlelésben*” válik megragadhatóvá.⁹ Ez utóbbi észlelést azért nevezzük „*immanensnek*”, mert olyan élményt tesz intencionálisan (*intentional*) tárgyává, amellyel egy és ugyanazon élményfolyamban valóban (*reell*) is összetartozik. Az észlelés tárgya itt következőképpen *valós része* az észlelés aktusának: ténylegesen is *benne rejlik* ebben az aktusban. Éppen ezt a „*benne rejlik*” kifejezéssel jellemzett kapcsolatot hivatott megjelölni az „*immanencia*” terminus.¹⁰

Kétségtelen ugyan, hogy a (téridőbeli) dologra vonatkozó és azt sikeresen megragadó észlelésben ez a dolog úgyszintén a *maga közvetlen jelenvalóságában*, sőt *testi valójában* válik adottá.¹¹ Sohasem észleljük azonban a (téridőbeli) dolgot *a maga teljességében*; egy ilyen dolog mindig csak aspektusaiban vagy, ahogyan Husserl mondja, tárgyi aspektusaiban avagy „*árnyalataiban*” (*Abschattungjaiban*) válik észlelhetővé.¹² Ez a megfigyelés rávilágít arra a perdöntő különbségre, amely „*a lét mint dolog*” és „*a lét mint élmény*” között megvonható. Husserl így fogalmazza meg ezt a különbséget: „*Egy élmény nem bomlik tárgyi árnyalatokra [schattet sich nicht ab].*”¹³

Eddigi megfontolásaink azt a benyomást kelthetik, mintha transzcendens észlelésen olyan észlelést kellene értenünk, amely tárgyait nem a maguk teljességében ragadja meg, és amelyet éppen ezért *inadekvátnak* kell neveznünk. Csakhogy ez a benyomás csalóka. Husserl ugyanis hangsúlyozza: „*Az élményt sem észleljük sohasem a maga teljességében; teljes egységében adekvát módon az élmény sem ragadható meg.*”¹⁴ Transzcendens és immanens észlelés különbsége tehát nem esik egybe inadekvát és adekvát észlelés különbségével.

Ezért további vizsgálódásokra van szükségünk ahhoz, hogy kideríthessük, miben is áll ez a különbség. Eddigi megfontolásaink fő eredménye az a megfigyelés, hogy a téridőbeli dolog – az élménnyel ellentétben – alá van vetve a perspektivikus rövidülés törvényének, és ezért mindig csak tárgyi aspektusai-

⁸ Husserl 1976. 87.

⁹ Uo.

¹⁰ Uo. 78. sk.

¹¹ Uo. 81.

¹² Uo. 84. sk.

¹³ Uo. 88.

¹⁴ Uo. 93.

ban avagy árnyalataiban válik észlelhetővé. Ki kell azonban még bontanunk e tény további következményeit.

Egyenes következménye e ténynek, hogy a dologészlelés szükségszerűen *prezumpatív jellegű*. Ezen azt kell értenünk, hogy ámbár egy dolog észlelése egyértelműen az észlelt dolog tényleges létének feltevése mellett szól, sohasem zárható ki egészen, hogy a dolog létezését az újabb észlelések mégiscsak megkérdőjelezzik majd. Ebből a meglátásból kiindulva fontos megállapításra jutunk: „Az *adottságból sohasem következik szükségszerűen a dologi lét*, hanem ez a fajta lét bizonyos módon mindig *esetleges* marad.”¹⁵ A transzcendens észlelés szükségszerűen léttételező jellegű ugyan, ámde az általa tételezett lét mindenkor *esetleges*. Más a helyzet az immanens észleléssel: ez a fajta észlelés kezeskedik intencionális tárgyának valós létéért, úgyszólván jótáll érte, azaz: *szükségszerűvé*¹⁶ teszi e tárgy valós létét.

Így a transzcendens és immanens észlelés között az *Eszmék* első kötetében megvont különbség *esetleges és szükségszerű lét* szembeállításához vezet. Innen már csak egy további lépésre van szükség ahhoz a következtetéshez, hogy a dologi lét mindig *relatív*, mert rá van utalva a vele intencionális kapcsolatba lépő élményre, és hogy az élmény léte ezzel ellentétben *abszolút* lét. E meggondolásokból kiindulva jut el Husserl ahhoz a felfogáshoz, amely szerint a tiszta tudat „*önmagáértvalóan zárt létösszefüggés*”.¹⁷ Ezzel az *Eszmék* első kötetében a tiszta tudat „régijója” teljes mértékben elkülönül a transzcendens (téridőbeli) dolgok régijójától. A mű híres – vagy inkább hírhedt – 49. §-a szerint az abszolút létnek ezt a régijóját a világ megsemmisülése sem érintheti.¹⁸ Husserl ebből kiindulva végül is a következő tételhez érkezik el: „Az immanens lét tehát kétségtelenül abban az értelemben abszolút lét, hogy elvi okoknál fogva *nulla »re« indiget ad existendum*.”¹⁹ Ehhez még hozzáfűzi, hogy „a transzcendens »res« világa teljességgel a tudatra, mégpedig nem a logikailag elgondolt, hanem az aktuális tudatra van ráutalva”.²⁰

Az *Eszmék* első kötetében ez a két tétel rögzíti a transzcendentális idealizmus jelentését. Sokan felfigyeltek már arra, hogy az e tételekhez vezető gondolatmenet karteziánus megalapozottságú. Az okfejtés azonban korántsem azért kétes színezetű, mert karteziánus alapokra támaszkodik, hanem inkább azért, mert nem vet kellőképpen számot a karteziánus én tényszerű adottságával. Husserl az *Eszmék* első kötetében világosan felismeri, hogy a *cogitót* csupán „egy faktum szükségszerűsége” illeti meg.²¹ Olyan szükségszerűséget ért ezen, amely alap-

¹⁵ Uo. 97.

¹⁶ Uo. 98.

¹⁷ Uo. 105.

¹⁸ Uo. 104.

¹⁹ Uo. [Nincs ráutalva semmilyen „dologra” ahhoz, hogy létezzon.]

²⁰ Uo.

²¹ Uo. 98.

vetően különbözik minden „tiszta lényegi szükségszerűségtől”, a „lényegtörvények [mindenfajta] konkrétizációjától”.²² De vajon kellőképpen teherbíró-e ez a merőben tényszerű szükségszerűség ahhoz, hogy hordozhassa esetleges és szükségszerű létezés szembeállításának ontológiai terhét? Az *Eszmék* első kötetének megírásakor Husserl nyilvánvalóan így véli. Véleménye azonban később megváltozik: arra a belátásra jut, hogy az én öneszmélése – a *cogito* – maga is „az ösesetlegesség magvát” hordozza magában.²³

A *Husserliana*-sorozat XXXVI. kötetének írásaiban a transzcendentális idealizmus bizonyítására több helyütt egészen más felépítésű érv szolgál, mint az *Eszmék* első kötetében. Ez az érv már csak azért is felkeltheti az érdeklődésünket, mert sokkal inkább számot vet a *cogito* tényszerű szükségszerűségével, mint az *Eszmék* első kötetében található gondolatmenet. A bizonyítás ezúttal nem arra a megfontolásra épül, hogy a dologi lét egyoldalú módon rá van utalva az élmény létére. Husserl most egészen másfajta szembeállításra támaszkodik: *reális* és *ideális lehetőség* között tesz különbséget. Ez a megkülönböztetés inkább Leibnizre, mint Descartes-ra emlékeztet. Az érv *reális létezés* és *aktuális tudat* specifikus kapcsolatában csúcsosodik ki, amely a megfontolások szerint különbözik a lehetséges tárgyak és a nekik megfelelő tudatformák általános korrelációjától. Amint a *Husserliana*-sorozat XXXVI. kötetének szerkesztői állítják, itt a transzcendentális idealizmusnak valamiféle „speciális” tézisérről van szó, amely nem tárgy és tudat egyáltalában vett korrelációját mondja ki, hanem azt a sajátos függőséget hangsúlyozza, amely a *reális létezés* és az *aktuális*, azaz *faktikusan létező* tudat között áll fenn. Azt az érvet, amely e tézis igazolására szolgál, a továbbiakban „speciális érvnek” fogom nevezni, hogy terminológiailag is megkülönböztethessem attól az okfejtéstől, amelyet az *Eszmék* első kötetében találunk. Az utóbbi okfejtés felépítésére az előzőekben már rávilágítottunk. Gondolatmenetünk következő lépése megkívánja, hogy hasonló módon feltárjuk a „speciális” érv szerkezetét is.

2. A „SPECIÁLIS” ÉRV SZERKEZETE

Husserl abból indul ki, hogy fenomenológiailag tekintve a lét *igazolhatóságot* jelent. Az igazolhatóság szerinte összefüggésben van a szemlélettel. A *Husserliana*-sorozat XXXVI. kötetének ötös számú szövegében erről a következőket olvashatjuk: „[...] ami van, az szükségképpen adottsághoz juttatható; minden lehetséges tárgy [...] korrelátuma egy lehetséges szemlélet [...]”.²⁴ Az „igazolhatóság elve” Husserl gondolatmenetének egy tovább már nem megalapozott és

²² Uo.

²³ Husserl 1973. 386. (22. számú szöveg).

²⁴ Husserl 2003. 73.

nem megalapozható premisszája. De talán nem is igényel további megalapozást ez az elv, hiszen közvetlenül adódik a fenomenológia legalapvetőbb meggyőződéséből, amely így fogalmazható meg: egy szemléleti tartalom nélküli, vagyis üres intenciónak lehet ugyan értelme és jelentése, ámde egy ilyen intenció önmagában nem képes intencionális tárgyának létét biztosítani; csakis az ezen üres intenciót betöltő „szemlélet” – a kanti értelemben vett „korrespondáló szemlélet” – kezekedhet a tárgy létéért.

A *Husserliana*-sorozat XXXVI. kötetének írásaiban a transzcendentális idealizmus bizonyítása azáltal kezd határozottabb alakot öltetni, hogy Husserl nem elégszik meg lehetséges tárgy és lehetséges szemlélet korrelációjának megállapításával, hanem az igazolás reális és ideális lehetősége közti különbségre is kitér. A téridőbeli dolgok reális létezésére alkalmazva az igazolhatóság elve korántsem olyan magától értetődő, mint általános alakjában. Ez a különbség teszi szükségessé a transzcendentális idealizmus „speciális” tézisének kimondását. Hogy ezt nyilvánvalóvá tehesük, idézzük föl, miben is különbözik egymástól az igazolás reális és ideális lehetősége.

Ideális tárgyak, így például számok vagy geometriai alakzatok esetében az igazolásnak csupán az ideális lehetősége jön szóba. Ez azonban egyszersmind már kezekedik is az ilyesfajta tárgyak – igaz, csupán ideális – létéért. Csakhogy: „[...] a számok, mennyiségek stb. matematikai létezése az evidens igazolás ideális lehetőségének feltételeként nem igényli okvetlenül egy olyan tudat valóságos létezését, amely közvetlenül vagy közvetve matematikai tárgyakra irányulna, vagy amelynek ilyen tárgyakra kellene irányulnia.”²⁵

Hasonló megállapítás érvényes a képzelet tárgyaira. A *Husserliana*-sorozat XXXVI. kötetének ötös számú szövegében Husserl a kentaurt említi példaként olyan tárgyakra, amelyeket szabadon el tudunk képzelni, a hatos számú szövegben pedig hasonló értelemben ejt szót a sellőről.²⁶ Kétségtelen, hogy az ilyesfajta fantáziaképződmények lényegileg különböznek az ideális tárgyaktól. A számokkal és a geometriai alakokkal ellentétben ezek nem eidetikusan általános, hanem individuális tárgyak, amelyek a képzeletben éppúgy alá vannak vetve a perspektivikus rövidülés törvényének, akárcsak a téridőbeli dolgok a valóságban. Ebből következőleg a kentaur ideális lehetőségéről csak úgy győződhetem meg, hogy „a fantáziában a fiktív alakot elem táró szemléleti aktusokat egymással egybehangzó módon végrehajtom; a fantáziában közelebb megyek ehhez az alakhoz, minden oldaláról megtekintem, megtapogatom, és létezését minden módon vizsgálatnak vetem alá stb.”²⁷ Az ilyesfajta képzeletbeli vizsgálatra csak azért van mód, mert a fantáziában – amint ez a *Husserliana*-sorozat XXIII. kötetének bizonyos fejtegetéseiből egyértelműen kiderül – *fantázia-énem* egy-

²⁵ Uo. 74.

²⁶ Uo. 113.

²⁷ Uo. 75.

szerem mind *fantáziatettel* is rendelkezik. A képzeletbeli alakok ideális lehetősége mindazonáltal nem feltételez aktuális tudatot és valóságosan létező ént. Ennek az az oka, hogy a fantázia-én nem azonos a valóságos énnel. A sellő példáján ez különösen világosan meg is mutatkozik: velem, „az itt és most aktuálisan eleven énnel, aki ebben a szobában vagyok – mondja Husserl –, az elképzelt sellő például nem valóságosan áll szemben; kedves arcát, majd pedig büszkén a hátát nem felém, faktikus énem felé fordítja stb. Amik felém, faktikus énem felé fordulnak, és erről vagy arról a tájékról körülöttem rám tekintenek, valamely oldalukkal elém tárulnak, azok valóságos környezetem valóságos dolgai. De vajon nem állíthatjuk-e: »azáltal, hogy a képzeleti térbe, az elképzelt tájba, amelyben az elképzelt sellő megjelenik előttem, magamat is beleképzelem, magam is ott vagyok a közelében«? Lehetséges. Csakhogy ezáltal a képzeletben feladom aktuális létezésemet, és megszűnök *valóságos énnel* lenni.”²⁸ Husserl ebben a gondolatmenetben nyilvánvalóan arra a megfigyelésre támaszkodik, amely észlelet és képzelet egymást kizáró ellentétére (*Widerstreitjére*) vonatkozik, és amelyet már az 1904–05-ös téli szemeszterből származó nevezetes előadásában is megfogalmazott. Észlelet és képzelet egymást kizáró ellentétéből adódik az a következtetés, hogy a valóságos tárgyakhoz hasonlóan perspektivikus rövidülést mutató fantáziatárgyak testileg is meghatározott ént feltételeznek ugyan, ámde mégiscsak olyan ént, amely nem esik egybe a valóságos énnel, hanem maga is a képzelethez tartozik.

A képzelet közelebbi elemzése azért tartozik hozzá lényegileg a transzcendentális idealizmus husserli bizonyításához, mert nyilvánvalóvá teszi, hogy az ideális lehetőségek birodalmában az egyöntetűségnek teljességgel egyenértékű rendszerei (*Einstimmigkeitssysteme*) állhatnak fenn, anélkül, hogy az egyik rendszer kitüntetettséget élvezne a másikkal szemben. Minden ideális lehetőség *egyformán lehetséges*, még ha egyébként az egyik kizárja is a másikat;²⁹ ez utóbbi körülményből csupán az következik, hogy nem állhatnak fenn *együttesen*, ettől azonban még egyik sem élvez előnyt a másikkal szemben. Másként áll a dolog a reális lehetőséggel: ez kizárja az egyöntetűségnek minden olyan rendszerét, amellyel ő maga nem fér össze. Azt is mondhatnánk, hogy amikor egy ideális lehetőség valóra válik – *realizálódik* –, nyomban minden más ideális lehetőséget félreszorít. De mi az, ami meghatározza, hogy az ideális lehetőségek közül melyik valósulhat meg, és melyik nem?

Ez a kérdés átvezet minket a fantáziatárgyaktól a reálisan létező dolgokhoz. A feltett kérdésre ugyanis Husserl szerint végső soron csak egy választ adhatunk: a dolog a maga teljességében és mindenoldalú meghatározottságában egyszersmind kezünbe adja azt a vezérfonalat is, amelynek segítségével az egyöntetűség ideálisan egyformán lehetséges rendszerei közül ki tudjuk választani azt az egy

²⁸ Uo. 113.

²⁹ Uo. 75.

rendszert, amely a tárgy reális létezése esetén egyedül tekinthető valóságosnak. Nem nehéz szemléletesen megvilágítani e válasz értelmét: ha a kentaur nem pusztán fantáziaképződmény volna, hanem reálisan létező lény, akkor olyan kérdések, mint például hogy milyen színárnyalatú a kentaur szőre, vagy hogy egy- vagy kétszemű lény-e a kentaur, egyértelműen eldönthetők volnának.

Ámde ezen a ponton felmerül egy ellenvetés: amint arról már szó volt, egyetlen reálisan létező dolog sem mutatkozik meg számunkra a maga teljességében és mindenoldalú meghatározottságában, hanem csupán tárgyi aspektusaiban avagy árnyalataiban válik észlelhetővé. Husserl szerint azonban ez a tény nem változtat azon, hogy a dolognak *valamiképpen* mégiscsak megvan a maga teljes adottsága és mindenoldalú meghatározottsága. A kérdés csupán az: *miképpen*. Husserl egyértelmű választ ad erre a kérdésre: szerinte a dolog *adekvát* adottsága *kanti értelemben vett eszme*, amelynek a tapasztalatszerzés során regulatív, szabályozó szerepe van. Ez az eszme alakítja ki bennünk azt a meggyőződést, hogy a dolog önmagában valóan mindenoldalúan meghatározott.

Amint ismeretes, Husserl a magábanvalósága szerint tekintett dolgot már az *Eszmék* első kötetében is kanti értelemben vett eszmeként fogja fel. Rudolf Bernet joggal utal arra, hogy egy kanti értelemben vett eszme nem tekinthető „eidosz”-nak, általános lényegnek, hanem csupán egy egyedi dolog eszméjeként gondolható el.³⁰ Nem csupán *A VI. Logikai vizsgálódás átdolgozásához írt vázlatok*, hanem a *Husserliana*-sorozat XXXVI. kötetében összegyűjtött szövegek is egyértelműen azt mutatják, hogy különbséget kell tennünk eidosz és kanti értelemben vett eszme között. Erről Husserl egy helyütt a következőket írja: „[...] a dolog léte az aktuális tudat számára mindenkor egy *eszme*, ámde nem egy tisztán ideális lét értelmében vett eszme, mint egy szám, egy *species*, hanem *kanti értelemben vett* (többdimenziós) eszme [...]”³¹ Ezekből a megállapításokból olyan elképzelés rajzolódik ki, amely szerint valahányszor megkülönböztetjük az önmagában valóan tekintett dolgot a rá vonatkozó észleletektől és gondolatoktól, valójában a hozzá tartozó jelenségek avagy tárgyi árnyalatok mindenoldalúan végtelen kontinuumát tartjuk szem előtt. Husserl úgy látja, hogy a dolog a maga egyszeri és megismételhetetlen mivoltában nem más, mint e jelenségkontinuum a maga végtelen teljességében.

Abban a gondolatban, hogy a reális dolog a maga egyedi és megismételhetetlen létezésében nem egyéb, mint kanti értelemben vett eszme, a transzcendentalis idealizmus mellett szóló „speciális” érv kulcsgondolatát fedezhetjük fel. Ebből a gondolatból már következik, hogy egy reálisan létező dolog nem pusztán egy ideálisan lehetséges, hanem egy aktuális, valóságos, faktikusan létező tudatot feltételez. Ahogyan Husserl maga fogalmaz: „*egy dolog létezésének eszméje*

³⁰ Bernet 2004. 161.

³¹ Husserl 2003. 77.

előírja, hogy létezzék egy valóságosan tapasztaló tudat is [...]”.³² Ez az összefüggés abból adódik, hogy egy reális dolog egyedi létezésének eszméje végső soron nem egyéb, mint az egyöntetűség egy mindenoldalúan végtelen rendszerének eszméje; egy ilyen rendszer azonban csak akkor tekinthető egyértelműen meghatározottnak, ha a valóságos tapasztalat folyamata kitünteti a merőben ideális lehetőségek közül. Nyilvánvaló ugyanis, hogy csupán a valóságos, faktikusan végbemenő tapasztalatszerzés nézőpontjából tekinthetők kitüntetettnek azok a „reális motivációs lehetőségek”,³³ amelyekből az egyöntetűségnek egy mindenoldalúan végtelen rendszere felépül.

Ezzel világossá vált előttünk a transzcendentális idealizmus mellett szóló „speciális” érv szerkezete. A bizonyítandó tétel azt mondja ki, hogy a dolog reális létezése nem független egy aktuális, valóságos, faktikusan létező tudattól. Az egész gondolatmenet arra a feltevésre támaszkodik, amelyet „az igazolhatóság elveként” rögzítettünk. De a bizonyítás középponti eleme – avagy „idegyszála” – mégiscsak az a meglátás, hogy egy dolog reális létezése a maga egyszerű és megismételhetetlen egyediségében nem egyéb, mint kanti értelemben vett eszme, amely – mint „regulatív eszme” – csak a faktikusan végbemenő tapasztalat végtelen előrehaladásában válik valóra. Ezzel a „speciális” érv a valóságosan tapasztaló tudatot olyan faktumként – avagy olyan *őstényként* – mutatja fel, amely minden realitás feltétele.

3. MÓDSZERTANI TRANSCENDENTALIZMUS ÉS TRANSCEDENTÁLIS IDEALIZMUS

A transzcendentális idealizmus imént összefoglalt bizonyítása döntően újat hoz az *Eszmék* első kötetének okfejtéséhez képest. Mindazonáltal az 1914 és 1918 között keletkezett előadásszövegekben és munkajegyzetekben a régi gondolatmenet nyomait is megtaláljuk. Husserl új érvel próbálkozik ugyan, ámde eközben újra meg újra visszanyúl az egyszer már a nyilvánosság előtt is vállalt és olykor továbbra is biztosnak érzett régi felismerésekhez. Így például a hatos számú szövegben ezt olvashatjuk: „A tudat léte alapvetően megkérdőjelezhetetlen. Szükségszerű lét. A világ léte esetleges, a dolog úgy áll, hogy világnak egyáltalán nem kell lennie.”³⁴ Könnyű felismerni ezekben a lapidáris kijelentésekben az *Eszmék* első kötetéből ismert okfejtés fő állításait.

Ezzel egyidejűleg azonban a *Husserliana*-sorozat XXXVI. kötetének írásaiban merőben új szempontok is felmerülnek. A transzcendentális idealizmus mellett szóló „speciális” érvből olyan következmények is adódnak, amelyek egyrészt

³² Uo.

³³ Uo.

³⁴ Uo. 111.; vö. 124.: „A világnak nem szükséges lennie”.

a testiségre, másrészt pedig az interszubjektivitásra vonatkoznak. Egyrésztől Husserl már a hatos számú szövegben is olyan megfogalmazást választ a transzcendentális idealizmus kifejezésére, amely inkarnált, testiséggel is rendelkező tudatot implikál: „Minden dolog *a priori* egy *aktuális* én környezetében található.”³⁵ A „környezet” szó azt sejteti, hogy a téridőbeli dolgok olyan ént feltételeznek, amely környező világának középpontjában (orientációs zérópontjában) helyezkedik el, és ennél fogva szükségszerűen testi meghatározottsággal rendelkezik. Másrésztől a világnak a végtelenbe nyúló tapasztalati megismerése, amelyre a kanti értelemben vett eszme már fogalmánál fogva is utal, csakis egy interszubjektív megismerő közösség műve lehet. Mindkét következmény megfogalmazódik már *A VI. Logikai vizsgálódás átdolgozásához írt vázlatok*ban is, hogy azután újabb kutatások tárgyává válják a *Husserliana*-sorozat XXXVI. kötetének hetes számú szövegében, amely 1914-ből vagy 1915-ből származik.³⁶

Ebben a hosszabb terjedelmű feljegyzésben Husserl nem elégszik meg annyival, hogy érvényre juttassa testiség és interszubjektivitás két új szempontját. Jóval tovább megy ennél: merőben új megvilágításba helyezi a transzcendentálfenomenológiai idealizmus egész értelmét. „A megismerés szubjektumának, amelynek [a transzcendentális idealizmus mellett szóló »speciális« érv szerint] valóságosan létezőnek kell lennie, ugyanakkor nem szükséges aktuálisan is megismerőnek lennie [...]”³⁷ – jelenti ki; ez az állítás azonban még nem is annyira meglepő. Nagy horderejű meglátás fejeződik ki viszont abban, amit Husserl ehhez az állításhoz hozzáfűz: „Arra sincs szükség azonban, hogy egy ilyenfajta szubjektum a világ meglétének egész végtelen időtartama alatt létezzék.”³⁸ Husserl ezt a gondolatot a következőképpen fejt ki: „Egy pusztán materiális világ mint a világ alsóbb rétege és mint időtartamának kezdeti szakasza eleget tesz a megismerhetőség feltételeinek, ha létezik egy szubjektivitás, amely tapasztalat és gondolkodás révén konstituálja azt a világot, amely az ő jelenlegi környező világa, és emellett az ésszerűség követelményeinek megfelelően egyszersmind visszamenőleg is konstituálni képes az elmúlt világszakaszokat és ezek között esetleg a pusztán materiális természetnek egy szakaszát is.”³⁹

Azt gondolhatnánk, hogy itt talán nem a transzcendentális szubjektivitásról van szó, hanem csupán az immár emberként apperceptált szubjektumokról. A hetes számú szöveg táplálni látszik ezt a gyanút, hiszen a vizsgálódások fő témája itt – amint Husserl kiemeli – a „testi, emberi szubjektivitás”.⁴⁰ Ezzel a tárgymegjelöléssel összhangban áll, hogy Husserl egy helyütt „a természet em-

³⁵ Uo. 114.

³⁶ Uo. 132–140.

³⁷ Uo. 140.

³⁸ Uo.

³⁹ Uo. 141.

⁴⁰ Uo. 132.

ber előtti múltját” említi.⁴¹ A *visszamenőleges konstitúció* gondolata viszont mégiscsak félreérthetetlenül arra utal, hogy az idézett gondolatmenet a transzcendentális szubjektivitásra vonatkozik. Ezen értelmezés mellett szól az a körülmény is, hogy a transzcendentális idealizmus bizonyítása a dolgok reális létezését természetesen nem az emberiként appercipiált, hanem a transzcendentális szubjektivitástól teszi függővé.

Kétségtelen, hogy a visszamenőleges konstitúció gondolata a legkevésbé sem magától értetődő. A világ a fenomenológia nézőpontjából tekintve szükségszerűen konstitúció eredménye. De ha ez így van, vajon létezhet-e egyáltalán világ akkor, amikor „a konstitúció nem aktuálisan végbemenő konstitúció”?⁴² Azokhoz a megfontolásokhoz, amelyekkel Husserl e kérdésre választ keres, tagadhatatlanul tapad némi kísérleti jelleg. Végül soron azonban kikristályosodik belőlük egy olyan válasz, amely egyértelműen a visszamenőleges konstitúció eszméjének megerősítéséül szolgál: „Egy világ olyan szubjektumok nélkül, amelyek a világról tapasztalatot szerezhetnének (más szóval ezt a világot térben, időben és oksági meghatározottságában szemlélhetnék), csak egy ilyen szubjektumokkal rendelkező világ múltjaként gondolható el.”⁴³ Husserl itt nyilvánvalóan olyan múltat gondol, amelyet a szóban forgó szubjektumok „visszamenőlegesen konstituálnak”.

A visszamenőleges konstitúció gondolatából egy olyan álláspont körvonalai bontakoznak ki, amelyet *módszertani transzcendentalizmusként* jelölhetnénk meg. Ez az álláspont a tudat őstényére alapozódik, és a reális lét – avagy a dologi létezés – kérdését az intencionális konstitúció nézőpontjából veti fel. Ebből következik, hogy aki a módszertani transzcendentalizmus mellett kötelezi el magát, az éppúgy szembehelyezkedik a naiv realizmussal, mint a dogmatikus materializmussal avagy naturalizmussal. Az intencionális konstitúció nézőpontja azonban nem zárja ki, hogy számot vessünk a valóságnak egy „alsóbb rétegével”, amely mint a világlétezés kezdeti szakasza akkor is létezik, *amikor a konstitúció még nem aktuálisan végbemenő konstitúció*, és amely éppen ezért csakis egy *visszamenőleges konstitúció* tárgyaként válhat megragadhatóvá.

Nem könnyű eldönteni, vajon ez a tisztán módszertani transzcendentalizmus, amelyhez Husserl a *Husserliana*-sorozat XXXVI. kötetének hetes számú szövegében elérkezik, egyáltalán értelmezhető-e még (transzcendentális) idealizmusként. Egyrészt ugyanis Husserl továbbra is ragaszkodik ahhoz, hogy a dolgok reális létezése aktuális tudatot feltételez. Ez a transzcendentális idealizmus tézisének fenntartása mellett szól. Másrészt azonban Husserl most arra a belátásra jut, hogy van a világnak egy „alsóbb rétege”, amely akkor is létezik, ha nem tárgya aktuális konstitúciónak. Ezzel olyan realitást tár a szemünk elé, amely

⁴¹ Uo. 143.

⁴² Uo. 141.

⁴³ Uo. 144., 2. megj.

magában a tudatban bizonyul a tudattól függetlennek. Mindez arra vall, hogy a tudat őstényének mélyebb elemzése megmutathatja, miképpen utal a tudat önmagán túl olyasvalamire, ami *független* tőle.

Ezt az eredményt úgy is értelmezhetjük, mint az idealizmus és a realizmus, valamint a szubjektivizmus és a naturalizmus egyidejűleg történő meghaladását. Ezeket az álláspontokat nem foglalhatjuk el anélkül, hogy túl ne lépnénk annak körén, ami adott számunkra. Husserlnek, úgy gondolom, igaza van abban, hogy nem tekinthetünk el – és nem is vagyunk képesek eltekinteni – saját tudatunk élményszerű adottságától, amely megadja számunkra a világ egyes szám első személyben megfogalmazódó tapasztalatát, belső nézetét, szubjektív vetületét. Husserl azért utasítja el a realizmust és a naturalizmust, mert olyan álláspontokat lát bennük, amelyek azt várják el tőlünk, hogy tudatos tevékenységet folytassunk, eközben azonban ne vegyünk tudomást saját tudatunk élményszerű adottságáról. Nincsenek kétségei afelől, hogy lehetséges a világlétezésnek egy olyan kezdeti szakasza, amelyben nem létezik tudat, de módszertanilag kizártnak tekinti, hogy a világlétezésnek ezt a kezdeti szakaszát úgy ragadjuk meg, mintha ma sem léteznék tudat. A tudat megkerülhetetlen élményszerű adottságát azonban nem téveszti össze a tudat létszerű szükségzerűségével. Az a fajta transzcendentális idealizmus, amely mellett elkötelezi magát, nem abszolút idealizmus, vagyis nem olyan felfogás, amely egy szellemi létezőnek saját tudatunk élményszerű adottságától független létezését állítja. Husserl egész életművének legfőbb célját abban látja ugyan, hogy fényt derítsen a szubjektivitás tüneményére, ámde ebből nem következik, hogy a világ szubjektív vetületét tekintené az egyedüli valóságnak, és így a szubjektivizmus csapdájába esnék.

Félreértés volna azt hinni, hogy a módszertani transzcendentális idealizmus kizárja az objektív leírásra és magyarázatra törekvő tudományt. Késői korszakában Husserl ahhoz a meggyőződéshez érkezik el ugyan, hogy az életvilág előzetes megragadása nélkül a világ objektív megragadására irányuló törekvés értelmét veszíti. A módszertani transzcendentális idealizmussal eleve összeférhetetlen az a hiedelem, hogy a valóság megértésének kulcsát a világlétezés tudat nélküli szakaszának megragadása vagy a tudat őstényéről tudomást nem vevő magyarázata adhatná kezünkbe. A fenomenológia szerint a valóság elsődlegesen az életvilág valósága, az életvilág pedig nem képzelhető el saját tudatunk élményszerű adottsága nélkül. Mindazonáltal Husserl nem gondolja azt, hogy az objektív tudományok ne *bővíthetnék* és *helyesbíthetnék* azt a képet, amely az egyes szám első személyben megfogalmazódó tapasztalat alapján bennünk az életvilágról kialakul. A fenomenológiának nem kell minden értelemben elutasítania azt az elképzelést, hogy az objektív tudományok – szemben az egyes szám első személyben megfogalmazódó tapasztalattal – a *magában való realitást* ragadják meg. Az a gondolat, hogy az objektív tudományok a magában való realitást *abszolút* értelemben ragadják meg, nem fér össze a módszertani transzcendentális idealizmussal. Ezzel szemben nagyon is összefér a módszertani transzcendentális idealizmussal.

a felfogás, amely szerint az objektív tudományok *relatív* értelemben mégiscsak a magában valót ragadják meg, ha ezen azt értjük, hogy képesek *kiegészíteni* és *helyreigazítani* a világnak azt a szubjektív vetületét, amely az egyes szám első személyben megfogalmazódó tapasztalat alapján rajzolódik ki bennünk.

A módszertani transzcendentalizmus elvéből ezenfelül olyan látásmód következik, amely a valóságot *rétegekre* bontja, és a magasabb szinteknek (a tudatéletnek és a történeti valóságnak) az alacsonyabbakból (az élettelen és az élő természetből) történő levezetésére éppúgy kételyekkel tekint, mint arra a fordított irányú elképzelésre, hogy az alacsonyabb rétegek eleve a magasabbak kedvéért jöttek volna létre. Husserl főként az *Ideen II*-ben dolgozta ki a regionális ontológiáknak ezt a rétegzett felfogását. Hasonló álláspontra helyezkedett Nicolai Hartmann is, aki négykötetes ontológiájának harmadik kötetében világosan meghatározta azokat az alapelveket is, amelyek ezt a valóságot rétegekre bontó látásmódot jellemzik. Érdekes itt ezek közül két alapelvet kiemelni. Hartmann szerint egyrészt a magasabb szintek *függőségben* vannak az alacsonyabb szintektől, másrészt azonban az alacsonyabb szintekhez képest *újat* – „kategorialis novumot” – hoznak az magukkal. A rétegonológia mellett Husserl és Hartmann szemében főként az szól, hogy általa lehetségessé válik az egyes szintek tudományos és filozófiai megragadása anélkül, hogy az egyes szintek keletkezésének megválaszolhatatlan – és ezért ideologikus spekulációkra csábító – kérdéseibe kellene belemerülnünk.

Az idealizmus és a realizmus, valamint a szubjektivizmus és a naturalizmus közti vita valójában a *világnézetek* között folyó harc része. Politikai elkötelezettségeink és esetleges vallási meggyőződéseink nyilvánvalóan nem függetlenek e harc mindenkori állásától. Egy módszertanilag átgondolt munkafilozófiának azonban semmi dolga a világnézetek között folyó harccal. Nemcsak Husserl, hanem – főleg korai alkotói periódusában – Heidegger is kiáll filozófia és világnézet egyértelmű elválasztása mellett. A fenomenológia módszertani transzcendentalizmusa éppen abban különbözik a hagyományból jól ismert idealizmustól, hogy nem értelmezhető világnézeti állásfoglalásként. Ezért, ha a fenomenológiáról ejtünk szót, talán bölcsőbb volna felhagynunk a „(transzcendentális) idealizmus” terminus használatával. Ha lemondunk erről a megjelölésről, az maradéktalanul összhangban van azzal a meggyőződéssel, hogy egy pluralista módon és demokratikusan berendezett világban a filozófia a világnézeti kérdésekben való állásfoglalást egyrészt az individuumra, másrészt pedig az állampolgárra hagyja. A filozófiának nem az a feladata, hogy általános érvényű elvekből próbálja levezetni a cselekvés alapjául szolgáló döntéseket, hanem hogy a pusztán ész határain belül megkísérelje elgondolni a lét és a valóság természetét, rávilágítva egyszersmind azokra a lehetőségekre is, amelyek mellett a cselekvés alapjául szolgáló döntéseinkkel elkötelezhetjük magunkat.

IRODALOM:

- Bernet, Rudolf 2004. *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*. Paris, PUF.
- Heidegger, Martin 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20.) Frankfurt a. M., V. Klostermann.
- Husserl, Edmund 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*. 1929–1935. (Husserliana XV.) Szerk. I. Kern. Den Haag, M. Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1971. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III*. (Husserliana V.) Szerk. Marly Biemel. Den Haag, M. Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*. (Husserliana III/1.) Szerk. K. Schuhmann. Den Haag, M. Nijhoff.
- Husserl, Edmund 2002. *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband I. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen* (Husserliana XX/1) Szerk. U. Melle. Dordrecht/Boston/London, Kluwer.
- Husserl, Edmund 2003: *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)* (Husserliana XXXVI.) Szerk. Robin D. Rollinger – R. Sowa. Dordrecht/Boston/London, Kluwer.

Filozófiai naturalizmus és természeti fajták

I. BEVEZETÉS

Természetesnek tűnhet, hogy azok a filozófusok, akik elkötelezettek a filozófiai naturalizmus valamilyen formája mellett, nem kételkedhetnek a természeti fajták létezésében sem. Ez azonban érdekes módon nincs így. De még azok sem feltétlenül értenek egyet abban, mi is egy természeti fajta, akik egyébként nem kételkednek a létezésükben. Márpedig az a kérdés, hogy léteznek-e természeti fajták, nemcsak önmagában érdekes, hanem azért is, mert a válasznak fontos következményei lehetnek sok más a naturalisták – sőt a filozófust általában – érdeklő probléma tekintetében, mint amilyen a fizikalizmus, az okság, az indukció, vagy akár a jelentés filozófiai problémája.

Úgy tűnik számomra, hogy a kortárs naturalisták bizonytalankodása a természeti fajták létét, illetve mibenlétét illetően a modern filozófiai naturalizmus két forrásának konfliktusából ered. A naturalizmus egyik forrása az a filozófia és a tudomány viszonyára vonatkozó meggyőződés, amely szerint azt, hogy mi létezik, a tudomány hivatott eldönteni. A filozófia feladata részben a tudomány által és a mindennapi életben tételezett létezők közti viszony megértése, részben pedig az, hogy reflektáljon a tudományban sokszor reflektálatlanul alkalmazott gyakorlatra. Hiszen a tudósok sokszor beszélnek okokról, természeti törvényekről, magyarázatokról és valószínűségekről anélkül, hogy részletesebben vizsgálnák e terminusok pontos jelentését.

Kétségtelen azonban, hogy a modern tudományok szinte mindegyike, a legelvontabb fizika éppúgy, ahogyan a „speciális tudományok”, mondjuk a kémia, biológia vagy geológia, osztályozza az általa vizsgált jelenségeket. Ráadásul e tudományok feltételezik, hogy az általuk használt klasszifikáció – például a részecskék neutrínókra és elektronokra osztása, a víz és a higany közti különbség, vagy a tigrisek és a szamarak megkülönböztetése – nem pusztán konvenció eredménye. Radikálisan különbözik tehát attól, ahogyan az emberi lényeket osztályozzuk állampolgárságuk, vagy ahogyan a kémia elemeket és az állatfajtákat kereskedelmi értékük szerint. A természeti fajta pedig éppen ezt jelenti: a természeti fajta az individuumok vagy (anyag)tipusok nem önkényes, természeti tényeken alapuló klasszifikációja.

A naturalizmus másik értelmezése szerint viszont a naturalizmus a radikális empirizmus egyik formája. A tudományoknak azért van kiemelkedő jelentőségük a naturalista számára, mert az empirikusan tesztelhető (és sok esetben valóban tesztelt) ismeretek mintája a természettudomány. Az empirizmus keretében azonban – mint ez a 17. századi kezdetektől fogva világossá vált – a természeti fajták fogalma nehezen értelmezhető. Ennek oka az, hogy az empirista hagyomány – itt most nem tárgyalható, de kétségkívül érdekes okoknál fogva¹ – szkeptikus a *természeti modalitásokkal* kapcsolatban. Márpedig a természeti fajtákba sorolás, úgy tűnik, feltételezi a modalitást. Valami ugyanis azon tulajdonságai alapján sorolható egy természeti fajtába, amelyekkel a fajtába tartozás esetén *rendelkeznie kell*. Ezeket a tulajdonságokat az arisztotelészi eredetű fogalom- és skolasztikus eredetű szóhasználatot követve *esszenciális* vagy – a nyelvújítás korára emlékeztető szóval – *lényegi* tulajdonságoknak szokás nevezni. Röviden: csak akkor lehetségesek természeti fajták, ha vannak fajta-esszenciák, de természeti esszenciákról csak akkor van értelme beszélni, ha létezik természeti modalitás is. Miután azonban utóbbi léte megkérdőjelezhető, az sem igazolható, hogy létezik nem önkényes, nem pusztán konvención alapuló klasszifikáció, tehát léteznek természeti fajták.

A naturalista zavarát a természeti fajtákkal kapcsolatban kiválóan példázza Quine (a filozófiai naturalizmus vitathatatlan korifeusa) jól érzékelhető bizonytalankodása a témában. Quine kíméletlen (az empirista hagyományon belül talán a legkíméletlenebb) kritikusa a *de re*, tehát nem pusztán a jelentésen alapuló „metafizikai” vagy természeti modalitás eszméjének. (Vö. Quine 1953/2002.) Kis túlzással véleménye úgy foglalható össze, hogy komolyan gondolkodó filozófus nem hihet az efféle metafizikai képtelenségekben, amelyek elkerülhetetlenül logikai ellentmondásokhoz vezetnek. Amikor azonban a természeti fajták kérdésére kerül a sor, érzékelhetően elbizonytalanodik.

Nemcsak arról van szó, hogy minden tudomány klasszifikál. Az osztályozás önmagában ugyanis még tekinthető akár konvencionálisnak is. A probléma gyökere abban áll – ahogyan azt egyébként már Locke is felismerte² –, hogy a tudomány nem csak közvetlenül észlelhető, ún. fenomenális tulajdonságok alapján klasszifikál. Egy empirista számára azonban magyarázatra szorul, hogy logikailag miként függnek össze a tapasztalatban közvetlenül megnyilvánuló fenomenális tulajdonságok a tudományok számára alapvetően fontos, de nem fenomenális „teoretikus” vagy általában diszpozicionális fogalmakkal. A természeti fajtába

¹ Ezek egy részét részletesen taglalom *Modern metafizika* című könyvemben. Vö. Huoranszki 2001. 124–130.

² „Elvégre az rendelkezik a legtökéletesebb ideával a szubsztanciák sajátos fajtáinak bármelyikéről, aki a legtöbb egyszerű ideát gyűjtötte össze és szerkesztette egybe azok közül, melyek az illető szubsztanciában léteznek, amelyek közé be kell sorolnunk a szubsztancia aktív és passzív képességeit is; mert bár ezek nem egyszerű ideák, de e tekintetben, az egyszerűség kedvéért mégis alkalmas lesz őket azok közé számítani” (Locke 1690/2003. 326).

tartozás természetes magyarázatnak tűnik: a víz fenomenális tulajdonságai és az, hogy oldja a cukrot, azért tartoznak össze, mert mindkettő az azonos természeti fajtába tartozás tényéből következik.

A természeti fajtákra történő hivatkozás így például választ adhat az empirista naturalizmussal szembeni legnagyobb kihívására: az indukció (legalábbis egyik) problémájára. Arra a hume-i problémára tehát, hogy miként következtethetünk a fenomenális tulajdonságokból oksági vagy egyéb diszpozíciókra. Hume válasza, mint jól ismert, szkeptikus válasz: sehogyan sem. De Hume érvei épp azért tűnnek olyan meggyőzőnek, mert a természeti fajták tagadásán alapulnak. Másfelől viszont Hume érveiből a tudománnyal szembeni szkepticizmus is következik, ami pedig éppen nem a modern naturalista jellegzetes attitűdje. Ha tehát sikerül egy empirista számára elfogadható értelmezést adni a természeti fajtákról, talán lehetséges az indukció egyik problémájára is megfelelő naturalista választ találni.

II. TERMÉSZETI FAJTÁK ÉS ESSZENCIÁK

De mik is a természeti fajták? Úgy tűnik számomra, hogy ez a naturalista metafizika egyik alapkérdése. Az első probléma, amit tisztáznunk kell, hogy a természeti fajták tulajdonságok-e. Első látásra úgy tűnhet, hogy nyilvánvalóan azok: akárcsak más tulajdonságoknak, a természeti fajtáknak is lehetnek instanciái vagy példányai, tehát nem lehetnek partikulárek. Bizonyos tekintetben azonban a természeti fajták hasonlóan viselkednek a partikulárekhoz: például intrinzikus tulajdonságokat állíthatunk róluk. Azt mondhatná erre valaki, hogy más tulajdonságokról is állíthatunk ilyesmit. Például mondhatjuk, hogy a piros az egy szín; vagy hogy a bátorság erény. Csakhogy amikor ilyen módon állítunk valamit egy tulajdonságról, akkor nem teszünk mást, mint hogy egy logikailag magasabb rendű, determináló tulajdonság alá soroljuk. Amikor azonban azt állítjuk, hogy a jegesmedve fehér vagy az arany sárga akkor nem ezt tesszük: a természeti fajtát kifejező terminusról pont abban az értelemben állítunk valamit, ahogyan azt egy individuumról tesszük. Következésképp csábító az a gondolat, hogy a természeti fajták vagy hibrid metafizikai entitások – kicsit partikulárek, kicsit tulajdonságok –, vagy legalábbis olyan entitások, amelyekre individuumokhoz hasonló módon utalunk. Ez utóbbi ötletet némely nagy hatású szemantikai elmélet is alátámasztani látszik. Kripke például, mint jól ismert, a természeti fajták szemantikáját az individuumnevekéhez hasonlítja. (Vö. Kripke 1972/2007.)

Kripke metafizikai érveivel a következőkben lesz még dolgunk, most csak annyit szeretnék tisztázni, hogy bármilyen csábosnak tűnjék is a természeti fajtákat önálló kategóriának tekinteni, szerintem azok is csak olyan tulajdonságok, amelyeket individuumok instanciálnak. Hogy miként lehetséges mégis más, logikailag nem magasabb rendű és nem determináló jellegű tulajdonságokat ál-

lítani róluk, az talán az általam a természeti fajtákról javasolt elmélet alapján érthetővé válik.

Egy másik olyan kérdés, amelyet most méltánytalanul kurtán kell kezelnem – és amely egyébként nem független az előzőkben említett kérdéstől –, az esszenciális tulajdonságokra vonatkozik. Ha a természeti fajtákról azt kérdeztük, *mit* állíthatunk róluk, úgy az esszenciális tulajdonságokkal kapcsolatban az a kérdés merül fel, hogy *miről* állíthatjuk őket. Tulajdonságok révén nyilván állíthatjuk őket partikulárékról. Ám a fentiek alapján világos, hogy állíthatjuk őket természeti fajtákról is. Mi a viszony az esszenciális tulajdonságok e két alkalmazása között?

E kérdést – mint a legtöbb hasonló jellegű kérdést – lehet szemantikai és metafizikai szempontból is vizsgálni. Úgy gondolom azonban, a szemantikai válaszból önmagában nem adódik metafizikai következmény. A metafizikai kérdés ugyanis az, hogy minek vannak esszenciális tulajdonságai: individuumoknak, fajtáknak vagy mindkettőnek. Mint említettem, e helyen válaszom csak kurta és érveket nélkülöző lehet. A következőkben feltételezem, hogy nincsenek individuális esszenciák, következésképp egy individuum azonosságának se nem szükséges, se nem elégséges feltétele, hogy egy meghatározott fajba tartozzék.³ Következésképp, ha vannak esszenciális tulajdonságok, azok csak annyiban esszenciálisak, amennyiben valamely individuum az adott fajba tartozik. Ennek fontos következményei lesznek az általam javasolt elméletre nézve. Mint látni fogjuk, amikor egy tulajdonságot esszenciálisnak mondunk, az mindig egy fajta-specifikus jellegzetességet fejez ki. A macskáknak nem esszenciális tulajdonságuk, hogy fehérek, a jegesmedvéknek viszont az. A tulajdonságok tehát nem önmagukban, hanem egy természeti fajta viszonylatában lényegiek. Sokak szerint ez elfogadhatatlan, én azonban amellet szeretnék érvelni, hogy nincs ebben semmi kivetnivaló.

III. TERMÉSZETI FAJTÁK ÉS DISZPOZÍCIÓK

Térjünk vissza egy pillanatra Quine elképzeléseihez. Mint láttuk, Quine és sokan őt követve a természeti fajtákban látták az indukció egyik – az oksági diszpozíciókhoz kapcsolódó – problémájának megoldását.⁴ Eszerint a diszpozíciók és a megfigyelhető tulajdonságok nem esetleges módon járnak együtt, amennyiben a tulajdonságok mindkét csoportja azonos természeti fajtához tartozik.

³ Ennek fő oka, hogy nem tartom logikailag lehetetlennek, hogy egy partikuláré azonossága akkor is megmaradjon, ha megváltozik az a természeti fajta, amelybe tartozik. Erről részletesebben lásd Mellor 1977.

⁴ Az indukció problémájának modern kifejtése, amelyre a legtöbb kortárs szerző közvetlenül hivatkozik, Goodman 1995-ben található.

De mit értünk itt természeti fajtán? Mint láttuk, Quine ezt annak a kérdésnek a keretében vizsgálja, hogy miként vagy mi alapján tulajdoníthatunk egy „teoretikus tulajdonságot” vagy diszpozíciót egy tárgynak. A quine-i – és azóta is igen népszerű – javaslat lényege, hogy a diszpozíciókat megfigyelhetetlen, ámde nem diszpozicionális, ún. strukturális tulajdonságokkal kapcsoljuk össze. Pl. amikor azt mondjuk a vékony jégről, hogy törékeny, akkor – anélkül persze, hogy tudnánk – a jég a kristályszerkezetére utalunk. Ha pedig azt, hogy a cukor oldódik a vízben, akkor a cukor molekuláris szerkezetére.⁵

E kapcsolat pontosabb metafizikai természete nagy és nehezen megválaszolható probléma. Quine eliminativista magukkal a diszpozíciókkal kapcsolatban: a diszpozíciók voltaképp nem tulajdonságok, csak olyan terminusok, amelyek többé-kevésbé következetes használatát az teszi lehetővé, hogy feltesszük, a fenomenálisan hasonlatos tárgyak mikrostruktúrája azonos típusba tartozik. (Quine 1969/1999. 393–395.) Mások – így például Armstrong – diszpozicionális realisták: a diszpozíciókat tulajdonságoknak tekintik, amelyek azonosak strukturális vagy „kategoriális alapjukkal”. (Armstrong 1968. 85–88.) Megint mások szerint a diszpozíciók ugyan tulajdonságok, ám a strukturális és diszpozicionális tulajdonságok közti viszony nem lehet azonosság. Például törékeny lehet a vékony jég és a kínai váza is annak ellenére, hogy más típusú molekulák alkotják őket. De ha a viszony nem azonosság, akkor mi? Egyes filozófusok egyetértenek Armstronggal abban, hogy akármilyen is, nem lehet metafizikailag kontingens, és ezért a ráépülés vagy szupervenienencia fogalma segítségével igyekeznek megérteni. (Vö. Prior–Pargetter–Jackson 1982.) Megint mások Locke-ot követik, és elfogadják, hogy a viszony kontingens. (Vö. Copi 1954.)

E kérdés megoldása elengedhetetlen a kortárs naturalizmus egyik leggyakrabban vitatott témájának, a fizikalizmus problémájának megértéséhez. A fizikalizmus kérdésével itt nem lesz módomban foglalkozni, de a mikrofizikai és diszpozicionális tulajdonságok viszonyára a későbbiekben még röviden visszatérek. Először azonban azt szeretném megvizsgálni – és ez jelen írás fő kérdése –, hogy mit tekinthetünk és milyen alapon egy természeti fajta esszenciális tulajdonságának. Quine, amennyire tudom, erről nem nyilatkozik egyértelműen, nyilvánvalóan azért, mert bár elkerülhetetlennek tartja a naturalista számára a természeti fajták alkalmazását, a *de re* modalításokat involváló esszenciális tulajdonságokat igyekszik elkerülni. Természetesnek tűnik azonban, hogy Quine javaslatát úgy értsük, mint a locke-i értelmében vett „reális esszenciák” rehabilitációját: a tárgyak vagy anyagfajták osztályozásának metafizikai alapját nem „manifeszt”, fenomenális tulajdonságaiknak és/vagy diszpozicionális tulajdon-

⁵ Quine szerint tehát az „*x* tárgy törékeny” állítás logikai szerkezete a következő: $\exists y (Mxy \ \& \ y \text{ összetörök})$, ahol „*M*” valami olyasmit fejez ki, hogy „hasonló molekuláris szerkezetű”. (Quine 1960. 224.)

ságainak valamely együttese alkotja (ezek Locke „nominális lényegei”), hanem mikrofizikai szerkezetük.

Fontos azonban látni, hogy a mikrofizikai vagy molekuláris szintű tulajdonságok csak akkor tölthetik be azt a szerepet, amelyet Quine eredetileg szánt nekik, ha ezek egyben *magyarázzák* is a megfigyelhető és diszpozicionális tulajdonságokat. Hiszen azért vezettük be a mikrofizikai tulajdonságok segítségével azonosított „reális esszenciákat”, hogy megértsük, miként lehetséges megfigyelhető tulajdonságok alapján „teoretikus tulajdonságokat” vagy diszpozíciókat tulajdonítani. Mint látni fogjuk azonban, a természeti fajták ezen értelmezésének egy súlyos nehézséggel kell szembenéznie. Amit Quine igyekezett figyelmen kívül hagyni, az az, hogy a természeti fajták azonosításának modális következményei vannak.

Nem arról van szó, hogy a mikrostruktúra valamilyen értelemben ne magyarázhatná a fenomenális tulajdonságokat még akkor is, ha tagadjuk a *de re* modalitásokat, bár természetesen e magyarázat lehetősége sem problémamentes. Az igazi probléma véleményem szerint abból fakad, hogy csak akkor van értelme természeti fajtákról beszélni, ha azt is feltesszük, hogy valami akkor tartozik egy adott fajtába, ha rendelkezik bizonyos tulajdonságokkal. Úgy tűnik tehát, hogy az egyedek, illetve az anyagok természeti fajtákba sorolásának vannak *szükséges* feltételei. Ha ezek a szükséges feltételek „természetiek”, tehát nem pusztán konvenció alapján illetik meg a fajtába tartozó egyedeket, akkor a fajtába sorolás *de re* modalitást feltételez. És éppen ez az, amit hagyományosan úgy szokás kifejezni, hogy bizonyos tulajdonságok esszenciálisak vagy lényegiek.

IV. ESSZENCIÁLIS TULAJDONSÁGOK ÉS DEFINÍCIÓK

De melyek ezek az esszenciális tulajdonságok? Természetesen a filozófustól nem várhatjuk el, hogy felsorolja ezeket már csak azért sem, mert mint korábban említettem, az esszenciális tulajdonságok fajta-specifikusak, tehát rendkívül sokfélék lehetnek. Vannak azonban olyan e tulajdonságokra vonatkozó ismertelméleti és metafizikai jellegű kérdések is, amelyek filozófiai vizsgálódás tárgyát is képezhetik.

Tegyük föl, hogy valamely természetes fajta esszenciális tulajdonságai azok, amelyeket egy szótári definícióban találhatunk. Egy gyakran használt példát alapul véve, a tigris nagy testű ragadozó, négy lábú macskaféle, bundája sárgásbarna, stb. Vajon helyes-e úgy gondolni ezekre a tulajdonságokra, mint amelyek szükségesek ahhoz, hogy valami tigris legyen, méghozzá abban az értelemben, hogy a fentiek a tigrislét esszenciális jellemzői? Amellett szeretnék érvelni, hogy a helyes válasz: igen. Méghozzá – és mint látni fogjuk, ez alapvető metafizikai jelentőséggel bíró állítás – egy kvalifikáció nélküli igen: ezek és csakis ezek a tu-

lajdonságok a lényegiek.⁶ Azok tehát, amelyeket a fajtába tartozás *analitikus módon implikál*. Kevés filozófus fogadná ezt el manapság. De mint Kanttól tudjuk, a filozófiai igazság ügyében nem mindig tanácsos az általános véleményt követni.

A legnyilvánvalóbb ellenvetés azzal szemben, hogy a szótári definíció jellemző tulajdonságokat esszenciálisnak tekintjük, az empirizmus egyik dogmájából származik. Eszerint egy szótári definíció csak azt határozza meg, miként használunk egy kifejezést, mondjuk a „tigris” szót. Semmit sem mond azonban arról, valójában mi is egy tigris, mert nem a tigrisről, hanem a szavak jelentéséről szól. Ennek alapján talán mondhatjuk, hogy a szótári definíciók a Locke által „nominális lényegeknél” nevezett tulajdonságokat azonosítják. De ha egy esszencia „csak nominális”, akkor nem lehet *de re* szükségszerű. Következésképp nem lehet alapja egy természeti – tehát például nyelvi konvenciótól független – kapcsolatnak a fajta és bizonyos tulajdonságok között.

Véleményem szerint ez az érv egy súlyos félreértésen alapszik: nevezetesen azon, hogy egy szótári definíció helyes vagy helytelen voltának nincsenek *a posteriori* feltételei. Ezt azonban semmi sem támasztja alá. Ki használna ma egy olyan szótárt, amelyben az szerepel, hogy a víz nem vegyület, hanem a négy elem egyike, vagy amelyik úgy jellemezné a delfint, hogy az egy hal? A szótári definíciók tudásunk gyarapodása fényében változnak. Ráadásul egy fajmeghatározásra vagy a kémiai elemek és vegyületek meghatározására szolgáló szótár sokkal specifikusabb leírást fog adni egy természeti fajtáról, mint mondjuk a Magyar Értelmező Szótár. És nyilvánvaló, hogy az e meghatározásokban szereplő tulajdonságok jó része tudományos felfedezés eredményeként került a szótárba.

Röviden: a természeti fajták szótári definíciói, meghatározásai (mint az életben annyi más) lehetnek jók és rosszak. Hogy jók-e, az bonyolult kérdés, amelynek számos a posteriori, empirikusan felfedezhető aspektusa van. Félreértés azt gondolni, hogy azért, mert egy szótár alapvető funkciója a szavak jelentésének azonosítása, a szótári definíció *csak* a jelentésekről szól. Az értelmező szótárból, ha jó, pont úgy tanulhatunk a természeti fajtákról, ahogyan egy biológia fajmeghatározóból, ami végső soron csak egy sokkal jobb (mert sokkal több információt tartalmazó) szótár. Következésképp semmi okunk arra, hogy a szótári definíciót pusztán „nominálisnak” tartsuk.

De miként lehetséges azt állítani, hogy a fajta-esszenciák olyan tulajdonságok, amelyeket a fajtába tartozás analitikus módon implikál, és amelyeket egy történetileg változó szótári jelentés ad vagy adhat meg? Talán meglepően hangzik, de én ebben nem látok semmi kivétlivalót. Analitikus következmény az, ami egy fogalom jelentéséből adódik. Egy fogalom jelentése azonban megváltozhat

⁶ Kvalifikáció nélkül, amennyiben ezek a tulajdonságok nem pusztán „nominális” esszenciák. Mint látni fogjuk, az általam javasolt elméletből az következik, hogy nem tehető értelmes különbség „nominális” és „reális” esszenciák közt.

anélkül is, hogy ez szükségképp a referencia változását vonná maga után. Állításum az, hogy amikor felfedeztük, hogy a víz nem elem, akkor ezzel a víz jelentése is módosult. Ebből az állításból két talán ijesztőnek hangzó következmény azonban *nem* adódik. Mindenekelőtt, nem adódik, hogy *bárm*i, amit felfedezünk a vízről, módosítaná a jelentését. Ha felfedezzük, hogy a Marson is van víz, abból semmi sem következik a víz jelentésére nézve. Másodszor nem adódik, hogy a jelentés változásával a terminus referenciája is megváltozna. Abból, hogy két kifejezés jelentése különbözik, nem következik, hogy referenciájuk is eltér. Aki a vizet a négy elem egyikének tartja, és úgy véli, hogy nem részecskékből áll, az nem pontosan ugyanazt érti a „víz” kifejezésen, mint aki szerint a vizet H₂O molekulák alkotják. De ebből még nem következik, hogy ne referálhatna ugyanarra a természeti fajtára, mint mi.

Állításom valódi következménye inkább az, hogy helytelen az analitikus implikáció fogalmát kizárólag a „csak akkor aggregény, ha nőtlen” típusú kijelentések mintájára értelmezni. Nyilvánvaló, hogy a pusztán társadalmi konvención alapuló fogalmak jelentését nem befolyásolja semmilyen empirikus felfedezés. Még ha minden aggregény kopasz lenne is, abból sem következne, hogy a „csak akkor aggregény, ha kopasz” kijelentés analitikus igazság. De semmi sem zárja ki, hogy egy természeti fajta jelentését befolyásolják bizonyos, a fajtára vonatkozó felfedezések.

V. ESSZENCIÁLIS TULAJDONSÁGOK ÉS DISZPOZÍCIÓK

Úgy tűnik azonban, van egy sokkal fogósabb, logikai természetű érv is az ellen, hogy a szótári definíciókban szereplő (vagy ilyen jellegű) tulajdonságokat fajta-specifikus esszenciáknak tekintsük. Ez pedig a következő. A lényegi tulajdonságok szükségszerű módon illetik meg az azonos fajtába tartozó egyedeket. Ebből pedig az látszik következni, hogy ha valami híján van egy fajta-specifikus esszenciális tulajdonságnak, az nem is tartozhat az adott fajtába. Például, ha a négylábúság valóban esszenciális tulajdonsága a tigrisnek, akkor a „háromlábú tigris” *contradictio in adjecto* kellene, hogy legyen. Ezért ha egy tigris elveszítené az egyik lábát, rögvest egy másik fajhoz kellene, hogy tartozzék. Ezt azonban senki nem gondolja így. Következésképp a négylábúság nem lényegi tulajdonság. (Kripke 1972/2007. 93.) A szótári definíció *sztereotípiákat*, nem pedig lényegi tulajdonságokat ad meg. Ennek pedig legfőljebb szemantikai vagy episztemológiai jelentősége van, metafizikai aligha.

Őszintén meg kell vallanom, meglepő számomra, hogy ezt az érvet milyen sokan – és milyen jelentős filozófusok – tartják fontosnak, sőt akár döntőnek is az esszenciális tulajdonságok kapcsán. Pedig ha belegondolunk, mi következik belőle, legalábbis súlyos kétségek merülnek fel elfogadhatóságával kapcsolatban. Valóban úgy gondoljuk: az, hogy a tigrisnek hány lába van, éppoly esetleges,

mint az, hogy pontosan milyen árnyalatú a csík a háta közepén? Általában: egy biológiai faj vétagjainak száma csak a véletlen műve? Úgy esett, hogy a legtöbb tigris lábának száma négy, de lehetne persze három vagy akár hét is? Ez teljesen abszurd elképzelésnek tűnik számomra. Következésképp a példa, ha bizonyít is valamit, az nem az, hogy a szótári definíciókban szereplő tulajdonságok nem lehetnek esszenciálisak, hanem valami egészen más. Először azt próbálom tisztázni, miért *nem* bizonyítja a példa, hogy a szótári definíció jellegű tulajdonságok nem lehetnek esszenciálisak. Azután igyekszem megmutatni, valójában mit bizonyít.

Gondoljunk a tigris egy másik szótári definíció jellegű tulajdonságra, nevezetesen arra, hogy ragadozó. Ez a tulajdonság egy viselkedési diszpozíció: arra utal, hogyan táplálkozik a tigris, illetve hogy milyen módon szerzi meg a táplálékát. Abból, hogy a tigris ragadozó, nem következik, hogy folyamatosan ragadozik. Valójában a tigrisek többsége nagyon kevés időt tölt vadászattal és táplálkozással. És az is lehetséges, hogy van olyan egyed, amelyik sohasem vadászik, például mert fiatalon kiműlik. Ettől azonban még ragadozó: azokban a pillanatokban is, amikor nem vadászik, és még akkor is, ha sohasem vadászott. Ragadozónak lenni diszpozíciós tulajdonság, amely csak bizonyos körülmények között manifesztálódik (éhség, áldozat jelenléte stb.). Egy ilyen tulajdonság azonban nem szűnik meg létezni pusztán azért, mert a körülmények esetleges módon nem teszik lehetővé azt, hogy manifesztálódjék.

Nem minden diszpozíció viselkedési diszpozíció azonban. Számos olyan diszpozíció létezik, amelyek manifesztációi *állapotok*, nem pedig események. Az emberi test hőmérséklete például konstans, szemben a hullőkével. Ez azt jelenti, hogy mindnyájan lényegileg diszponálva vagyunk arra, hogy egy bizonyos testhőmérsékleten éljük le az életünket. Mármint, amikor azt állítjuk, hogy a tigris lényegi tulajdonsága az, hogy négylábú, akkor éppen úgy nem azt állítjuk, hogy minden tigrisnek négy lába van, mint ahogyan akkor, amikor azt állítjuk, hogy ragadozó, nem azt akarjuk mondani, hogy állandóan vadászik; vagy amikor azt állítjuk, hogy testhőmérsékletünk konstans, nem azt akarjuk mondani, hogy senki se lehet lázas.

A négylábúság azért esszenciális tulajdonsága a tigrisnek, mert minden tigris *születésénél fogva diszponált* a négylábúságra. És ez természetesen igaz lehet akkor is, ha netán elveszíti az egyik lábát. A diszpozíciókat manifesztációik segítségével azonosítjuk: a ragadozó jelleget a vadászattal, a négylábúságot a négy láb birtoklásával.⁷ Metafizikai értelemben esszenciális tulajdonságoknak pedig vagy e diszpozíciókat, vagy manifesztációikat szokás tekinteni: ez az, amire a szótári definíció utal. Ha például egy hullő egész életén át egy olyan helyiségben tartózkodna, amelynek hőmérséklete konstans, az aligha bizonyítaná, hogy a hullő lényegi tulajdonsága a konstans testhőmérséklet; és pontosan azért nem bizo-

⁷ Erről bővebben lásd Huoranszki 2008.

nyítaná, mert az állandó testhőmérséklet ebben az esetben nem a hulló diszpozíciójának megnyilvánulása. A hulló diszpozíciójának megnyilvánulása az, hogy testhőmérséklete alkalmazkodik a környezet hőmérsékletéhez.

Ebből természetesen nem következik, hogy minden tulajdonság, amit egy szótárban találunk, valóban esszenciális. Hiszen kiderülhet, hogy tévesen azonosítottunk egy esszenciálisnak vélt tulajdonságot. Más kérdés, hogy sok *tényleges* példát találhatunk-e egy ilyen tévedésre, ha az esszenciális tulajdonságokat viselkedési diszpozícióknak vagy a diszpozíciók megfigyelhető megnyilvánulásainak tekintjük. Talán a fekete hattyúk esete lehetett ilyen: kiderült, hogy a korábban lényeginek tekintett tulajdonság nem szükségképpen illeti meg a hattyúkat. Azon tulajdonságok túlnyomó többsége azonban, amelyek alapján a vizet víznek, a tigriseket tigrisnek stb. tekintjük, nem sokat változtak az idők során. Éppen ez teszi lehetővé, hogy a jelentés bizonyos módosulása ne vonja maga után a referencia megváltozását. Ami sokat változott és változik, az a felosztás finomsága: újabb diszpozíciók azonosításával újabb természeti fajtákat azonosíthatunk és a már azonosított fajtáknak újabb lényegi tulajdonságait fedezhetjük fel.

Az a tény, hogy az esszenciális tulajdonságok vagy diszpozíciók, vagy azok megnyilvánulásai, magyarázatot adhat a szótári definíciókkal kapcsolatos egy másik gyakran hangoztatott ellenvetésre is. Kripke szerint lehetséges, hogy valami rendelkezze „az arany tulajdonított összes azonosító jellel (minden tulajdonsággal, amely alapján az aranyat eredetileg azonosítottuk), ám ez a másik anyag nem ugyanahhoz a fajtához tartozik, mint az arany, nem ugyanaz az anyag”. (Kripke 1972/2007. 92.) Véleményem szerint ez tökéletesen lehetetlen. Igaz, a piritet, a „bolondok aranyát” sokan aranynak *nézték*. Miért? Mert figyelmen kívül hagyták azt a tényt, hogy egy természeti fajta azonosításához nem elégséges a fenomenális tulajdonságok azonosítása. Az anyagok esetében – éppúgy, ahogyan a fajok esetében, ahol talán ez sokkal nyilvánvalóbb – a viselkedési diszpozíciók is lényegi tulajdonságok. Ha a piritet sósavba tesszük, és oldódni kezd, rögtön felismerjük, hogy nem arannyal van dolgunk, mert az aranynak lényegi tulajdonsága, hogy csak a királyvízben oldódik.

Végezetül két megjegyzés. Először is Kripke szerint az is elképzelhető, hogy legyen valami, ami az arany vagy a tigris minden szótári definíció jellegű tulajdonságával (legyen az fenomenális tulajdonság vagy viselkedési diszpozíció) rendelkezik, és mégsem arany vagy tigris. Úgy gondolom, ha a fenti érvek a szótári definícióban említett tulajdonságok esszenciális jellege ellen esnek, sokkal kevésbé hajlunk arra, hogy ezt a metafizikai lehetőséget elfogadjuk. Később azonban, miután tisztáztam, mit gondolok a fenti példák valódi metafizikai jelentőségéről, még részletesebben is visszatérek erre a kérdésre.

Másodszor szeretnék egy rövid diagnózist megkockáztatni azzal kapcsolatban, miért tűntek ezek az érvek meggyőzőnek oly sok filozófus számára. A probléma gyökere, mint sok más esetben is, a hume-i filozófiában keresendő. Hume egyik

legfontosabb érve az oksági szükségszerűség ellen – ami számára a természeti szükségszerűség egyetlen lehetséges formája – ugyanis éppen az, hogy a természeti fajták csupán kontingens módon kapcsolódnak az oksági-viselkedési diszpozíciókhoz. A kenyér ma táplál, holnap talán nem. (Hume 1748/1973. 51.) Lehetséges-ez? Igen, ha a kenyérnek (pontosabban alkotóelemének, a gabonának, mert ez a természeti fajta) nem lényegi tulajdonsága az, hogy minket táplál. Márpedig Hume szerint nem lehet az, mert a tápértékről nincs „benyomásunk”, természeti fajtákat pedig csak benyomások alapján azonosíthatunk. Tehát: a bolondok aranya talán tényleg arany – csak furcsa diszpozíciókkal rendelkezik –, az oksági diszpozíciókra történő következtetés pedig lehetetlen. Ha azonban – Locke-ot követve – nem látjuk indokoltnak az esszenciális tulajdonságok efféle korlátozását, nyilvánvaló, hogy a mérgező búza nem búza, a bolondok aranya nem arany. Végül is pontosan tudjuk, hogy csak a bolond tartja aranynak, mert csak egy bolond lehet meggyőződve arról, hogy a dolgok szükségképpen azok, amiknek felszíni, fenomenális tulajdonságaik alapján tűnnek.

VI. ESSZENCIÁLIS TULAJDONSÁGOK ÉS *DE RE* SZÜKSÉGSZERŰSÉG

Mindeddig keveset szóltam arról, mit értünk *de re* modalitásokon, márpedig ha a fajták valóban természetiek, akkor a fajta-esszenciák *de re* értelemben szükséges feltételei a valamely fajtába tartozásnak. A Kripke által korábban tárgyalt ellenvetés megfogalmazható más formában, a modalitások sztenderd nyelvén is. Eszerint egy tulajdonság csak akkor lehet esszenciális, ha minden lehetséges világban, amelyben az adott fajta létezik, valami csak akkor tartozhat az adott fajtához, ha a megfelelő tulajdonsággal is rendelkezik. Ha tehát a négylábúság a tigrisek esszenciális tulajdonsága, akkor valami csak akkor lehet tigris, ha minden lehetséges világban négylábú. Másképp fogalmazva, ha lehetséges, hogy valami, ami négylábú, háromlábú legyen, és mégse veszítse el tigris voltát, akkor a négylábúság nem lehet az adott fajta esszenciális tulajdonsága. A példa természetesen bármely más eddig említett tulajdonságra is kiterjeszthető. Következésképp a szótári definíciókban említett tulajdonságok nem lehetnek lényegiek.

Az egyik lehetséges válasz erre az ellenvetésre ismét csak az, hogy a lényegi tulajdonságok diszpozíciók, és a diszpozíció nem vész el még akkor sem, ha kontingens okoknál fog nem manifesztálódik. Sajnos azonban, ez önmagában nem elegendő a modális probléma megoldásához. Továbbra is válaszra vár, miként lehetséges, hogy valami szükségképpen rendelkezék a négylábúság diszpozíciójával, ámde *lehetséges*, hogy csak három lába legyen. A diszpozíciókat manifesztációik segítségével azonosítjuk: akkor miként rendelkezhet valami egy diszpozícióval anélkül, hogy – a megfelelő körülmények között – a diszpozíció mibenlétét azonosító esemény vagy állapot megvalósulna? Ezzel a kérdéssel ak-

kor is szembe kell néznünk, ha – helyesen – a lényegi tulajdonságoknak a diszpozíciókat tekintjük.

Ámde éppen ez az a kérdés, amely véleményem szerint a természeti fajtákat érintő metafizikai probléma gyökeréhez vezet. Ha a természeti fajtákba sorolás feltételezi az esszenciális tulajdonságokat, az esszenciális tulajdonságok pedig modalitásokat implikálnak, ezek a modalitások *természeti* modalitások kell, hogy legyenek. Hogyan értsük ezeket? Kripke és a kortárs filozófusok közül szinte mindenki a természeti modalitásokat (is) *a lehetőségekre kiterjesztett kvantifikáció* segítségével igyekszik megérteni.⁸ Ha szükségszerű, hogy a tigrisek négylábúak, akkor minden lehetséges világban minden, ami tigris, az négylábú. Ha tehát lehetséges, hogy valami tigris is legyen, meg háromlábú is – azaz van olyan lehetséges világ, amelyben egy tigris háromlábú –, akkor a négylábúság nem lehet a tigrisek lényegi tulajdonsága. Dióhéjban ez Kripke és az őt követő filozófusok érve amellet, hogy a szótári definícióban említett tulajdonságok nem lehetnek lényegiek.

Természetesen nem csak ezek az alternatívák adottak számunkra. Először is választhatjuk a quine-i stratégiát, és kísérletet tehetünk arra, hogy a természeti fajtákat esszenciális tulajdonságokra történő hivatkozás nélkül értelmezzük. Paradox módon Kripke pontosan ezt teszi. Hagyományosan, mint említettem, az esszenciális tulajdonságok külön-külön szükségesek, de nem elégséges feltételei annak, hogy valamely egyed vagy anyag egy fajtához tartozzék. Mint látni fogjuk, Kripke elméletéből az következik, hogy az esszenciális tulajdonság nemcsak szükséges, de *elégséges* feltétele is a valamely fajtába tartozásnak. Mégpedig azért, mert a fajtába tartozás voltaképp *ugyanaz a tulajdonság*, mint a fajta lényege. Amikor fajtába sorolunk valamit, és amikor azt állítjuk, hogy van egy esszenciális tulajdonsága, végső soron ugyanarra a tulajdonságra utalunk, csak más-más leírás mellett. Egy tulajdonság csak akkor lényegi, ha metafizikailag szükségszerű, és csak akkor szükségszerű metafizikailag, ha *azonos* a természeti fajtával.

Mindez azt eredményezi, hogy a szó hagyományos értelmében nincsenek esszenciális tulajdonságok, olyan tulajdonságok tehát, amelyek szükségesek, de önmagukban nem elégségesek ahhoz, hogy valami egy természeti fajtába tartozzék. De vajon miért is ne tagadhatnánk, hogy léteznek esszenciális tulajdonságok ebben a hagyományos értelemben? Hiszen láttuk, már Quine sem hivatkozik rájuk. A probléma csak az, hogy Quine, kénytelen-kelletlen bár, de mégis elismerte a természeti fajták létezését, mivel ezt tartotta az egyetlen lehetséges

⁸ A különböző modális szemantikák ezt különböző módon teszik. Lewis szerint a szükségszerűségekre és lehetőségekre vonatkozó kijelentéseinket át kell fogalmaznunk olyan kijelentésekre, amelyek explicit módon kvantifikálnak lehetséges világok felett. Kripke szemantikájában a kvantifikáció a szemantikai interpretáció szintjén jelenik meg. A kvantifikáció és a modern modális szemantika kapcsolatának metafizikai aspektusait részletesen tárgyalom a *Modern metafizika* című könyvem IV. fejezetében.

módnak arra, hogy megértsük a diszpozíciók és a fenomenális tulajdonságok kapcsolatát, amely szinte minden tudományos tevékenység és ismeret alapja. Ha viszont mindezeket a fajtába tartozás szempontjából tökéletesen esetlegesnek deklaráltuk, akkor sajnos semmit sem értettünk meg. Következésképp Kripke megoldása mintha a kád vízzel együtt a gyereket is kiöntötte volna. Van ugyan egy elméletünk a természeti fajtákról, amely kiválóan illeszkedik a modalitásokról alkotott nézeteinkhez, de eközben elvész a természeti fajtákra történő hivatkozás minden magyarázóereje.

Lehetséges azonban más megoldás is, amit a filozófusok többsége ma nem vizsgál, pedig, úgy gondolom, ebben rejlik a rejtély kulcsa. Állításom a következő: az eddig vizsgált problémák nem azt bizonyítják, hogy a szótári definíció értelmében vett tulajdonságok ne lennének (vagy legalábbis lehetnének, ha helyesen ismerjük fel őket) esszenciálisak, se nem azt, hogy a természeti fajtákat a tulajdonságazonosság segítségével kellene értelmeznünk, hanem azt, hogy *a modalitás sztenderd értelmezése alkalmatlan a természeti modalitás megértésére*. A természeti modalitás nem érthető meg a kvantifikáció segítségével, mivel nem arra vonatkozik, hogy hány – mind vagy csak néhány aktuális és lehetséges – egyed vagy partikuláré rendelkezik bizonyos tulajdonságokkal, hanem hogy *milyen módon* rendelkeznek ezekkel a tulajdonságokkal, *ha* rendelkeznek velük. Absztrakt entitások esetében a szükségszerűség azért érthető jól a kvantifikáció segítségével, mert az a kérdés, hogy *miként* instanciál egy absztrakt partikuláré (ha egyáltalán van ilyen) egy tulajdonságot, értelmetlen. Nincs értelme feltenni a kérdést, hogy a három milyen módon instanciálja a páratlanság tulajdonságát. De ez a kérdés nemcsak hogy nem értelmetlen a természeti (itt: nem absztrakt) egyedekkel és tulajdonságaikkal kapcsolatban, de elengedhetetlen részét alkotja a természeti világ megértésének.

A természeti modalitást tehát nem a kvantifikáció, hanem a határozói módosítás mintájára kell értelmeznünk. A következőkben ezt a javaslatot és ennek a természeti fajtákra és esszenciális tulajdonságokra vonatkozó következményeit fogom tárgyalni.

VII. ESETLEGESSÉG

Mit jelent az, hogy egy tulajdonság szükségszerűen illet meg egy bizonyos fajhoz tartozó egyedet? A legelemibb értelmezés szerint a következőt: az, hogy az adott egyed a vizsgált tulajdonsággal rendelkezik, *nem pusztán kontingens* tény. A kontingencia vagy metafizikai esetlegesség fogalma azonban két dologra is utal, amelyek nem minden kontextusban fedik át egymást. Az egyik, hogy valami *nem szükségszerűen igaz*. A másik, hogy *véletlen*. Amellett szeretnék kardszkodni, hogy a természeti szükségszerűség fogalmát úgy érthetjük meg a legjobban, ha azt a *nem véletlen* szinonimájaként értjük. A természeti szükségszerűség két

alapvető formája az okság, illetve a fajta-specifikus esszenciális tulajdonságok jelenléte. Eszerint valamely okozat abban az értelemben szükségszerű, hogy bekövetkezése nem volt véletlen. Egy tulajdonság pedig abban az értelemben esszenciális, hogy nem véletlen, hogy valami rendelkezik vele.

Fontos látni, hogy az, valami véletlen-e vagy sem, lényegileg relatív fogalom. Az okozat nem véletlen esemény, feltéve az okokat. Az, hogy valami egy esszenciális tulajdonsággal rendelkezik, nem véletlenszerű, feltéve, hogy bizonyos fajta-ba tartozik. Továbbá a „véletlenszerű” legjobb értelmezése nyilvánvalóan egy határozói módosítás: valami véletlenül történt, vagy valami véletlenül valamilyen. Ezeket a kifejezéseket hajlamosak vagyunk episztémikusan értelmezni: a „véletlenül” ebben az esetben azt jelentené, hogy számunkra előre nem látható módon, tehát váratlanul.⁹ De semmi sem kényszerít arra, hogy így értelmezzük őket.¹⁰ A véletlen, akárcsak a lehetőség vagy a valószínűség, lehet metafizikai. Pontosan azt fejezi ki, mi módon történt egy esemény, illetve milyen módon instanciál valamely egyed egy tulajdonságot. És éppen ez az, amire szükségünk van a természeti modalitások megértéséhez.

Miután a „véletlen” kifejezést elsődleges értelemben eseményekre alkalmazzuk, kiindulópontom az a kérdés lesz, mit értünk azon, hogy valami véletlenül történt vagy véletlenül nem történt meg. Természetesen a véletlenszerűséget számos módon értelmezhetjük, attól függően, hogy mely kontextusban milyen típusú eseményeket vizsgálunk. Jelen kontextusban azonban viszonylag egyszerű dolgunk van: az eseményeket úgy kell vizsgálnunk, mint diszpozíciók manifesztációit. Amikor egy törékeny poharat megütök egy kemény tárggyal, az darabokra hullik: ez az esemény a törékenység manifesztációja. A törékenység tulajdonítása és az, hogy az adott körülmények közt egy törékeny tárgy összetörik, nem véletlenszerűen tartoznak össze. És éppen ebben az értelemben szükségszerű, hogy egy törékeny tárgy összetörik, ha egy kemény felülethez csapódik.

Lehetségesek-e azonban olyan körülmények, amelyek közt a törékeny pohár annak ellenére nem törik össze, hogy megütöm egy kemény tárggyal? Természetesen lehetségesek: például akkor, ha alaposan be van csomagolva, vagy úgy, hogy a filozófusok Descartes óta kedvenc karakterét hívjuk segítségül, és feltesszük, hogy egy démon varázslatos módon megóvja. Fontos látni, hogy ezekben az esetekben nem arról van szó, hogy a diszpozíció a manifesztáció körülményei között *elkész*. A törékeny pohár nem lesz kevésbé törékeny attól, hogy becsomagolják, vagy attól, hogy egy démon – csak ő tudja, hogyan – megóvja. Inkább arról van szó, hogy lehetségesek olyan körülmények, amelyek a

⁹ „Véletlen ugyan nincs a világon, de a történések igazi okának nem ismerete mégis olyan hatással van az értelmünkre, s olyan hitet vagy érzetet ébreszt bennünk, mintha volna.” (Hume 1748/1973. 86.)

¹⁰ Az alternatív értelmezésekről lásd például Owens 1992 és Elder 2004. 96–102.

diszpozíciót *álcázzák* (Johnston 1992). A törékeny pohár tehát csak *ceteris paribus* kell, hogy összetörjön, ha egy kemény tárgy megüti. Nyilvánvaló módon, az adott körülmények között *nem véletlen*, hogy összetörik, mivel ez szükségképpen következik a pohár azon tulajdonságából, hogy törékeny. Ez azonban – mint láttuk – nem zárja ki, hogy ne törjön össze, mivel lehetséges a körülmények olyan *véletlenszerű egybeesése*, amely megakadályozza, hogy a diszpozíció megnyilvánuljon. Ettől azonban maga diszpozíció nem vész el: ha egy pohár nem lenne törékeny, értelmetlen lenne csomagolással védeni; és valószínűleg egyetlen racionális démon se pazarolná az energiáit arra, hogy egy rugalmas acélrudat igyekezzen megóvni az összetöréstől. Röviden: egy diszpozíció azért kötődik szükségképpen bizonyos eseménytípusokhoz, mert ha a diszpozícióval rendelkező tárgy meghatározott körülmények között van, és *nincsenek jelen véletlenszerű álcázó tényezők*, akkor az esemény szükségképpen bekövetkezik.

Mi következik mindebből a természeti tulajdonságokra nézve? Mindenekelőtt a fajtába tartozás szempontjából meg kell különböztetnünk a tulajdonságok két csoportját. A tulajdonságok egyik csoportját a természeti, de nem esszenciális tulajdonságok alkotják. Az például, hogy a csík a hátán pontosan milyen árnyalatú, vagy az, hogy az állat pontosan milyen súlyú, bizonyos határok közt a tigris természeti és nem véletlenszerű tulajdonsága. A természeti tulajdonságok is diszpozíciók manifesztációi, de természetesen a fajtába tartozást nem befolyásolja, ha az adott egyed *nem* rendelkezik velük. Következésképp *hiányukat* a fajtába tartozás szempontjából nem tekinthetjük véletlenszerűnek. Az esszenciális tulajdonságokat mármost éppen az különbözteti meg a pusztán természeti tulajdonságoktól, hogy amennyiben egy fajta-specifikus lényegi tulajdonság *nem* manifesztálódik, az *mindig* véletlenszerű. Tehát, csak akkor lehet egy tulajdonság esszenciális, ha manifesztációjának hiányát véletlenszerű faktorok jelenléte magyarázza.

A háromlábú tigris – kicsit unalmas – példájánál maradva: a lábát elveszítő tigrisre is igaz, hogy születésénél fogva arra diszponált, hogy négy lába legyen. Véletlenszerű faktorok magyarázzák, hogy a négylábúság állapota nem áll fenn. Úgy is fogalmazhatunk: az, hogy háromlábú, a fajta-specifikus tulajdonság szempontjából pusztán véletlen. Az állatkertbe szállított tigris sem fog vadászni: nem azért, mert a vadászösztön hiányzik belőle, vagy azért, mert ne lenne éhes és mert ne lenne jelen a potenciális áldozat (például a látogatók); azért nem vadászik, mert a „csomagolás” – jelen esetben a ketrec – megakadályozza abban, hogy vadásszék. Röviden: az, hogy sohasem vadászik, a fajta-specifikus tulajdonság szempontjából pusztán véletlen.

Összefoglalva: az esszenciális tulajdonságok olyan diszpozíciók, amelyek az adott fajtába tartozó egyedek fenomenális állapotait és tipikus viselkedési megnyilvánulásait meghatározzák. Ez nem vonja maga után azt, hogy ha valamely egyed nincs az adott állapotban, vagy a releváns körülmények között nem viselkedik az elvárt módon, akkor már ne is tartozhatna az adott természeti fajtába.

Csak azt jelenti, hogy a lényegi tulajdonságok manifesztálódásának elmaradása – szemben a pusztán természeti, de nem esszenciális tulajdonságokéval – szűkségképpen véletlenszerű. Éppen ebben az értelemben nem kontingens, hogy valamely egyed rendelkezik a fajta-specifikus esszenciális tulajdonságok megnyilvánulásaival.

VIII. KONSTITÚCIÓ

A tulajdonságok eszerint metafizikai szempontból három csoportba oszthatók: vannak tulajdonságok, amelyek egy adott fajtába tartozó egyedek természeti, de nem esszenciális tulajdonságainak megnyilvánulásai; vannak, amelyek véletlenszerűek; és vannak, amelyek esszenciális módon illetik meg. Hogy a kategóriák közti különbség éles vagy elmosódott, az további kérdés. További kérdés az is, hogy az esszenciális tulajdonságok ezen értelmezése milyen értelemben modális. Ha valaki alapvetőnek tekinti a kiterjesztett kvantifikációt és a lehetséges világokra való hivatkozást a modalitás megértéséhez, akkor ez az interpretáció nem modális. Szerintem ugyan az értelmezés nyilvánvaló módon modális, csak a szokásostól eltérő beszámolót ad a természeti modalitásról, de végül is ezen semmi sem múlik. Ha valaki javaslatomat úgy értelmezi, hogy az az esszenciális tulajdonságok nem-modális értelmezése – bár ez számomra kissé dogmatikusnak tűnik –, önmagában azt sem kifogásolom. A kérdés az, sikerül-e magyaráznia, mik és miért esszenciális tulajdonságok, valamint azt, hogy egy esszenciális tulajdonság miként magyaráz. A következőkben amellet érvelek, hogy az általam javasolt értelmezés jól megvilágítja azt is, miért esszenciális egy tulajdonság, és azt is, hogy az esszenciális tulajdonságok mit és miért magyaráznak.

Kiindulópontom a lényegi tulajdonságokról alkotott legdivatosabb elmélet, a kripkeánus konstitúció-esszencializmus lesz. A konstitúció-esszencializmus szerint egy természeti fajta azonosításának szükséges és elégséges feltétele a mikrostruktúra típusának azonosítása. Az anyagok esetében ez az atomszerkezetet, az élőlények esetében a génstruktúrát jelenti. Kripke érve e mellett az elképzelés mellett a merev jelöléssel kapcsolatos szemantikai érv. Ezzel az érveléssel most nem foglalkozom, csak annyit szeretnék megjegyezni, hogy ha az elmélet következménye elfogadhatatlan, nyilván a szemantika sem lehet tökéletes.

Az elméletnek van azonban két olyan metafizikai következménye, amit Kripke és az őt követők egyaránt elfogadnak, de amely számomra vitathatónak tűnik. Az első, hogy az elmélet szerint, ha egy individuum vagy anyagfajta egyetlen olyan megfigyelhető tulajdonsággal vagy viselkedési diszpozícióval sem rendelkezik, amelynek révén általában azonosítjuk, akkor sem kell tagadnunk, hogy a korábbi módon azonosított fajtába tartozik. A másik, hogy ha két egyed vagy anyagfajta minden megfigyelhető és viselkedésbeli tulajdonsága tekintetében azonos, még mindig lehetséges, hogy különböző természeti fajtába tartozzanak.

Miután ezek az elmélet logikai következményei, a konstitúció-esszencializmus csak akkor fogadható el, ha ezeket a következményeket is elfogadjuk. Véleményem szerint azonban erre semmi okunk sincs.

Az elmélet ezen konzekvenciáinak elfogadásából mindenekelőtt az következik, hogy az esszenciális tulajdonság *semmit nem magyaráz*. Ez az individuáló esszenciák (ha vannak ilyenek) esetében talán nem jelent problémát, a fajta-esszenciák tekintetében azonban szomorú következmény egy naturalista számára; hiszen, mint emlékszünk, a naturalista legfőbb indoka a természeti fajták elismerésére az volt, hogy ezek magyarázzák a fenomenális tulajdonságok és a diszpozíciók közti viszonyt. Ám ha a konstitúció és az anyagok vagy biológiai fajok egyéb tulajdonságai közti viszony teljesen esetleges, amint az elméletből következik, akkor képtelenség belátni, hogyan magyarázhatja a konstitúció az anyagok és fajok megfigyelhető tulajdonságait vagy azt, hogy ezek miként tartoznak össze. (Mint emlékszünk, ez volt Quine eredeti kérdése.) Sőt, ami ennél is szomorúbb következmény, episztémikus értelemben tökéletesen lehetetlenné teszi számunkra a hozzáférést ahhoz, mi milyen fajtába tartozik. Hiszen ha a konstitúció tetszőleges észlelhető tulajdonságokkal és viselkedési diszpozíciókkal kapcsolható össze, akkor az általunk alkalmazható osztályozás teljesen alkalmatlan ennek eldöntésére.

Ez utóbbi, már-már abszurdnak tűnő következmény elkerülése érdekében az elmélet talán módosítható. E módosítás szerint – bár nem tudom, van-e olyan filozófus, aki ezt elfogadja – nem arról van szó, hogy egy természetes fajta összes megfigyelhető tulajdonsága véletlenszerűen kapcsolódik a konstitúcióhoz. Inkább arról, hogy vannak olyan tulajdonságok – elméleti, közvetlenül nem megfigyelhető diszpozíciók, mint a kémiai kötés vagy a DNS struktúrája –, amelyek alapján a konstitúció azonosítható, és csak ezekről állítjuk, hogy kontingens módon kapcsolódnak az egyéb észlelhető tulajdonságokhoz és diszpozíciókhoz.

Az elméletnek e módosítása számomra bizonyos tekintetben nagyon plauzibilisnek, másfelől viszont elfogadhatatlannak tűnik. A módosítás plauzibilis annyiban, amennyiben én is úgy gondolom – még ha igen sokan ezzel nem is értenek egyet –, hogy a konstitúciót meghatározó diszpozíciók és a megfigyelhető tulajdonságok közti viszony *logikai* értelemben kontingens.¹¹ Azonban teljesen elfogadhatatlannak tartom az elmélet azon következményét, hogy a természeti fajtákat pusztán a konstitúció, illetve az ahhoz kapcsolódó diszpozíciók alapján azonosítsuk.¹² Befejezésül amellet érvelek, hogy erre nincs jó okunk, és hogy az esszenciális tulajdonságokról általam javasolt elmélet jobb megoldást kínál a konstitúció és a megfigyelhető tulajdonságok viszonyának értelmezésére, mint a Kripke és követői által elfogadott elmélet.

¹¹ Mégpedig azért, mert a konstitúció típusát meghatározó diszpozíciók logikailag nem implikálják sem a fenomenális tulajdonságokat, sem a makroszintű diszpozíciókat. E kérdés részletesebb tárgyalását azonban más alkalomra kell halasztanom.

¹² Természetesen nem én vagyok az egyetlen, aki így gondolja. Lásd például Altrichter 1985/1993. 354.

IX. TÖBBSZÖRÖS MEGVALÓSULÁS

Kiindulópontom egy csontig rágott – következésképp mindenki által ismert és ezért sommásan prezentálható – példa, Putnam esete a vízzel (vö. Putnam 1975). A példa felteszi, hogy valamely távoli bolygón létezik egy olyan anyagfajta, amely rendelkezik a víz összes észlelhető tulajdonságával (áttetsző, színtelen, szagtalan) és viselkedési diszpozíciójával (zéró Celsius-fokon fagy, 100 Celsius-fokon forr, oltja a szomjat stb.), ám nem H₂O molekulák, hanem különös XYZ molekulák alkotják. Ahhoz persze, hogy erre valaki valaha is rájöhhessen, az Ikerföldön található anyagnak legalább bizonyos körülmények közt másképp kell viselkednie, mint a földi víznek. De most tekintsünk el ettől: vagy fogadjuk el, hogy bár a különbségről ember nem szerezhet tudomást, ettől még felfogható, tehát logikailag és ezért metafizikailag lehetséges; vagy tegyük fel, hogy vannak olyan diszpozíciók, amelyek csak különleges kísérleti körülmények között bizonyítják, hogy az anyagminták konstitúciója különbözik. Kérdésünk a következő: vajon az Ikerföldön található anyag a víz természeti fajtába tartozik-e?

A kripkeánus válasz egyértelmű: természetesen nem, hiszen a konstitúció típusa szükséges és elégséges feltétele annak, hogy valami egy bizonyos fajtába tartozzék. Következésképp az Ikerföldön található vízszerű anyag *nem* víz. De mi is kényszerítene bennünket ennek elfogadására? Mint már tisztáztuk, ahhoz, hogy a konstitúció-esszencializmus logikailag konzisztens elképzelés legyen, fel kell tételeznünk, hogy az alkotóelemek és a megfigyelhető tulajdonságok közti viszony teljességgel esetleges. Miért kellene akkor elfogadnunk, hogy a fajtába tartozás kritériuma *éppen és csakis* a konstitúció típusa? Véleményem szerint – eltekintve néhány perdöntőnek semmiképp sem nevezhető szemantikai kikötéstől azzal kapcsolatban, hogy melyik terminust tekintsük merev jelölőnek és melyiket nem – semmi.

Úgy gondolom, az általam javasolt elmélet sokkal plauzibilisebb magyarázatot nyújt a konstitúció kérdésre. Mint azt számos filozófus megjegyzi, a legtöbb, amit az Ikerföld példa bizonyít, hogy a konstitúció nem irreleváns a valamely természeti fajtába sorolás szempontjából. De a példa önmagában nem bizonyítja, hogy a természeti fajtát kizárólag a konstitúció határozná meg. Hasonlítsuk össze Putnam példáját a ráépülés vagy szupervenienencia és a többszörös megvalósulás kérdésével. Szinte mindenki elismeri, hogy bizonyos pszichológiai állapottípusok – például meggyőződések, szándékok, motivációk vagy érzetek – megjelenése számos különböző fizikai állapottípussal kapcsolható össze. Természetesen vitatható kérdés, hogy a pszichológiai állapotokat természeti fajtának kell-e tekintenünk.¹³ Az azonban nem vitatható, hogy az Ikerföld-probléma

¹³ Fodor nagy hatású érvéről, mely szerint a speciális tudományok, így a pszichológia által használt klasszifikáció természeti fajtákra vonatkozik, lásd Fodor 1974.

legalábbis analóg a pszichológiai állapotok kérdésével, mégpedig a következő okból.

A pszichológiai állapotokat részben az egyének viselkedési diszpozíciói, részben fenomenális jellegük segítségével azonosítjuk. Nem felfoghatatlan azonban, hogy két egymástól viselkedési diszpozíciók és fenomenális állapotok tekintetében megkülönböztethetetlen egyén különbözzék fizikai konstitúciójuk tekintetében. Amit a ráépülés vagy szupervenienencia nem enged meg, az csupán annyi, hogy két egyén pszichológiai tekintetben különbözzék egymástól, ha fizikai konstitúciójuk és tulajdonságaik tekintetében megkülönböztethetetlenek.¹⁴

Állításom az, hogy a természeti fajták és az ikerföldi példák esete ezzel analóg. Hiszen feltevésünk az ikerföldi vízszerű anyagról éppen az volt, hogy az semmilyen fenomenális és – legalábbis „hétköznapi szinten”, műszerek stb. nélkül – megfigyelhető tulajdonságában nem különbözik a mi jól ismert vizünktől. Amiben különböznek, az a mikrostruktúra. De ha a mentális állapotok esetében a megvalósulás különbsége önmagában nem hajlamosít bennünket arra, hogy azt állítsuk, különböző típusú mentális állapotokról van szó, miért kellene azt gondolnunk, hogy csak azért, mert az ikerföldi vízszerű anyag konstitúciója különbözik a földiétől, már nem is víz? Miért ne mondjuk inkább azt, hogy felfedeztük, a vizet több típusú mikrofizikai összetevő is alkothatja?

Amennyire tudom, a legnépszerűbb megoldás manapság erre a problémára a – persze nagyon kifinomult és bonyolult logikát igénylő, de mégiscsak – kitérő válasz. Az úgynevezett „kétdimenziós szemantika” elképzelése szerint a konstitúció esszenciális is meg nem is, annak függvényében, hogy a tárgyat metafizikai vagy episztémikus szempontból vizsgálom. (Chalmers 1996. 56–65., Jackson 1998. 49–52.) Episztémikus szempontból a fenomenális és megfigyelhető diszpozíciókon alapuló tulajdonságok relevánsak, mert enélkül nem lennének képesek azonosítani, miről is beszélünk egyáltalán. Metafizikai szempontból viszont igazat kell adjunk azoknak, akik szerint a fajta azonosításának egyetlen kritériuma a konstitúció. Beszélni pedig beszélhetünk így is, meg úgy is; csak világossá kell tenni, hogy most éppen episztémikus vagy metafizikai kontextusban használjuk-e a kifejezést.¹⁵

Ezzel az elképzeléssel nekem nem az a gondom, hogy szisztematikusan megkettőzi a természeti fajták jelentését. A jelentés lehet kontextusfüggő, az pedig, hogy a kontextusfüggést mi mindenre akarjuk kiterjeszteni, olyan nyelvfilozófiai döntés kérdése, amelybe e helyütt bizonyosan nem akarok beleszólni.

¹⁴ Ha a pszichológiai externalizmus igaz, akkor természetesen ez sem áll. Most azonban tegyük fel, hogy az egyén pszichológiai állapotait csak intrinzikus fizikai állapotai határozzák meg. Mint látni fogjuk, ennek nincs különösebb jelentősége az általam használt érv tekintetében.

¹⁵ A kétdimenziós szemantikáról lásd bővebben Ambrus 2007. 66–68.

Csakhogy ez az elképzelés számomra metafizikai szempontból elfogadhatatlan. Ugyan miért kellene azt gondolnunk: az a kérdés, milyen megfigyelhető (fenomenális és diszpozicionális) tulajdonságok lényegesek ahhoz, hogy valamit a víz természeti fajtába soroljunk, pusztán a szóhasználat episztémikus feltételeire vonatkozik, és nem mond semmit arról, hogy a dolgok *természetükénél fogva* bizonyos osztályokba tartoznak? Még ha el is tekintünk a viselkedési diszpozícióktól, ahogyan azt sokan – szerintem teljesen indokolatlanul – teszik, miért is ne tartozhatna valamely tárgy azon tulajdonsága, hogy milyen érzeteket kelt vagy kelthet bennünk, fajta-specifikus lényegi tulajdonságai közé?

Az elutasító válasz legfontosabb oka, úgy látom, az esszenciális tulajdonságok modalitásának helytelen értelmezése. Ha a fajta-specifikus esszencia olyan tulajdonság, amely minden egyes lehetséges világban meg kell, hogy illesse az adott fajtába tartozó egyedet, akkor metafizikai értelemben a nem konstitúció jellegű esszenciák szóba sem jöhetnek, hiszen mint láttuk, valami egy adott fajtába tartozhat anélkül, hogy rendelkezne a szóban forgó tulajdonsággal. Következésképp, ha egyáltalán vannak természeti fajták, akkor az osztályozás metafizikai alapját csak a konstitúció adhatja. Véleményem szerint azonban ez az érvelés hibás. Amit az azonos fenomenális tulajdonságokkal rendelkező fajok különböző mikrofizikai megvalósulásának logikai lehetősége bizonyít, az nem az, hogy a fajtákat a mikrostruktúrákkal kell azonosítanunk, hanem az, hogy a mikrostruktúra és a természeti fajták közti modalitást újra kell értelmeznünk.

A fentiekben a tulajdonságok három típusát különböztettem meg: a fajta-specifikus természetszerű, a fajta-specifikus véletlenszerű és a fajta-specifikus esszenciális tulajdonságokat. Úgy gondolom, jelen episztémikus helyzetünkben nincs okunk kételkedni abban, hogy a víz H_2O molekulákból áll (többnyire, a lehetséges finomításoktól – nehézvíz, izotópok stb. – itt most tekintsünk el) és hogy ez a víz esszenciális tulajdonsága, ami akár szótárainkban is megjelenhet. De tegyük föl, hogy egyszer csak egy távoli bolygón fölfedezzük az XYZ összetételű anyagot, ami pontosan úgy néz ki és úgy viselkedik, mint a víz (feltéve, de meg nem engedve, hogy ez lehetséges). Döntés elé kerülünk: víz akkor ez vagy nem? Szerintem a helyes döntés: igen, ez víz. De ha víz, akkor milyen viszonyban áll a víz mint természeti fajta és az azt alkotó mikrofizikai típus?

Az egyik lehetőség, hogy azt állítsuk, a viszony véletlenszerű, minden értelemben esetleges. Ez rendkívül kontra-intuitív, kétes értékű javaslat lenne. Ha másért nem, hát azért, mert a tudomány egyik nyilvánvaló célja a fajták konstitúciójának azonosítása, és ez feltételezni látszik, hogy a kapcsolat nem esetleges. Talán részben éppen ez magyarázza, miért tűnik olyan vonzónak az a válasz, hogy fajta-specifikus esszencia csak a mikrostruktúra típusa lehet. Az általam javasolt keretben persze van más lehetőség is. A másik lehetőség az, hogy a földi víz esszenciális tulajdonságának tekintem azt, hogy H_2O molekulák alkotják, és azt állítom, hogy pusztán véletlenszerű, hogy az Ikerföldön XYZ „molekulák”

konstituálják. Ez megengedhetetlenül sovíniszta gyakorlatnak tűnik: miért éppen a mi vizünk számít?

A számomra nyilvánvaló módon plauzibilis megoldás a harmadik lehetőség: a konstitúció a víz természeti tulajdonsága, és ennyiben természetesen *nem esetleges vagy véletlenszerű*, hogy a vizet H_2O vagy éppen XYZ molekulák alkotják. Aból azonban, hogy a víznek nem véletlenszerű, hanem nagyon is fajta-specifikus természeti tulajdonsága, hogy ez vagy az alkotja, önmagában még nem következik, hogy lényegi tulajdonsága is lenne. Semmi okunk arra, hogy ne tekintsük lényegi tulajdonságának mindaddig, amíg nem fedeztük fel az XYZ „molekulák” által konstituált vizet. Ha azonban kiderül(het)ne, hogy van olyan anyag, amely pontosan úgy néz ki és viselkedik, mint a víz, de más alkotja, akkor azt, hogy H_2O molekulák konstituálják, nem tekinthetjük többé a víz fajta-specifikus esszenciális tulajdonságának. Következésképp ki is kell vennünk a helyes szótári definícióból, pontosan úgy, ahogyan számos más tulajdonság esetében eszünkbe se jut megemlíteni a konstitúciót.

Mindez azért tűnhet furcsának, mert az anyagok és természeti fajták túlnyomó többsége esetében a releváns alkotóelemek típusa nem különbözik egy fajtán belül. A „többszörös megvalósulás” legföljebb, ha kivétel. A funkcionálisan azonosított típusok esetében viszont ez a szabály. A kés általában fémből készül, de ha valamilyen speciális üvegből vagy műanyagból készítenénk vágóeszközt, eszünkbe se jutna tagadni, hogy az kés. A természeti fajták esetében viszont empirikus kérdés, mi alkothatja őket. Mindaddig, amíg csak egy mikrofizikai (vagy genetikai) típust találunk, nincs okunk kételkedni, hogy a konstitúció fajta-specifikus esszenciális tulajdonság. De ha kiderül(het)ne – ahogyan azt Kripke, Putnam és mások feltételezik –, hogy a konstitúció radikálisan különbözik (pl. nemcsak izotópok közti eltérésről van szó), akkor az egyben jó indok volna arra is, hogy az adott fajta esetében az illető tulajdonságot természeti, de ne lényegi, esszenciális tulajdonságnak tekintsük.

X. KÓDA: A RELATIVIZMUS RÉME

Kripke jelentős filozófiai eredményei közé számítjuk, hogy világosan megkülönböztette az analicitás szemantikai, az a prioricitás episztemológiai és a modalitás metafizikai kérdéseit. Az általam javasolt elméletből viszont az következik, hogy analicitás és modalitás nem függetlenek sem egymástól, sem pedig episztémikus állapotunktól. Szó sincs róla azonban, hogy a régi empirista dogmát kívánám védelmembe venni, amely szerint csak az lehet szükségszerű, ami a priori, és csak az lehet a priori, ami analitikus. Más állítok: azt, hogy nem szemantikai jellegű tények (metafizikai értelemben vett létezők) befolyásolhatják azt, hogy mi igaz analitikusan és mi nem. Miután pedig a tényeket jórészt empirikus eszközökkel fedezzük fel, episztémikus szituációnk hatást gyakorolhat a jelentésre.

Korábbi fejtegetéseim világos következménye ugyanis, hogy empirikus felfedezéseink befolyásolhatják, mit tekintünk egy természeti fajta szótári értelmében vett esszenciális tulajdonságának.

Ez sokak szerint elfogadhatatlan, mert episztémikus relativizmussal fenyeget. Egy rendes naturalista pedig nem szereti az efféle relativizmust. És ebben én leszek az utolsó, aki vitatkozni fog veled. Csakhogy az általam javasolt értelmezés a természeti fajtákról nem vezet semmiféle relativizmushoz. Alapvető feltételezésem ugyanis, hogy természetről alkotott tudásunk a megismerési folyamattól független tényekre vonatkozik. Amit állítok, és amit sok empirista nem fogadott el, hogy ugyanez igaz fogalmainkra is. Persze nem mindegyikre. De ha igazam van, akkor a természeti fajtákra vonatkozó fogalmaink nem pusztán véletlen vagy konvenció eredményei, hanem maguk is természeti fajták. Ha úgy tetszik, a természet termékei. Minél többet tudunk a természetről, annál inkább.

Mit akarhat ennél többet egy tisztességes filozófiai naturalista?¹⁶

IRODALOM

- Altrichter F. 1985/1993. Hit és lehetőség. In uó: *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó. 329–355.
- Ambrus, G. 2007. *A tudat metafizikája*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Armstrong, D. 1968. *A Materialist Theory of the Mind*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Bigelow, J. – B. Ellis – C. Lierse 1992. The World as One of a Kind: Natural Necessity and Laws of Nature. *The British Journal for the Philosophy of Science*. 43. 371–388.
- Boyd, R. 1991. Realism, Anti-Foundationalism and the Ethusianism for Natural Kinds. *Philosophical Studies*. 61. 127–148.
- Carnap, R. 1936–7/1972. Ellenőrizhetőség és jelentés. Ford. Altrichter Ferenc. In Altrichter Ferenc (szerk.) *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest, Gondolat. 377–507.
- Chalmers, D. J. 1996. *The Conscious Mind*. Oxford, Oxford University Press.
- Copi, I. M. 1954. Essence and Accident. *Journal of Philosophy*. 51. 706–719.
- Elder, C. L. 2004. *Real Natures and Familiar Objects*. Cambridge, Mass., The MIT Press.
- Ellis, B. – C. Lierse 1994. Dispositional Essentialism. *Australasian Journal of Philosophy*. 72. 27–45.
- Fodor, J. A. 1974. Special Sciences, or the Disunity of Sciences as a Working Hypothesis. *Synthese*. 28. 97–115.
- Goodman, N. 1955. *Fact, Fiction and Forecast*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Gorman, M. 2005. The Essential and the Accidental. *Ratio*, 18. 276–289.
- Hume, D. 1748/1973. *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Magyar Helikon.
- Huoranszki Ferenc 2001. *Modern Metafizika*. Budapest, Osiris.
- Huoranszki Ferenc 2008. Tudatosság és intencionalitás. *Világosság*. 49/11–12. 133–142.
- Jackson, F. 1998. *From Metaphysics to Ethics. A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford, Clarendon Press.

¹⁶ Köszönettel tartozom Ambrus Gergelynek és a tanulmány két anonim referensének egy korábbi változathoz fűzött fontos kommentárjaikért.

- Johnston, M. 1992. How to Speak of the Colors. *Philosophical Studies*, 68, 221–263.
- Kripke, S. 1972/2007. *Megnevezés és szükségesszerűség*. Ford. Bárány Tibor. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- LaPorte, J. 1996. Chemical Kind Term Reference and the Discovery of Essence. *Noûs*. 30. 112–132.
- Lewis, D. 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Basil Blackwell.
- Locke, J. 1690/2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós és Csordás Dávid. Budapest, Osiris.
- Lowe, E. J. 2006. *The Four-Category Ontology. A Metaphysical Foundation for Natural Science*. Oxford, Clarendon Press.
- Mellor, D. H. 1977. Natural Kinds. *British Journal for the Philosophy of Science*. 28. 299–331.
- Owens, D. 1992. *Causes and Coincidences*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Prior E. – Pargetter, R. – Jackson, F. 1982. Three Theses about Dispositions. *American Philosophical Quarterly*. 19. 251–256.
- Putman, H. 1975. The Meaning of „Meaning”. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. 7. 215–271.
- Quine, W. V. 1960. *Word and Object*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Quine, W. V. 1969/1999. Természeti fajták. Ford. Kampis György. In Forrai G. – Szegedi P. (szerk.) *Tudományfilozófia*. Budapest, Áron Kiadó. 383–398.
- Quine, W. V. 1953/2002. Referencia és modalitás. Ford. Eszes Boldizsár. In uő: *A tapasztalattól a tudományig*. Szerk. Forrai Gábor. Budapest, Osiris Kiadó. 225–251.
- Salmon, N. 1979. How *Not* to Derive Essentialism from the Theory of Reference. *Journal of Philosophy*. 76. 703–25.
- Shoemaker, S. 1980. Causality and Properties. In P. van Inwagen (szerk.) *Time and Cause: Essays Presented to Richard Taylor*. Dordrecht, Reidel. 109–135.
- Wiggins, D. S. 2001. *Sameness and Substance Renewed*. Cambridge, Cambridge University Press.

Fajtáink eredete*

A természeti fajták metafizikájának kérdése talán egyetlen tudományterületen sem váltott ki olyan heves vitákat, mint a biológia esetében. A biológiai fajok léte és jellegzetességeik meghatározására vonatkozóan számos eltérő álláspont alakult ki, egyvalami azonban rendkívüli fontosságú a naturalista tudományfelfogás számára: a projektnek számot kell adnia a társadalmi jelenségek biológiaiakra történő redukálásáról, amennyiben azokat a kémiai, majd a fizikai jelenségek szintjére szeretné visszavezetni, így biztosította a tudományos elméletek magyarázóerejét. A biológiai fajokkal kapcsolatos esszencializmus ígéretes megoldási javaslatot kínált a problémára: az elmélet egyrészt redukcionista, mivel a természeti fajtákon kívüli esetleges egyéb (történeti, társadalmi, kulturális) fajtákat az előbbiekre redukálhatónak tartja, másrészt pedig a fizikának, kémiának és biológiának kitüntetett szerepet szánva a többi tudományt azok módszereivel művelhetőnek mutatja be.¹ A redukció végeredményeképp a fizika válik a természeti és az arra redukált társadalmi jelenségeket egyaránt magyarázni képes tudománnyá – az általa alkalmazott matematikai apparátus segítségével.

Amennyiben tehát a *homo sapiens* is pusztán biológiai kategória, úgy a tudomány feladata az esszencia meghatározása után az annak köszönhetően megvalósuló felszíni tulajdonságok, azaz az esetleges, akcidentális jellegzetességek magyarázata. A biológiai esszencializmust azonban számos kritika érte, s az alternatívák sokfélesége arra enged következtetni, hogy a faj fogalma, noha alapvető kategóriája a biológia tudományának, máig sem szolgál olyan szilárdan meghatározott kiindulási pontként, mint pl. a kémiai elemek csoportja.

Mi alapján sorolunk bizonyos egyedeket ugyanazon fajba tartozónak? Mi tekinthető érvényes, használható klasszifikációnak? Az alábbiakban megkísérlem bemutatni az esszencializmus-kritikák alternatív javaslatait, majd emellett érvelek, hogy a különféle biológiai klasszifikációelméletek, bármennyire „megengedők” és radikálisak legyenek is a fajok felosztásának kritériumaival kapcsos-

* A tanulmány írása során számos beszélgetést folytattam Demeter Tamással – tanácsaiért és kritikáiért rendkívül hálás vagyok.

¹ Wilkerson 1998. 225.

latban, nem képesek áthidalni a társadalmi és biológiai fajták közötti fogalmi, minőségi különbségeket, ennek kapcsán pedig a redukcionista kép létjogosultságát sem tudják meggyőzően alátámasztani.

1. A TRADICIONÁLIS KÉP HIBÁI

A természeti fajtákkal kapcsolatos esszencializmus Hilary Putnam és Saul Kripke alapvető munkái² óta jelentős szerepet játszik a természettudományos fogalomalkotás, az induktív általánosítás és előrejelzés filozófiai megalapozásában. Az eredetileg arisztotelianus gyökerekkel bíró esszencialista felfogást új megközelítésben felvető tudományfilozófiát az elmúlt évtizedek során számos – mind filozófiai, mind természettudományos elméleteken alapuló – bírálat érte, melyek igyekeztek kimutatni az esszencialista metafizika tarthatatlanságát.

Az alábbiakban az esszencializmusnak ezzel az 1960-as, 1970-es években új megalapozást nyert irányzatával foglalkozom, amely szerint a természetben fellelhető természeti fajták szolgáltatják az alapot az objektív természettudományok számára, ezek segítségével válik lehetővé az adott fajtan belüli általánosítás, magyarázat és predikció anélkül, hogy fajtáink összes példányát meg kellene vizsgálnunk a tudományos eredmények eléréséhez. Az ugyanazon fajta-ba tartozó individuumok hasonlóságát pedig valamilyen mikrostrukturális sajátosság, valamilyen esszencia biztosítja: az adott fajhoz tartozás szükséges és elégséges feltétele, hogy a vizsgált példány vagy egyed rendelkezzen azzal a szabad szemmel nem látható tulajdonsággal, amely alapján egyértelműen besorolható a megfelelő kategóriába. Így lehetséges ugyanis elvonatkoztatni a felszíni jellemzők esetleges eltéréseitől: ami a példány *lényegét* alkotja, az a makroszint alatt keresendő. Kémiai elemek esetében ilyen például az elemszám, élőlényeknél a meghatározott genetikai kód. A vizsgált entitások olyan tulajdonságai ezek, amelyek hiányában nem tartozhatnának az adott fajta-ba, meglétük tehát szükségszerű minden egyes példány esetében – szemben a felszíni jellegzetességekkel, melyek pusztán akcidentálisak (vagy a putnami képet követve: a nominális esszenciát alkotják).³ A tudomány feladata ezen esszenciák felfedezése, s segítségükkel a természet jelenségeinek magyarázata, illetve előrejelzése. A tradicionális esszencialista kép tehát realista: a világ jelenségei fajtákba rendeződnek, amelyekről igaz ismereteket szerezhetünk a természettudományok segítségével.

A tradicionális képet ért bírálatok számára a „valódi esszenciák” megléte jelent a fő támadási felületet: ha vannak ilyenek, akkor a tudomány képviselőinek már fel kellett vagy hamarosan fel kell fedezniük őket – ami az esszencializmus egyik állandó példájaként szolgáló biológiai fajták esetében leküzdhetetlen-

² Putnam 1975, illetve Kripke 2007.

³ Putnam 1975. 268–271.

nek tűnő nehézségekbe ütközik. A „faj” (*species*) fogalma a biológusok körében sem bír általánosan elfogadott jelentéssel – Reydon (2006) például négy különböző fajfogalomról ír, de ennél jóval nagyobb számokkal is találkozhatunk.⁴ Az esszencialista képtől viszont azt várnánk, hogy ne engedje meg a lehetséges fajfogalmak ilyen nagy számát – az esszencia megléte az adott fajba tartozás szükséges és elégséges feltétele kellene legyen. A mikrostrukturális esszencia legesélyesebb jelöltjének, az adott faj DNS-mintájának feltérképezése és a genomok felfedezése viszont épp ellenkező eredménnyel szolgált. Ahelyett, hogy a biológusok számára rendelkezésre állt volna a fajhoz tartozást egyértelműen meghatározó sajátosság, az adott fajokon belüli egyedek genomjai is számos eltérést mutattak egymáshoz képest⁵ – amennyiben tehát a genom lenne a valódi esszencia, oly irreális mértékben sokszorozódna meg a biológiai fajok száma, hogy a tudományterület törvényei igen kis magyarázóerővel bírnának, meglehetősen szűkös területet (egy-egy egyed) lefedve.

Az evolúciós fejlődés további akadályokat állít az esszencializmuson alapuló biológiai klasszifikáció elé. Az esszenciális tulajdonság ugyanis olyan jellegzetesség, amellyel az adott faj minden egyedének rendelkeznie kell, ugyanakkor még a fajhoz a törzsfajlódási fán (az „élet fáján”) legközelebb álló más fajok egyedei sem birtokolhatják. Az evolúció azonban számos példával szolgál arra, hogy ilyen tulajdonságot lehetetlen felfedezni – még akkor is, ha az esszenciát olyan tulajdonságok csoportjaként definiáljuk, melyek külön-külön szükségszerűek és együttesen elégségesek lennének.⁶ Az egymással szoros kapcsolatban lévő, ugyanakkor más-más fajba tartozó élőlények esetében gyakran fejlődnek ki rendkívül hasonló jellegzetességek, melyek a közös őstől származnak, és az evolúciós közelség révén nem térnek el jelentős mértékben egymástól – ugyanakkor egy adott fajon belül is megjelenhetnek olyan mutációk, melyek megakadályozzák, hogy az „esszenciális” tulajdonság a faj minden egyedében felfedezhető legyen.⁷ Mindezek a problémák azonban csak az esszencializmus biológiai alkalmazhatóságát vonják kétségbe, a fajok elhatárolásának kérdésében nem szolgálnak egyértelmű útmutatókként. Az esszencializmus kiküszöbölése nem nyújt egyértelmű megoldást arra nézve, hogy mi alapján tagolódnak a természet fajokra, így a taxonómusok problémái nem oldódnak meg a lényegi tulajdonságok elméletének elvetésével.

Hull 1965 szerint az evolúció sajátosságos dilemma felvetésére készíti a biológiai taxonómia művelőit: „Ha [a taxonómusok] elfogadják az evolúció elméletét mint a természetes klasszifikációt megalapozó elvet, úgy fel kell adniuk annak reményét, hogy valaha is sikerül valódi fajokra lelniük. Ha a valódi fajok létét

⁴ Lásd Ereshefsky 2008, Kitcher 1984.

⁵ Ereshefsky 2008. 99.

⁶ Hull 1965 példája a fél-gerinchúrosokkal kapcsolatban ugyan a fajnál magasabb klasszifikációs szintekre vonatkozik, de az elképzelés kiterjeszthető a fajok elhatárolására is – lásd Boyd 1991, 1999. fajmeghatározását, melyről a későbbiekben lesz szó.

⁷ Ereshefsky 2008. 101–102.

szeretnék megőrizni, akkor viszont a természetes klasszifikációról kell lemondaniuk.”⁸ Az evolúció elmélete alapján a fajok oly mértékben változnak, hogy nincs értelme „valódi fajokról” beszélni – attól függően persze, hogy milyen fajfogalommal dolgozunk. Hull dilemmája a monista fajmeghatározásokat érinti érzékenyen: azokat, amelyek feltételezik, hogy a biológiai fajok elhatárolásának egy és csak egy lehetséges módja van. A legbefolyásosabb monista elméletek a fajokat reprodukív izolációban élő (azaz egészséges utód nemzésére képes) egyedek (biológiai fajfogalom); közös őshöz visszavezethető egyedek (filogenetikus fajfogalom); vagy meghatározott ökológiai feltételekhez alkalmazkodó egyedek (ökológikus fajfogalom) összességüként fogják fel. A „valódi fajok” pedig azért lehetnek problematikusak bármelyik elmélet szempontjából, mert az evolúciós dinamika eredményeként előfordulhat, hogy egy adott fajban megjelenő mutáció más fajokkal történő kereszteződést vagy más feltételekhez való alkalmazkodást tesz lehetővé.⁹ Amennyiben tehát a monista elméletek szeretnék megtartani a faj mint természeti fajta fogalmát, a valódi esszenciáknál megengedőbb klasszifikációs bázist kell találniuk – olyat, amely egyrészt számot vet az evolúciós elmélet következményeivel, másrészt elég stabil ahhoz, hogy a biológia mint tudomány magyarázóerejét fenntartsa.

Richard Boyd (1991) azokra a fajspecifikus tulajdonságokra helyezi a hangsúlyt, amelyek oksági erejüknél fogva szerepet játszanak az empirikus általánosítás, magyarázat és predikció területén – anélkül, hogy ezen tulajdonságok meglétét az adott faj összes példánya esetében szükségszerűnek vagy elégségesnek tartaná: „A biológiai indukcióra és magyarázatra az tesz alkalmassá minden egyes biológiai fajt, hogy annak egyedei rendelkeznek bizonyos, tökéletlenül elosztott és egymással homeosztatikus kapcsolatban álló morfológiai, fiziológiai és viselkedésszerű jellegzetességekkel.”¹⁰ Ezek a tulajdonságok és a hozzájuk kapcsolódó oksági mechanizmusok biztosítják, hogy a fajon belül fennmaradjon a homeosztázis; a fajok Boyd szerint „homeosztatikus tulajdonságnyaláb”-fajtak. A klasszifikációnak pedig figyelembe kell vennie az evolúcióból következő indetermináltságot: egy új fajta kialakulása minden esetben függ a megelőző és az új között megjelenő közvetítő populáció meglététől – aminek figyelmen kívül hagyása összeegyeztethetetlen az öröklődő fenotipikus variációk elvével.¹¹ A fajok tehát szoros kapcsolatban vannak elődjekkel – az evolúciós változások és környezeti hatások egyaránt formálják a homeosztázisuk fenntartásában létfontosságú tulajdonságokat, s ez alapján joggal nevezi őket Millikan (1999) történeti fajtaknak.¹² A meghatározó sajátosságok tehát ebben a képben már nem feltét-

⁸ Hull 1965. 319.

⁹ Természetesen a fent említett fajfogalmak számos egyéb problémát is felvetnek: a biológiai fajfogalom például nem tud számot adni az aszexuális fajokról (Kitcher 1984).

¹⁰ Boyd 1991. 142.

¹¹ Uo.

¹² Mellyel Boyd 1999 is egyetért.

lenül az adott faj egyedeinek mikroszerkezetében keresendő – a homeosztázis fenntartásában extrinzikus elemek is fontos szerepet játszanak.

Noha a homeosztatikusan tulajdonságnyalábok elmélete sem kínál megoldást minden, fajokkal mint természeti fajtákkal kapcsolatos problémára (nem szolgál magyarázattal a fajokon belüli szignifikáns eltérésekkel kapcsolatban, valamint nem szán kitüntetett szerepet a genealógiának – egyéb faktorok is közrejátszhatnak a hasonlóságok kialakításában),¹³ az mindenképp elmondható róla, hogy a hagyományos esszencializmusnál *megengedőbb*, azaz nem köti a természeti fajták kialakulását és esetleges változását pusztán intrinzikus jellegzetességeikhez: a klasszifikáció során biológiai és történeti megfontolásoknak egyaránt plauzibilitást garantál. Millikan (1999) szerint épp ez a történeti háttér biztosítja, hogy általánosításaink megbízhatóak legyenek: ha van valamilyen lényegi sajátosság, ami a fajok egyedeit egymáshoz köti, az a közös történelmükből fakadó kapcsolat – amely nem vezet ugyan kivétel nélküli természeti törvényekhez, de alapot ad nem véletlenszerű általánosításokra.¹⁴ A faj tehát ez esetben nem lesz a hulli értelemben vett „valódi faj”, mivel egyedei nem változatlan tulajdonságokkal bíró példányok. A klasszifikáció maga sem lesz azonban szükségszerűen azon rendszer leírása, amely alapján a természet fajtákra oszlik, hiszen a természeti hatások önmagukban nem elégséges feltételei a homeosztázis fenntartásának.

A boydi koncepció tehát igyekszik megőrizni a természeti fajtákat a biológiai fajok metafizikai háttereként – továbbra is fennmarad azonban a monizmus problémája: noha a tulajdonságnyalábok elmélete az esszencializmusénál szélesebb spektrummal közelít a fajok kérdéséhez, háttér-feltételezésként megmarad az egyetlen valódi klasszifikációs módszer megléte. Mint azt fentebb már említettem, az „egyetlen módszer” tekintetében a biológusok véleménye is megoszlik – a különböző al-tudományterületeken belül dolgozók más-más módszert tekintenek kitüntetett fontosságúnak. A megosztottságra adott válaszok közül a *fajpluralizmus* az eddigieknél is nagyobb teret enged a klasszifikáció művelőinek – közelítve ezzel a természeti és társadalmi fajták ontológiai háttérére. A továbbiakban a pluralista nézetek (Kitcher és Dupré) rövid ismertetése után megvizsgálom, hogy az általuk posztulált fajfogalmak képessé tehetik-e a naturalizmus támogatóit egy egységes tudományos módszertan sikeres védelmezésére.

2. ELMOSÓDÓ HATÁROK: PLURALIZMUS A TERMÉSZETBEN

A szintén pluralista koncepciót képviselő Ereshefsky (2008) felveti a kérdést: hogyan klasszifikálunk három, azonos helyen élő rovarpopulációt (*A*, *B* és *C*), melyek közül kettő (*A* és *B*) képes közös utódot létrehozni, egy viszont aszexuá-

¹³ Ereshefsky 2008. 103–104.

¹⁴ Millikan 1999. 54–55.

lisan szaporodik; kettő (B és C) közös ökológiai szereppel bír – továbbá mindhárom külön-külön visszavezethető meghatározott ősokhöz. A biológiai fajfogalom alkalmazásával egyetlen fajunk lesz – az egymással szaporodni képes populációk tartoznak ide ($A + B$), az aszexuális viszont ebben a klasszifikációban értelmezhetetlen. A filogenetikus fajfogalom három fajt eredményez az ősoakra való hivatkozással (A , B , C), az ökológiai fajfogalom pedig kettőt: az azonos szereppel bírók tartoznak azonos fajhoz (A , illetve $B + C$).¹⁵ A dilemmára két válasz adható: feltételezhetjük, hogy létezik egyetlen érvényes klasszifikációs eljárás, és a biológia mai fejlettségi szintje még nem elégséges ahhoz, hogy rátaláljunk (amely feltételezés erősen hasonlít a valódi esszenciák tanához, melyek felfedezését szintén a jövő nemzedékektől várták) – vagy azt mondhatjuk, hogy a természet nem rajzol univerzális határvonalakat, a többféle klasszifikáció egyaránt érvényes lehet bizonyos körülmények között. Ha azonban így van, mi szabja meg, hogy melyik definíciót használjuk – mi alapján szegmentálható a valóság úgy, hogy a biológiai általánosítások és predikciók érvényessége és megbízhatósága megmaradjon?

Kitcher (1984) szerint a fajok nem feltétlenül természeti fajták (bár mutatnak némi hasonlóságot azokkal), hanem organizmusok halmazai. A halmazok viszont nem pusztán egyféle rendezési elv alapján különíthetők el egymástól, nem tartathat igényt kizárólagosságra egyetlen, kitüntetett tulajdonság vagy tulajdonságok alapján felállított klasszifikáció sem.

Számos [biológiai] reláció létezik, melyet felhasználhatunk a fajok csoportosításához. Nincs azonban egyetlen olyan kivételes reláció sem, amely abból a szempontból privilegizált helyzetben lenne, hogy az általa létrehozott csoportok minden biológus kérdésre választ adnának és alkalmazhatók lennének az organizmusok összességére. Röviden, a faj kategóriája heterogén.¹⁶

Kitcher tehát nem vitatja, hogy a biológia képes a fajok elhatárolására morfológiai sajátosságok, filogenetikus szempontok vagy jellemző tulajdonságok (pl. szaporodási képesség) alapján, pusztán azt vonja kétségbe, hogy bármelyik is a biológiai valóság egyetlen kulcsát adná alkalmazói kezébe.

A biológiai magyarázatok ugyanis Kitcher szerint maguk sem lehetnek homogének és univerzálisan alkalmazhatók mindenfajta vizsgálódás esetében. Különböző érdekek motiválhatnak a biológia területén belül kutató különböző tudósokat, s az általuk felállított klasszifikációk ezt a speciális szempontot tükrözik – magyarázataik pedig ennek következtében az adott részterületen belül bírnak jelentőséggel. Egy bizonyos organizmus tulajdonságait kívánhatjuk vizs-

¹⁵ Ereshefsky 2008. 105.

¹⁶ Kitcher 1984. 309.

gálni azért, hogy felderítsük, pontosan milyen folyamatok hozzák azokat létre az adott szervezetben, és milyen szerepet játszanak az élőlény túlélésének elősegítésében – de vizsgálhatjuk azért is, hogy megtudjuk, milyen evolúciós folyamatok és szelekciós mechanizmusok játszottak szerepet abban, hogy azok egyáltalán kialakuljanak. Az előbbi vizsgálódáskor *strukturális*, az utóbbi esetben pedig *történeti* magyarázatot keresünk – és egyikről való tudomásunk sem helyettesítheti a másikat.¹⁷

Kitcher felvetéseiben tovább finomodik a fajok elhatárolásának elméleti háttere: a pluralizmus nem csupán az esszenciális tulajdonságokról mond le, hanem a természeti jelenségek „természetes” felosztásáról is – a lehetséges fajfogalmak a tudományos megismerési érdekek alapján konstruálódnak, nem céljuk többé a természetben meglévő univerzális rend feltérképezése, mivel magát az univerzális rend létjogosultságát kérdőjelezi meg. A rend többféleképpen hozható létre, és az adott területen belül magyarázóerővel bíró koncepciók egyike sem alárendelt az összes többinek, amíg tudományos magyarázatok elérésére törekszik. A természeti jelenségek tehát több klasszifikáció alapján is *megismerhetők*, a legitimitást a tudományos igény biztosítja.

A fajokkal kapcsolatos pluralizmus radikálisabb elmélete a Dupré (1981) által képviselt „promiszkuzus realizmus”, amelyben még a Kitcher által támasztott igények (a kutatók megismerési érdekei) sem tarthatnak számot kizárólagos érvényességre. A fajpluralizmus egyéb képviselőitől Dupré felfogása abban tér el leginkább, hogy a klasszifikációk sokfélesége nála nem pusztán a tudományon belüli, más-más jellegzetesség hangsúlyozásával megalapozott felosztások legitimitását garantálja, hanem a hétköznapi nyelvhasználók, a „népi biológia” eltérő besorolásait is. A magasabb taxonómiai szintek Dupré szerint minden esetben mesterségesen létrehozott kategóriák, egyedül a faj fogalma lenne alkalmas arra, hogy a természetben rejlő tényleges elkülönüléseket hitelesen tükrözze – ám a fajok esetében is olyan mértékű heterogenitással vagyunk kénytelenek dolgozni, amely nem pusztán egyetlen klasszifikációs metódust tesz lehetővé.

Dupré – a putnami és kripkei intuíciókból kiindulva – a fajok és magasabb klasszifikációs szintek neveinek tudományos és hétköznapi használatát összehasonlítva arra jut, hogy a kettő között számos esetben figyelhető meg eltérés, amikor pedig a kettő egybevágh, azt többnyire funkcionális/pragmatista szempontok motiválják. A magasabb klasszifikációs szintek esetében szembetűnőbb a különbség: a tudományon kívüliek számára kevésbé jelentős törzsek, rendek és osztályok megkülönböztetése a hétköznapi nyelvhasználat során nagymértékben eltérhet a tudományostól (pl. bogarak és rovarok, nyitva- és zárwatermők), a fajok csoportosítása pedig olyan antropocentrikus megkülönböztetési jegyeken (pl. méret, íz, felhasználhatóság) alapulhat, amelyek a tudományos

¹⁷ Kitcher 1984. 320–321.

megalapozást teljességgel nélkülözik.¹⁸ Dupré szerint azonban ezek a klasszifikációk sem rosszabbak a tudományos besorolásoknál – pusztán más szempontok alapján osztják fel a természet jelenségeit; ezért nevezhető az elmélet „promiszkuózus realizmusnak”.

A realizmus abból a tényből következik, hogy számos olyan hasonlósági relációt találhatunk, amelyek alapján a különféle érdekeinknek megfelelően elkülöníthetjük az organizmusok különböző osztályait; a promiszkuozitás pedig abból, hogy ezek egyike sem privilegizált.¹⁹

Olyannyira nem privilegizált, hogy a tudományos rendszertannak ellentmondó kategóriák sem számítanak lenézendőnek vagy alacsonyabb rendűnek – mivel a taxonómia maga sem képes felmutatni általánosan érvényes rendezési elvet. A természeti jelenségek a leghétköznapibb igényeket szem előtt tartva is *csoportosíthatók*, sőt, bizonyos körülmények között felmerülhet az a kérdés is, hogy nem volna-e célszerűbb adott esetben a tudományon kívüli használatot beemelni a tudományos praxisba.

Dupré tehát a kitcheri engedékenységnél is szélesebbre tárja a kaput: a szükségszerű esszenciális tulajdonságok helyét (némi túlzással) *bármilyen* átveheti. A biológiai kategóriák még ezen legmegengedőbb felfogása sem alapozhatja meg azonban a tudományok módszertani egységét, a társadalmitól a biológiaiig vezető úton ugyanis olyasmi történik fogalmainkkal, amelyre a naturalista megközelítés nem tud kielégítő magyarázatot adni.

3. KONCEPTUÁLIS GYÖKEREK TERMÉSZETBEN ÉS TÁRSADALOMBAN

A kék bálna az emlősök osztályába tartozó állatfaj, melynek emlős volta mindenki számára egyértelmű, aki tanulmányai során megismerkedett biológiai definíciókkal is. Könnyen elgondolható azonban egy olyan civilizáció, amelynek tagjai nem az elevenszülés, az utódok táplálása vagy éppen a vérmérséklet alapján húzzák meg klasszifikációik alapvonalait, hanem egyéb, számukra fontos tulajdonságokat vesznek lajstromba az adott állatfajok besorolásánál. Esetükben például a kék bálnára leginkább jellemző, hogy vízben él, és húsa emberi fogyasztásra alkalmas. Ebben viszont nem különbözik a halak legtöbbszörétől, így amennyiben ezek alapján sorolnánk be bálnáinkat valamilyen biológiai osztályba, úgy kétségkívül értelmes felvetés lenne hálnak tekintenünk őket. Dupré (1999) ezt az álláspontot kívánja bemutatni és megvédeni, promiszkuózus realista koncepcióját alátámasztandó.

¹⁸ Dupré 1981. 80–81.

¹⁹ Uo. 82.

A bálnákról alkotott *képünk* szempontjából konstitutív, hogy mit tartalmaz bálna-fogalmunk: mik a fontos és mik a kevésbé fontos tulajdonságai. A nyugati civilizáció oktatási rendszereiben visszatükröződő természettudományos osztályozás kategóriái szerint legfontosabb jellemzői a melegvérűség, az elevenszülés – ezek alapján pedig az emlősök osztályába tartozás.²⁰ Noha a biológia nem tekintené érvényes besorolásnak, számos kultúrkörben élhet olyan, a bálnákat és halakat egy osztályba klasszifikáló felfogás, amely alapján a hétköznapi nyelvhasználók eligazodnak a természeti jelenségek világában.

A bálnákat magukat ez azonban egyáltalán nem befolyásolja: a kék bálnát tekinthetjük a többi állatfajtól esszenciális tulajdonság tekintetében, homeosztatisz tulajdonságnyalábok vonatkozásában vagy pusztán morfológiai sajátosságok alapján eltérőnek, azt egyik esetben sem kérdőjelezzük meg, hogy klasszifikációnk célja a *felismerésük* és egyéb fajoktól való *elkülönítésük*. Amennyiben a nyugati tudományosságtól teljesen különböző civilizációk egy adott faj egyedeit más-képp, számunkra tudománytalanul határozzák meg, az az egyedek szempontjából irreleváns – kiderülhet, hogy tévúton járnak, de az is előfordulhat, hogy a tudomány aktuális fejlettségi szintje számunkra is lehetetlenné teszi a megcáfolhatatlan kategóriahatárok megrajzolását. Bálnák és egyéb tengeri élőlények például közös platformra kerülhetnek pusztán élőhelyük miatt és azért, mert csillapítják annak éhségét, aki kifogja és elfogyasztja őket (sőt, Dupré azt a lehetőséget is felveti, hogy a bálnák kivonása a halak közül végbemehetett morális alapokon is: mivel általában intelligensebb állatoknak tartjuk őket egyéb halaknál, elfogyasztásukat nagyobb valószínűséggel gondoljuk elítélendőnek, mint a kevésbé értékesnek tartott vízi élőlényekét).²¹

Elgondolható tehát az állatok olyan felosztása, amely a bálnákat minden, számunkra biológiailag releváns tulajdonságuktól függetlenül csoportosítja – egyvalami azonban kevésbé tűnik kivitelezhetőnek: az, hogy pusztán a rájuk való hivatkozással *alkossuk meg* a bálnákat a maguk fizikai és biológiai valójában. Bálnafogalmunk számos változáson mehet keresztül: érvényét vesztheti, és új, még tudományosabb meghatározással helyettesíthető, de megmaradhat hétköznapi érdekeinket tükröző, praktikus szempontokat figyelembe vevő konstrukciónak is (esetleg a tudományos és mindennapi meghatározás együttélése alapján „mindkét urat is szolgálhatja”). Ha a fajok elhatárolásának kérdése évszázados problémát jelent is a biológia művelői számára, azt egyik felfogás képviselői sem állítják, hogy magát az elhatárolandót is ők hoznák létre a róla való fejtegetéseik során.

²⁰ Természetesen a kurrens biológiai klasszifikációkban a felsorolt tulajdonságok egyike sem képezi a bálnák „valódi esszenciáját”, minthogy annak megeléje – mint az fentebb látható volt – immár nem tartozik a biológia fő motivációi közé.

²¹ Dupré 1981. 468.

Wilkerson (1998) az esszencializmusról szólván említi a tudományok módszertani egységét: a fizika, kémia és biológia azért lehetnek privilegizált helyzetben, mert ők hivatottak a dolgok valódi természetéről számot adni; minden egyéb tudományág ezeket az eredményeket felhasználva lehet csak képes érvényes és megbízható magyarázatok és predikciók megfogalmazására, a megfelelő redukciók végrehajtása után.²² Mint azt fentebb láttuk, a biológiai fajokkal kapcsolatos esszencializmust számos egyéb elméleti megfontolás megdönteni látszik – a természettudományos (matematizáló) módszer univerzális használhatóságának kérdését ez azonban nem befolyásolja. A természettudományok segítségével megtudhatjuk, hogy milyen természetű dolgok léteznek a világban, az ember pedig maga is ezek közé a dolgok közé tartozik. Így amennyiben a *homo sapiens* biológiai fajt alkot (akár felfedezhető esszenciális tulajdonságok hiányában is), elgondolható az emberi (társadalmi) jelenségek biológiai alapokra redukált magyarázata, ami pedig tovább redukálható kémiai és végül fizikai terminusokra. Ebbe a redukcionista képbe azonban nem fér bele a természeti és társadalmi jelenségek eltérő mértékű fogalmi meghatározottsága, ami a matematikai apparátus univerzális használhatóságát hirdető tudományos módszerek létével kapcsolatban komoly ellenvetések megfogalmazására adhat alapot.²³

Láthattuk, bálnafogalmunk szempontjából meghatározó, hogy milyen kép alakult ki kultúránkban a bálnákról. Társadalmi jelenségeinkkel kapcsolatban azonban egy ennél erősebb állítást is tehetünk: az ő esetükben a *létük* szempontjából konstitutív, hogy mit involválnak fogalmaink. Ha megszűnnének használni őket, a jelenségek maguk szűnnének meg, míg ha hirtelen elfelejtenénk a bálna fogalmát, és soha nem használnánk azt többé, a világ bálnái nem pusztulnának el ennek következtében.

Hacking (1986) a társadalmi jelenségek vizsgálatára bevezetett kategóriáinkat épp ezért nem besorolásnak, hanem „feltalálásnak” nevezi: nem olyasvalamit próbálunk meg rendszerezni, ami tőlünk függetlenül már a rendszertanunk bevezetése előtt is létezett – a kategorizációink *maguk* válnak a jelenségek konstitutív alapjává, nem meg-, hanem feltalálják őket. További, természeti jelenségektől lényegesen különböző tulajdonságuk, hogy amíg azok az alkalmazott kategorizációkra való tekintettel teljességgel közömbösek, addig a társadalmi fajták egyedei a legtöbb esetben tudatában vannak a besorolásuknak – képesek reagálni rá, megváltoztatni viselkedésüket vagy bizonyos esetben a magát

²² Wilkerson 1998. 225–226.

²³ Az „univerzális módszer” kifejezést a természet- és társadalomtudományos módszerek különbségével kapcsolatban alkalmazva nem szeretném azt a látszatot kelteni, hogy valamilyen *egyetlen* természettudományos módszer tekintetében a különböző tudományágak között teljes egyetértés lenne. Jelen tanulmány szempontjából a természet- és társadalomtudományok közötti eltérés bír elsődleges fontossággal: az, hogy a matematikai alapú módszerek alkalmazása a természeti jelenségek vizsgálatára, a társadalmiak esetében azonban a jelenségek eltérő minősége kapcsán korlátokba ütköznék. A természettudományokon belüli megosztottság tekintetében lásd Suppes 1976, illetve Hacking 1996.

a kategóriát is.²⁴ Mindezt pedig azért tehetik meg, mert a társadalmi kategóriák által létrehozott jelenségek fogalmi konstruktumok, szemben például a biológiai fajokkal, amik – bármilyen felosztást tekintünk is érvényesnek – sohasem a kategóriáknak köszönhetik létüket. A különbségek jól érzékeltethetők a fent elemzett biológiai fajokat a házasság intézményével és az ahhoz kapcsolódó társadalmi fajtákkal (férj, feleség) összehasonlítva.

A házasság fogalma kultúránként eltérő jelentéstartalmat involválhat, bizonyos civilizációk köthetik megvalósulását jogi aktusokhoz, mások hivatkozhatnak vallásos alapokra, megint mások akár azt is vallhatják, hogy két ember huzamosabb ideig fennálló együttélése valósítja azt meg. Képzelnünk azonban el egy ennél is radikálisabb változatot: egy kultúrát, melyben a házasság fogalma teljességgel ismeretlen. Ebben a képzeletbeli kultúrában is élnek emberek közös otthonokban, azonban semmi sem garantálja, hogy ezt az állapotot hosszabb távon is fenntartsák: szabadon lakhatnak együtt akárkivel, szabadon hozhatnak létre utódokat, tulajdonaik megosztása pedig teljes mértékben saját belátásukra van bízva. Elképzelt kultúránkban nem csupán férjek és feleségek különféle tulajdonságairól (jogok, kötelezettségek) értelmetlen beszélni, hanem magukról e kategóriákról is. Amit mi – tévesen – férjként és feleségként azonosítanánk, az számukra ugyanis *nem létezik*. Amennyiben pedig megismertetnénk őket a házasság fogalmával, kétségtelenül megváltozna az önmagukról alkotott képük: olyan új szempontból lennének képesek reflektálni saját magukra, múltjukra és cselekvési lehetőségeikre, amely korábban elképzelhetetlen lett volna számukra.

Saját civilizációjukban is megjelenhetnek olyan társadalmi fajták, amelyekről nem lehetett fogalmunk megalkotásuk előtt – Hackinggel szólva megemlíthető példaként a „gyermekbántalmazás” vagy a „többszörösen összetett személyiség” fogalmának bevezetése és mindezek kulturális és társadalomtudományos változásokat előidéző következményei.²⁵ A 20. század közepe előtt ezek a fogalmak ismeretlenek voltak, ami egyúttal azt is jelenti, hogy olyan emberek sem léteztek, akiket ma gyermekbántalmazónak vagy többszörösen összetett személyiséggel rendelkezőnek hívunk. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy a korábbi időkben ne követtek volna el kegyetlenségeket gyermekek kárára – azonban a fogalom használata előtt ezek az atrocitások semmiben sem különböztek egyéb erőszakos cselekményektől. A morális megítélés megváltozása, az elkövetők új emberi fajtába történő besorolása azonban csak a fogalom bevezetésével vált lehetővé: ezeket az embereket nem megtaláltuk, hanem létrehoztuk. Ugyanígy az is elképzelhető, hogy a fogalmaink megváltoznak, és a személyiségzavart nem tekintjük többé használható kategóriának – ez esetben viszont a Kripke által felvetett újság cím a szükséges módosításokkal érvényes

²⁴ Hacking 1999 ennek kapcsán nevezi az emberi fajtákat interaktívna, a természetieket pedig indifferensnek.

²⁵ Hacking 1995, illetve 1999. 125–162.

lenne: „Kiderült, hogy nincs is többszörösen összetett személyiség. Amit eddig annak gondoltunk, az valójában nem is az.”²⁶

Természeti fajták esetében ugyanezt nem tudjuk megtenni: ha a tudomány jelenlegi feltevései és kategóriái tökéletesen valótlanoknak bizonyulnának például a bálnák természetére vonatkozóan, az sem jelentené, hogy bálnák nem léteznek – csupán azt, hogy nem olyanok, amilyenek hittük őket. A természeti világ sajátosságainak felfedezésében és fajtáinak csoportosításában ugyanúgy tévedhetünk, ahogyan a társadalmi fajták esetében is félreérthetjük a valóságot – a két tévedés azonban eltérő következményekkel jár. Előbbi esetben téves képet alkotunk az adott jelenség bizonyos tulajdonságairól, utóbbiban azonban olyasvalamiről alkotunk képet, ami *nem is létezik*. Dupré és – kisebb mértékben – Kitcher pluralista megközelítése képes számot vetni ezzel a lehetőséggel, azonban a biológiai törvények magyarázóerejét már az ő megfontolásaik is csökkentik – a társadalmi jelenségek fent elemzett sajátosságai pedig még komolyabb kételyeket ébreszthetnek az azokat biológiai sajátosságokra redukálni kívánó naturalista tudománykonceptióval kapcsolatban.

Egy redukcionista vállalkozásnak ugyanis számot kellene adnia a redukció lépcsőfokairól, a társadalmi fajtákról biológiaiakra történő átmenet viszont olyasvalamit involvál, amit az utóbbi által lehetővé tett magyarázatok és előrejelzések nyelvére nem lehet leképezni. A vizsgált jelenségek fogalmi meghatározottsága az átmenet során nem pusztán módosul, hanem egyenesen eltűnik. Bármelyik megközelítést fogadjuk is el ugyanis – és bármelyikről derüljön is ki akár, hogy az az egyedüli helyes felfogás –, a biológiai fajok elhatárolására, a kategorizálandó jelenségek léte vagy nemléte egyik esetben sem tőlünk függ.²⁷ A tudományos magyarázat, az indukció és az előrejelzés valami – legalább – rövid távon változatlant feltételez ahhoz, hogy működni tudjon, a társadalmi jelenségek esetében viszont a fogalmiság meghatározó szerepe kétségessé teszi ezek sikerességét. A társadalmi fajtákra vonatkozó teoretikus általánosítások túlságosan törekenynek tűnnek: a változásokra reagálva a társadalomtudományok ugyan létrehozhatnak teljesen új kategóriákat is, ám ezek a kategóriák a tudományos bizonyosság jóval alacsonyabb fokát garantálhatják csak, mivel állandó interakcióban vannak az általuk kategorizált emberekkel, és fogalmaink megváltozása elegendő ahhoz, hogy érvénytelenné váljanak. A predikcióval kapcsolatban a helyzet még nehezebb: ez esetben ugyanis a hangsúly épp a fajtáink változatlanságára helyeződik. Érvényes és sikeres predikciók olyasvalamivel kapcsolatban tehetők, ami nincs kitéve egy esetleges hirtelen változásnak – társadalmi fajtáinkról ezt azonban nem lehet kijelenteni. Ahhoz, hogy a természettudományos módszerrel tett

²⁶ Az eredeti, arannyal kapcsolatos felvetést lásd Kripke 2007. 91.

²⁷ Természetesen létrehozhatunk új fajokat keresztezéssel, illetve tenyésztéssel, ezek azonban továbbra sem gondolhatók el a társadalmi fajok mintájára, mivel nem pusztán azáltal léteznek, hogy fogalmat alkottunk róluk.

prognózisaink hitelesek legyenek a társadalmi jelenségekkel kapcsolatban is, nem pusztán azt kellene elérnünk, hogy az adott kategóriáink alapot adhassanak induktív általánosításokra, hanem azt is, hogy segítségükkel előre lássuk esetleges megváltozásukat.

A társadalmi jelenségek tehát fogalmi meghatározottságuk és jelentéstelítettségük miatt alkalmatlanok a természettudományos módszerekkel történő általánosítások és előrejelzések megbízhatóságának biztosítására, valamint a pusztán biológiai terminusokkal történő értelmezésekre – függetlenül attól, hogy milyen elméletek alapján húzzuk meg a természeti fajták határvonalait.

IRODALOM

- Boyd, Richard 1991. Realism, Anti-Foundationalism and the Enthusiasm for Natural Kinds. *Philosophical Studies*. 61. 127–148.
- Boyd, Richard 1999. Kinds, Complexity and Multiple Realization. *Philosophical Studies*. 95. 67–98.
- Dupré, John 1981. Natural Kinds and Biological Taxa. *The Philosophical Review*. 90/1. 66–90.
- Dupré, John 1999. Are Whales Fish? In Douglas L. Medin – Scott Atran (szerk.) *Folkbiology*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press. 461–476.
- Ereshefsky, Mark 2008. Systematics and Taxonomy. In Sahotra Sarkar – Anya Plutynski (szerk.) *A Companion to the Philosophy of Biology*. Oxford, Basil Blackwell. 99–118.
- Hacking, Ian 1986. Making up People. In Thomas Heller – Morton Sosna – David E. Wellberry (eds.) *Reconstructing Individualism*. Stanford, Stanford University Press. 222–237.
- Hacking, Ian 1995. *Rewriting the Soul*. Princeton, Princeton University Press.
- Hacking, Ian 1996. The Disunities of the Sciences. In Peter Galison – David J. Stump (szerk.) *The Disunity of Science*. Stanford, Stanford University Press. 37–74.
- Hacking, Ian 1999. *The Social Construction of What?* Cambridge, Harvard University Press.
- Hull, David L. 1965. The Effect of Essentialism on Taxonomy – Two Thousand Years of Stasis (I). *The British Journal for the Philosophy of Science*. 15/60. 314–326.
- Kitcher, Philip 1984. Species. *Philosophy of Science*. 51/2. 308–333.
- Kripke, Saul 2007. *Megnevezés és szükségyszerűség*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Millikan, Ruth Garrett 1999. Historical Kinds and the “Special Sciences”. *Philosophical Studies*. 95. 45–65.
- Putnam, Hilary 1975. The Meaning of “Meaning”. In *Mind, Language and Reality – Philosophical Papers*. 2. Cambridge, Cambridge University Press. 215–271.
- Reydon, Thomas A. C. 2006. Generalizations and Kinds in Natural Science: The Case of Species. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*. 37. 230–255.
- Suppes, Patrick 1993. The Plurality of Science. In *Models and Methods in the Philosophy of Science: Selected Essays*. Dordrecht, Kluwer. 41–54.
- Wilkerson, T. E. 1998. Recent Work on Natural Kinds. *Philosophical Books*. 39/4. 225–233.

Naturalizmus, szkepticizmus és racionalitás

Plantinga evolúciós szkeptikus érve

Alvin Plantinga egyike a kereszténység (illetve a teizmus) legelkötelezettebb és legszofisztikáltabb védelmezőinek az analitikus filozófia világában. Amíg az általa kidolgozott „református episztemológia” alapvetően „defenzív” filozófiai vállalkozás (azt kívánja kimutatni, hogy a keresztény teizmus nem kell, hogy bármiféle külső megalapozásra támaszkodjék),¹ addig az elmúlt másfél évtizedben Plantinga „offenzívába” ment át; az általa kidolgozott, és sok vitát kiváltott „evolúciós érv a naturalizmussal szemben” (*evolutionary argument against naturalism*; EAAN) már azt kívánja kimutatni, hogy a naturalizmus² önmagában inkoherens, önmagát cáfolja – mert a naturalistának saját világnézete alapján nincs oka arra, hogy bízzék abban: kognitív képességei igaz hiteket eredményeznek, s éppen ezért minden hite kétséggessé kell, hogy váljék számára – beleértve magát a naturalizmust is.

PLANTINGA ÉRVE

Plantinga szerint az ember és az emberi kognitív képességek evolúciós, biológiai eredete egyfajta megcáfoló megfontolás („*defeater*”) a naturalizmussal szemben.³ A megcáfoló megfontolások működését Plantinga a következő példa alapján gondolja el: képzeljünk el egy keresztény hívőt, aki megtudja – például marxista

¹ A „református episztemológia” ismertetését és kritikáját magyar nyelven lásd Szalai 2005.

² A „naturalizmus” mint filozófiai terminus használata természetesen magában hord bizonyos többértelműséget. De Plantinga használatában a kifejezés alapvetően arra az álláspontra vonatkozik, hogy Isten vagy más természetfeletti, immateriális lények nem léteznek, s a naturalizmus mibenlétének pontos definiálásával kapcsolatos viták nem érintik a jelen tanulmányban vizsgált kérdéseket.

³ Plantinga az érvet többször is kifejtette, először 1993-ban, *Warrant and Proper Function* című munkájában. A jelen vázlat Plantinga egy nem publikált, egyedül az interneten hozzáférhető, ámde a szakirodalomban széles körben ismert és vitatott 1994-es cikkén alapszik. Lásd Plantinga 1994.

vagy freudista valláselméleti munkákat olvasva –, hogy a vallásos hit valamiféle „vágykielégítő” szerepet tölt be az emberi személyiség működésében, és aki egyébként tudja azt, hogy a vágyainkon alapuló, lelki szükségleteinket kielégítő gondolkodás általában nem megbízható kalauzunk az objektív igazsághoz. Ez a teista megtudott valamit hitei, illetve kognitív képességei *eredetéről*, ami megcáfoló megfontolásként, „defeater”-ként fog működni a továbbiakban, ami azt jelenti, hogy nem racionális többé hinnie a vallásban.⁴ Hasonló megcáfoló megfontolás lesz Plantinga szerint az evolúcióelmélet a naturalista számára. De vajon miért?

Plantinga abból indul ki, hogy a természetes kiválasztódás jutalmazza az adaptív viselkedést, s megbünteti a nem alkalmazkodót, de egyáltalán nem törődik azzal, hogy igaz-e, amit hiszünk. Idézi Patricia Churchlandot, a kortárs naturalista elmefilozófia kiemelkedő gondolkodóját, aki szerint az evolúció során kialakuló idegrendszeri struktúrák célja elsősorban az, hogy az organizmusokat sikeressé tegyék az alkalmazkodás során legfontosabb négy alapvető feladat: a táplálkozás, a természetes ellenségek előli menekülés, a természetes ellenségekkel (versenytársakkal) való megküzdés és a szaporodás elvégzésében (Churchland 1987). Kognitív képességeink (a naturalizmus szerint) az idegrendszer funkciói, tehát nyilván alkalmasnak kell lenniük arra, hogy elősegítsék e célok megvalósítását. Ámde az, hogy eme alkalmazkodási célok megvalósításától függetlenül mennyire megbízhatóan ismerik meg a valóságot, az evolúció szempontjából irreleváns. Milyen módon befolyásolja ez a tény kognitív képességeink megbízhatóságát? Legyen eme képességeink megbízhatóságának hipotézise R; legyen a materializmus/naturalizmus igaz voltának hipotézise N, és legyen az evolúció hipotézise E, végül jelöljük a valószínűséget P-vel. Mekkora lesz P (R/N&E)?

Plantinga szerint ezt a kérdést először egy olyan gondolatkísérlet formájában kell végiggondolnunk, amelynek során nem rólunk, emberekről, hanem egy másik bolygón élő feltételezett fajról van szó, akikről tudjuk, hogy a mieinkhez hasonló értelmi funkciókkal bírnak, és hogy az emberi evolúcióhoz hasonló természeti folyamatok nyomán fejlődtek ki, és tudnak alkalmazkodni saját bolygójuk viszonyaihoz. Viselkedésük legnagyobb részét nyilván adaptív (különbön nem tudtak volna bolygójukon fennmaradni), de mi a helyzet a hiteikkel, valószínű-e hogy ezek legnagyobb részt igazak? Plantinga szerint, ha az idegen bolygón élő, feltételezett értelmes faj esetében igazoljuk, hogy P (R/N&E) ismeretlen vagy alacsony, akkor ez megáll ránk is. Ennek eldöntéséhez meg kell vizsgálnunk azt a kérdést: hogyan függhetnek össze ezeknek a feltételezett, racionális lényeknek a hitei a viselkedésükkel?

⁴ Természetesen nem minden „defeater” vonatkozik hiteink, illetve kognitív képességeink *eredetére*; „defeater” lehet például egy olyan érvelés is, amely szerint egy meghatározott hitem inkonzisztens egy másik, az elsőnél valószínűbbnek tartott hitemmel.

Plantinga szerint négy, egymást kölcsönösen kizáró és együttesen a lehetőségeket kimerítő elméleti alternatívánk lesz ezzel kapcsolatban:

(1) Az egyik lehetőség az *epifenomenalizmus*: az értelmes lények viselkedését egyáltalán nem a hiteik okozzák. E hipotézis szerint mozgásukat és viselkedésüket más tényezők – például idegrendszeri impulzusok – irányítják, amelyeket más szervezetükben fennálló tényállások, például az érzékszerveket ért ingerek okoznak, de a *hitnek* nem lesz helye ebben a viselkedéshez vezető kauzális láncban. A viselkedés és a hit (valamint a többi mentális jelenségek, mint amilyen az érzés, érzékelés és vágy) közötti viszonyoknak ez a felfogása ma meglehetősen népszerű, különösen a biológusok körében. Végül is a biológusok úgy hiszik, hogy a viselkedést, bármilyen komplex is, teljesen a biokémia szabja meg, hogy az ezt kísérő érzések – a félelem, a fájdalom, a csodálkozás, a szeretet – egyszerűen csak „olyanok, mint az árnyékok a fizikai tárgyakhoz képest, tehát önmagukban lényegében nem érintik az organizmus viselkedését...”⁵ A biológiai „ortodoxia” szerint ugyanez vonatkozik a hitekre is – feltételezve, hogy a hitek önmagukban nem *pusztán* biokémiai jelenségek. Hogyha ez a felfogás a gondolatkísérletünk által feltételezett lényeket illetően helytálló, akkor hiteik *láthatatlanok* lesznek az evolúció számára, és ekkor az a tény, hogy hiteket-kialakító mechanizmusaik evolúciójuk története során alakultak ki, kevésbé vagy egyáltalán nem teszi valószínűvé, hogy hiteik legnagyobb részt igazak. N&E és az első lehetőség alapján tehát P(R) meglehetősen alacsony lesz.

(2) Egy második lehetőség a *szemantikai* epifenomenalizmus: lehetséges az is, hogy ezeknek a lényeknek a hitei ugyan ok-okozati viszonyban állnak a viselkedésükkel, ámde nem *tartalmuk* révén. Ez az elképzelés azt jelentené, hogy hiteik rendelkeznek ugyan kauzális hatékonysággal, de neurofiziológiai beágyazottságuk, tulajdonságaik, nem pedig *szemantikai tulajdonságaik* révén. A naturalista vagy bármilyen értelemben materialista gondolkodásmód szerint egy hit feltehetően az idegrendszeri aktivitás valamilyen hosszú távú „mintája”. Hosszú távú neuronális történés. Ez az esemény legalább kétfajta tulajdonsággal rendelkezne. Egyfelől lennének elektrokémiai tulajdonságai: a hit létrejöttében érintett neuronok száma, a közöttük fennálló kapcsolatok, külsülési küszöbük, a külsülések üteme és erőssége, az, ahogyan ezek bizonyos idő alatt, s más neuronális működésekkel összefüggésben változnak, és így tovább. Másfelől azonban ha a hit valóban *hit*, akkor (valamely *p* hitet illetően) az a hit lesz, *hogy p*. Például az a hit lesz, hogy egyszer egy söröző állt a Magyar Állami Operaház helyén. Ez a kijelentés lesz a kérdéses hit *tartalma*. Így egy hitnek neurofiziológiai tulajdonságain túlmenően *szemantikai* tulajdonságai is lesznek – például az, hogy ez a hit *éppen az a hit, hogy* „egyszer egy söröző állt a Magyar Állami Operaház helyén”. (Más szemantikai tulajdonságok: *igaznak vagy hamisnak lenni, implikálni, hogy volt legalább egy söröző Budapesten, konzisztensnek lenni azzal a kijelentéssel, hogy minden*

⁵ J. M. Smith (*Time*, December/1992), idézi Plantinga 1994,7.

ember halandó és így tovább.) A szemantikai epifenomenalizmus mármost az a felfogás, hogy a hit ugyan kauzálisan hatékony a viselkedést illetően, azonban *a neurofiziológiai*, nem pedig szemantikai tulajdonságai révén. Ha az első felfogás népszerű a biológusok, akkor ez utóbbi viszont széles körben népszerű a kortárs elmefilozófusok körében.

E felfogás alapján P(R/N&E) ezekre a lényekre specifikálva éppúgy alacsony lesz, mint az első nézet alapján. Ennek az indoka az, hogy az igazság vagy hamisság természetesen a hit szemantikai, nem pedig *neurofiziológiai*⁶ tulajdonságai közé tartozik. De ha az előbbiek nem vesznek részt a hitekhez vezető oksági láncban, akkor a hitek – vagyis inkább azok szemantikai tulajdonságai, beleértve az igazságot és a hamisságot – megint csak láthatatlanok lesznek a természetes kiválasztódás számára. De akkor valószínűtlen lesz, hogy e lények hitei legnagyobbbrészt igazak, s ezért valószínűtlen az is, hogy kognitív képességeik megbízhatóak. R valószínűsége N&E plusz eme lehetőség alapján ezért relatíve alacsony lesz.

(3) Elképzelhető az, hogy a hitek kauzálisan hatékonyak – „szemantikailag” éppúgy, mint „neurofiziológiailag” –, ámde *negatívan* érintik az alkalmazkodást: az alkalmazkodóképesség szempontjából ezek a lények jobban boldogulnának a hitek *nélkül*. Nyilvánvalóan R valószínűsége N&E-nek és ennek a lehetőségnek az alapján, akárcsak az előző két esetben, szintén alacsony lenne.

(4) Végül lehetséges az is, hogy elképzelt lényeink hitei kauzálisan összekapcsolódnak viselkedésükkel, és egyszersmind adaptívak is. (Vélhetően ez a viselkedés és a hit közötti összefüggés „common sense” felfogása.)

Mi a valószínűsége annak (eme hipotézis plusz N&E alapján), hogy a lények kognitív képességei megbízhatóak, illetve az e képességek által létrehozott hitek igazak lesznek? Plantinga szerint ez a valószínűség távolról sem olyan magas, mint amilyennek első megközelítésben gondolnánk. Ennek az oka az, hogy ha a viselkedést a *hitek* idézik elő, akkor egyszersmind előidézi a *vágy* is (valamint az összes többi itt ignorált pszichés tényező, például: gyanakvás, kétség, helyeslés és helytelenítés, félelem, stb). Bármely adaptív viselkedés vagy cselekvés esetén sokféle hit-vágy kombináció lesz, amely ehhez a cselekvéshez vezethet; s eme hit-vágy kombinációk közül nagyon sok olyan lesz, amelyben a bennük szereplő hit hamis.

Tételezzük fel például, hogy Paul egy történelem előtti korban élt ősember, akihez egy éhes tigris közeledik. A legmegfelelőbb viselkedés ebben a helyzetben valószínűleg az, ha Paul elszalad a tigris elől: ámde Plantinga kimutatja, hogy ezt a viselkedést egy sor *különböző* hit-vágy kombináció okozhatja. Paul például nagyon is vágyik arra, hogy vadállatok megegyék, de amikor meglát egy

⁶ Plantinga a hiteknek ezekre a nem-szemantikai tulajdonságaira a „szintaktikai” megjelölést használja, azonban ezt a szóhasználatot tanulmányomban mellőzöm, mivel csak értelmezési zavarokhoz vezetne.

tigrist, akkor mindig elszalad, mert valamiért valószínűtlennek tartja, hogy a tigris meg fogja őt enni. Ez az érzelmi reflex mindig az életben maradásához szükséges módon fogja irányítani Paul testét, ámde ennek semmi köze sincs Paul igaz hiteihez. Vagy Paul azt gondolja, hogy a tigris egy barátságos, nagy macska és meg akarja szelídíteni, egyszersmind úgy hiszi, hogy a legjobb módszer erre az, ha játékosan fogócskázni kezd a macskával, és elszalad, amikor látja. Vagy tegyük fel, hogy Paul törzsében futóversenyt rendeznek, Paul szeretne nyerni a versenyben, és azt hiszi, hogy a tigris megjelenése adja meg a startjelet... Nyilvánvalóan nagyon sokféle hit-vágy kombinációt lehet elképzelni, amely egy adott viselkedésformát (jelen esetben azt, hogy Paul elszalad a tigris elől) eredményez.

Itt felmerül egy probléma a bemutatott érveléssel kapcsolatban. Könnyű belátni, hogy Paul *egyik* cselekvését sokféle különböző vágy-hit kombináció eredményezheti; de nehezebb megérteni/elképzelni azt, hogy miként lehetne *összes* hiteinek legnagyobb része hamis oly módon, hogy közben mégis adaptív következményekkel jár. Plantinga szerint a legegyszerűbb módon úgy láthatjuk be ennek a lehetőségét, ha elgondolunk olyan, a gondolkodást szisztematikusan félrevezető „utakat”, amelyek haladva rendszerint hamis, de mégis adaptív viselkedéseket alakíthat ki valaki. Lehet például Paul valamiféle primitív animizmus híve, és gondolhatja azt, hogy minden dolog élő. Talán azt gondolja, az összes növények és állatok boszorkányok, s mindig ilyen kifejezésekkel utal rájuk. Például: „ez a boszorkány jó táplálék”, „ez a boszorkány közömbös az ember iránt”, „ez a boszorkány veszélyes”. Paul hitei ez esetben kivétel nélkül hamisak lesznek, de ebből nem következik, hogy nem megfelelő (nem adaptív) módokon fog viselkedni a környezetében található állatok és növények irányában.

Amit eddig láttunk, az az, hogy négy egymást kölcsönösen kizáró és a lehetőségek teljes skáláját kimerítő lehetőségünk van az idegen bolygó feltételezett lakosait illetően: az egyszerű epifenomenalizmus, a szemantikai epifenomenalizmus, az a lehetőség, hogy hiteik tartalmi kauzálisan hatnak ugyan viselkedésükre, de negatívan érintik alkalmazkodási esélyeiket, s az a lehetőség, hogy hiteik kauzálisan hatékonyak, s adaptívak. $P(R/N\&E)$ -t úgy számolhatjuk ki, hogy felbecsüljük $P(R/N\&E)$ -t e hipotézisek mindegyikét illetően, majd besorozzuk ezeket a valószínűségeket mindegyik hipotézis $N\&E$ melletti valószínűségeivel, s az így nyert értékeket összeadjuk. (Természetesen nevetséges lenne valóban pontos számokat követelnünk, hiszen e valószínűségeket illetően csak homályos becsléseink lehetnek.)

Tehát (a négy vázolt filozófiai lehetőséget – hipotézist – H_n -vel jelölve):

$$P(R/N\&E) = (P(R/N\&E\&H1) \times P(H1/N\&E)) + (P(R/N\&E\&H2) \times P(H2/N\&E)) + (P(R/N\&E\&H3) \times P(H3/N\&E)) + (P(R/N\&E\&H4) \times P(H4/N\&E))$$

A fenti megfontolások arra mutatnak, hogy $P(R/N\&E)$ az első három hipotézis esetén elég csekély lesz, a negyedik esetén pedig elég magas ugyan, de nem nagyon magas, nem sokkal nagyobb 0,5-nél. (Mert – miként a fenti példák mutatják – a hitek akkor is eredményezhetnek adaptív viselkedést, ha nem igazak.) Ugyanakkor látnunk kell, hogy a naturalizmus mellett H_1 és H_2 meglehetősen valószínűek – mert naturalista alapon nem nagyon tudjuk elgondolni, hogy a hitek tartalma miként lehet hatással az organizmusok viselkedésére. Ha most ezeket a becsléseket behelyettesítjük a képletbe, akkor mindenképpen azt fogjuk kapni, hogy $P(R/N\&E)$ kisebb lesz 0,5-nél – a naturalizmust és az evolúciót feltételezve nem túl valószínű (kevésbé valószínű, mint az ellenkezője), hogy az idegen bolygó értelmes lényekéinek kognitív képességei megbízhatóak.

De természetesen valaki lehet szkeptikus is e valószínűségek mindegyikével kapcsolatban, s ezen az alapon állíthatja azt, hogy $P(R/N\&E)$ *meghatározhatatlan*.

Plantinga érvének végső konklúziója tehát az, hogy $P(R/N\&E)$ alacsony vagy meghatározhatatlan. De ha ez így van, akkor szerinte ez nemcsak az idegen bolygó lakóira, hanem *miránk magunkra* is igaz: saját kognitív képességeinkről is azt kell gondolnunk, hogy ha a naturalizmus és a fejlődéelmélet igaz, akkor megbízhatóságuk nem túl valószínű. Ezért az is valószínű, hogy hiteink nagy része nem igaz.⁷ Tehát nincs különösebb okunk megbízni egyetlen hitünkben sem, beleértve magát a naturalizmust is. N&E ezért a naturalisták számára (ha végiggondolják azokat az implikációit, amelyeket Plantinga a fentiekben vázolt) egy megcáfoló megfontolás („*defeater*”), egy olyan megfontolás, amely a naturalizmusba vetett hitüket irracionálissá teszi.

Természetesen a megcáfoló megfontolásokat magukat is meg lehet cáfolni. Például ha én azt hiszem, hogy Béla tud úszni, akkor egy megcáfoló megfontolás hitemre nézve, hogy Béla egy olyan településen él, ahol a lakosok 90%-a nem tud úszni. Ámde ezután tudomást szerzek arról, hogy Béla a szóban forgó településen az uszodában dolgozik, márpedig a magyar uszodák alkalmazottainak 99%-a tud úszni. Második hitem ez esetben megcáfolja az első hitemmel szembeni megcáfoló megfontolásaimat. Csakhogy Plantinga szerint a naturalista azért nem találhat ilyen megcáfoló megfontolást megcáfoló megfontolást („*defeater-defeater*”) a jelen esetben, mert ez csak valamilyen további *hite* lehetne.

⁷ Meggyőződésem szerint Plantinga figyelmen kívül hagy a gondolatkísérletben egy nagyon fontos kérdést: vajon ezek az értelmes lények az általuk értelmi képességeik tudatos alkalmazása révén létrehozott technológiák jóvoltából alkalmazkodnak-e saját bolygójuk viszonyaihoz (ahogyan mi tesszük a Földön), vagy sem? Ez a kérdés nagymértékben meghatározza a gondolatkísérlet eredményeit. Annak a valószínűsége ugyanis, hogy értelmes lények esetleg olyan alkalmazkodó viselkedésformák segítségével maradnak fenn egy adott környezetben, amelyeknek semmi közük hiteik igazságtartalmához, hanem mintegy „ösztönösen” alakultak ki és működnek, lehet viszonylag nagy. Annak a valószínűsége viszont, hogy értelmes lények, akik legnagyobb részét téves hiteket vallanak környezetükről, ezeknek a téves hiteknek az alapján ezt a környezetet sikeresen módosító és saját céljaikra felhasználó technológiákat tudnak feltalálni és működtetni, elenyészőnek tűnik.

Viszont az R-re vonatkozó kételyünk *minden* hitünkre vonatkozóan egy megcáfoló megfontolás; ha nem racionális elfogadnunk R-t, akkor nem racionális elfogadnunk *egyetlen* hitünket sem.

Plantinga szerint tehát aki *elfogadja* N&E-t, az egyszersmind rendelkezik egy *megcáfoló megfontolással* N&E-t illetően, egy indokkal arra, hogy kétségbe vonja vagy elvesse. N&E tehát önmagát cáfolja, s ezért elfogadása irracionális. Plantinga megfogalmazása szerint az evolucionista naturalista⁸ olyan helyzetben van, mint az az ember, aki tudja, hogy elfogyasztott egy olyan X gyógyszert, amely kognitív képességeit (mondjuk) 90%-ban megbízhatatlanná teszi. Az ilyen embernek nem lenne oka arra, hogy *bármely* hitében megbízzon.

A teista (mohamedán, zsidó vagy keresztény) hívő viszont hiszi, hogy Isten teremtett bennünket, saját képmására, amihez hozzátartozik (többek között) az is, hogy sok mindent tudhatunk és tudunk is a körülöttünk lévő világról. Ezért jó indokai vannak arra a meggyőződésére, hogy Isten az evolúciót úgy irányította, hogy az értelmes, a valóságot megismerni tudó lényeket hozzon létre. A teista világképe így egyrészt koherens lesz a fejlődéelmélettel, másrészt pedig nem cáfolja önmagát, mint a naturalizmus. S ez természetesen döntő indokunk lehet arra, hogy preferáljuk a naturalizmussal szemben.⁹

Plantinga érvelése, mint láttuk, alapvetően három lépésből áll. 1. Az emberi kognitív képességek kialakulásának naturalista, evolúciós „története” valószínűvé teszi, hogy e képességeink megbízhatatlanok. 2. Ezért minden okunk megvan rá, hogy ne bízzunk meg egyetlen hitünkben sem; tehát magában a naturalizmusban és a fejlődéelméletben sem. 3. Ebből a szkeptikus zsákutcából csak a teizmus elfogadása „szabadíthat ki” bennünket. Mindhárom lépésnek számos kritikája ismeretes.¹⁰ Megkérdőjelezhető az a leírás, amelyet Plantinga a hitek szemantikai és neurofiziológiai tulajdonságairól és a köztük lévő viszonyról ad. De ezt elfogadva is vitatható marad, hogy a biológiai organizmusokban (köztük az emberekben) az adaptációs előnyök és az igaz hitekkel/megbízható kognitív képességekkel való rendelkezés csakugyan annyira függetlenek lennének egymástól, ahogyan Plantinga állítja. Attól ugyanis, hogy az igaz hitek, illetve megbízható kognitív képességek és az adaptáció közötti kapcsolatot nem tudjuk *megmagyarázni*, filozófiailag elemezni, még teljesen elképzelhető, hogy ez az összefüggés igazolhatóan *fennáll*.

⁸ Tisztán elvben a naturalista Plantinga támadásával szemben úgy is védekezhetne, hogy feladja az evolúcióba vetett hitét. Gyakorlatilag azonban, mint Plantinga rámutat, az emberi lények kialakulásának egyedüli valamennyire is plauzibilis naturalisztikus magyarázata a fejlődéelmélet.

⁹ Plantinga szerint egyáltalán nincs feszültség a teizmus és a fejlődéelmélet között, hanem csak az evolúció és a Biblia fundamentalista értelmezése között. Máshol megpróbáltam amellett érvelni, hogy ez nem így van, de a jelen tanulmányban nem térek ki erre. Lásd Szalai 2009.

¹⁰ Megkíséreltem az összes kritikát vázlatosan ismertetni és kiértékelni a *Magyar Tudomány*-ban megjelent tanulmányomban. Lásd Szalai 2009.

Ámde ha mindezt meg is engedjük Plantingának, ha az emberiség evolúciójának története (önmagában) csakugyan egy szkeptikus végkicsengésű „forgatókönyvet” adna is a kezünkbe saját kognitív képességeink eredetéről és működéséről, akkor is kérdés: elégséges-e ez ahhoz, hogy megrendítse a megismerésbe vetett eredendő bizalmunkat, illetve kihúzza az alapot ismereteink egész rendszere alól? A jelen tanulmányban csak ez utóbbi kérdéssel, tehát Plantinga érvének *episztemológiai* aspektusaival kívánok foglalkozni – megengedve Plantingának, hogy az érvelés (1) lépése sikeres. (Az érveléssel szemben elképzelhető egy negyedik típusú, a szakirodalomban *tu quoque*-nek nevezett ellenvetés is, amely szerint akár alátámasztja az EAAN a megismeréssel szembeni szkepszist, akár nem, a *teista* semmivel sem lesz könnyebb helyzetben a szkeptikussal szemben, mint a naturalista. Ennek az ellenvetésnek is többféle megfogalmazása lehetséges – tanulmányom végén röviden visszatérek még a kérdésre.)

Az episztemológiai jellegű kritikák az EAAN-nal szemben legalább háromféleképpen érvelnek. Az első típusú érvelés szerint az EAAN egész egyszerűen inkohereus, hiszen az emberi kognitív képességeket *alkalmazva*, azok megbízhatóságát feltételezve érvel a teljes szkepticizmus mellett. A második típusú (*common sense*, illetve externalista) érvelés szerint az EAAN hibás módon következtet: abból, hogy az evolúció *nem támasztja alá* ismereteink megbízhatóságát, nem következtethetünk arra, hogy alátámasztaná ismereteink *nem-megbízhatóságát* (Fodor 2002. 30–42). Ez az alapvető bizalmunk ugyanis magától értetődő számunkra – amíg filozófiai kételyek meg nem rendítik. *Egyes* ismereteinkben indokoltan kételkedhetünk azért, mert nincsenek összhangban ismereteink rendszerének egészével, de a rendszer *egészére* vonatkozó kételyek indokolatlannak és abszurdak. A harmadik típusú ellenvetés szerint *elvileg* lehetnek jó átfogó szkeptikus érvek az emberi megismerés rendszerének egészével kapcsolatban, de Plantinga érve nem ilyen. Ezt az utóbbi, a szkeptikust elvileg vitapartnernek tekintő választ fogom „kartezianus” válasznak nevezni.

Az alábbiakban megkíséreltem kiértékelni e három lehetséges kritika mind-egyikét.

1. Inkohereus-e az EAAN?

Több filozófus, mindenekelőtt Thomas H. Reed próbálkozott Plantinga érvelésének olyan kritikájával, amely szerint az EAAN egyszerűen önmagát cáfolja (Reed 1997). Ugyanis az a naturalista, aki elfogadja az EAAN nyomán azt, hogy P(R/N&E) alacsony, kénytelen összes kognitív képességeinek csekély megbízhatóságot tulajdonítani, kénytelen azt gondolni, hogy legtöbb hite nem igaz; ámde ha ez így van, akkor ez vonatkozik azokra a kognitív képességeire is, amelyek az EAAN érvényes voltának belátásához elvezették. Következésképpen vagy nem megbízhatóak kognitív képességeink, és akkor jó indokkal kételke-

dünk magában az EAAN-ban is, vagy pedig megbízhatóaknak bizonyultak ebben az esetben – de akkor jó eséllyel feltételezhetjük, hogy általában is azok – és akkor az EAAN megint csak nem lesz érvényes. Van-e Plantinga számára kiút ebből a dilemmából?

Troy Nunley szerint – aki egy teljes disszertációt írt az EAAN-ról – van (Nunley 2005). Nunley szerint Reed abból a – védhetetlen – álláspontból indul ki, hogy amikor egy A személy egy B személy ellen érvel, akkor meg kell engednie B-nek mindazokat a feltevéseket, amelyeket ő maga is vall vagy feltételez. Ha ez így volna, akkor a külvilágra vonatkozó szkeptikus érvek vagy a „más tudatokra” (other minds) vonatkozó szkepszis hangoztatóival szemben is nagyon könnyű helyzetben volnánk. Egyszerűen megkérdezhetnénk tőlük: ők maguk léteznek-e, vagy nekik maguknak van-e tudatuk? Mivel ezekre a kérdésekre nyilván „igen”-nel fognak válaszolni, máris posztulálhatunk egy saját elménktől különböző objektumot, vagy egy elmét – és ezzel a külvilágra vagy a más tudatokra vonatkozó szkepszis el lenne intézve. Ámde nyilvánvalóan ez nem megfelelő érvelés a szkeptikusokkal szemben, akkor viszont Reed érvelése sem lehet megfelelő stratégia Plantinga ellenében.

Hogyha Reednek (vagy más filozófusnak) valóban olyan módon kellene érvelnie Plantinga érvének inkohereciája mellett, ahogy Nunley véli, akkor ügyük valóban eleve elveszett volna. Valamely érvelés ellen nem lehet felhozni ellenérvként, hogy ellentmond valaminek, amit *az*, *aki az érvet kifejti*, állít. Egy érvelés csak akkor inkohereus, ha maga az érvelés feltételez, vagy implikál valamit, ami konklúziójának ellentmond. De feltételez-e az EAAN valamilyen olyan premisszát, amely ellentmond konklúziójának?

Önmagában az, hogy az EAAN az emberi kognitív képességek megbízhatóságának hipotéziséből indul ki, majd ahhoz a konklúzióhoz jut el, hogy ezek a képességek végső soron nem megbízhatóak, egyáltalán nem jelenti azt, hogy az EAAN ellentmondana önmagának. Hiszen a filozófiában teljesen szokványos abból kiindulva, hogy p amellezt érvelni, hogy $\sim p$. Úgyszintén nem inkohereus az EAAN pusztán azért, mert annak, aki nyomon követi lépéseit, az *érvelés során* fel kell tételeznie kognitív képességei (legalábbis azok, amelyek az érvelés megértéséhez szükségesek) megbízhatóságát. Ugyanis Plantinga expliciten állítja, hogy a naturalisták az érvelés *követése* során igenis fenntarthatják kognitív képességeik megbízhatóságára vonatkozó meggyőződésüket, egyedül az érvelés *végére érve*, az érv konklúziójához eljutva kell hogy feladják azt. Az más kérdés, hogy ha egyszer feladják, akkor utána újra elkezdene kételkedni az EAAN-ban – de ebben az esetben újakezdhetik a „játzmát”, újból feltételezve először N&E-t, és az emberi kognitív képességek megbízhatóságát, majd levonva ezekből az előfeltevésekből a megfelelő szkeptikus konklúziókat. Természetesen Plantinga is tisztában van vele, hogy a normális emberek ez esetben egy idő után nyilván „feladnák” a kérdéssel való foglalkozást, s ugyanúgy visszatérnének a normál kognitív működéseikbe vetett bizalomhoz, ahogyan Hume is feltételez-

te, hogy az emberi tudat természettől fogva képtelen elfogadni az ő szkeptikus konklúzióit – de ez nem jelenti azt, hogy ez a lépésük filozófiailag, az igazság szempontjából is indokolt lesz.

Az EAAN meggyőződése szerint *mégis* inkoherens, a következő okból. Plantinga *nem* egyszerűen azt állítja, hogy P(R/N&E) meghatározhatatlan vagy alacsony, hanem azt is, hogy *ez egy megcáfoló megfontolást (defeater)* alkot a naturalisták számára, irracionálissá teszi a N-be vetett hitüket. Ámde a megcáfoló megfontolás fogalma, az a mód, ahogy ezt Plantinga definiálja, feltételezi, hogy aki egy ilyen megcáfoló megfontolással rendelkezik, vagy akár csak rendelkezhet, az rendelkezik bizonyos megbízható kognitív képességekkel, mindenekelőtt egy bizonyos mértékű rálátással saját hiteire, azok egymással való összefüggésére, továbbá rendelkezik bizonyos (legalábbis elemi) logikai készségekkel. Plantinga nem válaszolhatja azt, hogy „eleve tudja”: a naturalistákat úgysem fogja meggyőzni az ő érve – mert még ebben az esetben is feltételezi (magának a „megcáfoló megfontolásnak” a fogalmánál fogva), hogy legalábbis *elvileg* a naturalisták beláthatják érvelése helyességét – ez viszont azt jelenti, hogy rendelkeznek bizonyos megbízható kognitív képességekkel.

Az a tény azonban, hogy ilyen módon az EAAN generálta szkepszis végül is nem tudja kikerülni az önreferenciát, nem indokolja, hogy ne vizsgáljuk tovább az érvet. A naturalizmus szempontjából filozófiailag rendkívül aggályos lenne az, ha *csak* azokat a kognitív képességeinket tekintenénk megbízhatóaknak, amelyek saját ismereteink rendszerére és a köztük fennálló logikai relációkra vonatkoznak. A legtöbb naturalista szeretné azt gondolni, van némi alapunk arra, hogy a *külvilágra* vonatkozó hiteinkben és az ezeket a hiteket létrehozó kognitív képességeinkben is megbízhatunk.

2. „Common sense” és externalista válaszok

Általában (a tudományos vagy a hétköznapi megismerés módszereit alkalmazva) kognitív képességeink megbízhatóságában nem szoktunk kételkedni – addig, amíg a filozófiai szkepszis gondolkodóba nem ejt bennünket erről. Hogyha ez alapvető, természetes meggyőződésünk, akkor pusztán azért, mert az emberiség evolúciójára vonatkozó ismereteink nem támasztják meggyőzően alá, miért kéne feladnunk?

Plantingának azok a bírálatai, amelyek ebből indulnak ki, két csoportra oszthatóak. Az egyik csoport hívei, a „reidi” episztemológiai megközelítésre támaszkodó,¹¹ *common-sense* kritikusok abból indulnak ki, hogy a megismerés rendszerének *egészével* szemben nem lehetségesek olyan megcáfoló megfontolások, amelyek

¹¹ Thomas Reid személy szerint *teista* volt, ezért talán különösnek tűnik az ő álláspontja alapján érvelni a naturalizmus mellett. Reid azonban expliciten állította, hogy az alapvető

lehetségesek a rendszer *egyes elemeivel* szemben. E szerint az álláspont szerint számos ismeretünket (köztük „*common sense*” hiteink jelentős részét) nem más hitekből következtetjük ki, hanem valamilyen nem-propozicionális evidenciára/tapasztalatra alapozva hisszük. Éppen ezért, megengedve Plantingának, hogy P(R/E&N) az általa elképzelt idegen bolygó értelmes lakóit illetően meghatározhatatlan, vagy csekély, ebből nem kell levonnunk azt a következtetést, hogy P(R/E&N) a *mi* esetünkben is csekély, mert a saját alapvető meggyőződéseink (kognitív képességeink megbízhatóságába vetett hitünk) – ellentétben az idegen bolygó lakosaival kapcsolatos hipotéziseinkkel – nem más hiteken, illetve kijelentéseken, hanem kijelentések formájában sokszor meg sem fogalmazott tapasztalatokon (*non-propositional evidence*) nyugszanak (Bergmann 2002. 61).

A másik csoportba az externalista válasz hívei tartoznak. Eszerint az EA-AN-generálta szkepszist meg tudjuk úgy cáfolni, hogy az emberi megismerés leírása során bizonyos hiteinkre, ismereteinkre támaszkodunk. Elvégre csak az internalista ismeretelméletek szerint kell tudnunk (vagy igazoltan hinnünk), hogy tudunk (vagy igazoltan hiszünk) valamit, az externalisták szerint elég, ha a tudás (vagy az igazolt hit) kritériumai, feltételei egyszerűen *fennállnak* – akár tudunk róluk, akár nem. Ma már a legtöbb filozófus elfogadja, hogy az episztemológiai szkeptikust nem tudjuk megcáfolni. Az externalista episztemológusok szerint azonban ez nem jár semmiféle veszéllyel a tudásunkra (illetve az ezzel kapcsolatos bizonyosságunkra) nézve. Le tudjuk írni valamennyi hitünket, illetve kognitív mechanizmusunkat – és igazolni tudjuk megbízhatóságukat – úgy, hogy közben *más* hiteinket, illetve kognitív mechanizmusainkat megbízhatónak feltételezzük. Amivel nem rendelkezhetünk, az egy *egyszerre az összes* hiteinkről, illetve kognitív képességeinkről adott igazoló-megalapozó leírás – de erre törekedni nem is volna racionális (Sosa 1999. 96). Ez volna tehát Plantinga érvelésére az externalista episztemológia válasza. Semmiképpen sem *elve* kilátástalan ez a válaszkísérlet, hiszen Plantinga szerint az EAAN *nem* feltételez semmilyen specifikus episztemológiai álláspontot (Plantinga 2002. 227).

Az externalista válasz abban tér el a *common-sense* választól, hogy bár elismeri: a kognitív képességeit nem-reflektált módon alkalmazó személynek természetesen igaza van, amikor mindenfajta „külső” igazolás, tudatos episztemológiai reflexió nélkül egyszerűen csak hisz a maga meggyőződéseiben – ámde azt állítja: egy, az emberek kognitív képességei és a külvilág viszonyáról szóló egységes koncepció egy magasabb szintű, jobban megalapozott tudáshoz juttathat el bennünket.

Van Cleve például Descartes példájára hivatkozik Plantingával szemben. Igaz, hogy Descartes az elmében lévő a priori fogalmak, az *idea clara et distincta* biztos, igaz ismeretet nyújtó voltában Isten igazságszeretete (*veracitas Dei*) miatt

kognitív képességeinkbe vetett természetes bizalmunk *nem* az istenhiten alapszik. Lásd Reid 1969. 294–295.

volt bizonyos, de ezt magát is az *idea clara et distincta* segítségével bizonyította. Descartes érvelése mégsem rossz értelemben vett körforgás, mert Descartes mielőtt az elméjében lévő *idea clara et distincta*-kat megvizsgálta volna, nem tudta (de még csak nem is feltételezte) hogy azok természete az igazság biztos kritériuma, megvizsgálásuk az igazsághoz vezető biztos módszer lenne.¹² Descartes egyszerűen csak *megtudott* bizonyos dolgokat az *idea clara et distincta* vizsgálatából, s ezeket a dolgokat akkor is tudná, ha nem jutott volna el oda, hogy az *idea clara et distincta* mint ismeretforrás megbízható voltáról Isten kezeskedik. Descartes expliciten elismeri, hogy egy ateista matematikus is lehet bizonyos abban, hogy $2 \times 2 = 4$, vagy a háromszög szögeinek összege 180 fok, ámde azt állítja, hogy az olyan matematikus, aki nyomon követve az ő érvelését eljutna Isten létezésének, a *veracitas* Deinek és így az *idea clara et distincta* mint igazságkritérium megbízhatóságának a belátásáig, egy megbízhatóbb és mélyebb tudás (*scientia*) birtokába jutna – amelyet ő szembeállít a pusztá *cognitív*óval (megismerés).

Természetesen Descartes a maga ismeretelméletéhez olyan metafizikai előfeltevéseket használt, amelyek a naturalizmussal összeegyeztethetetlenek, de *módszere* ettől még követhető marad a naturalista számára. A naturalista filozófus először – egyszerűen bizonyos kognitív képességeinket *használva*, a megbízhatóságukra vonatkozó bármiféle előzetes meggyőződés *nélkül* – kimutatja, hogy bizonyos ismereteink igazak, majd felépít ezekre az ismeretekre egy olyan teljes képet az emberi megismerés rendszeréről, amely kognitív képességeinket tudatos episztemológiai perspektívába helyezi – s így kimutatja róluk, hogy általában igenis megbízhatóak (Sosa 2002. 93–94). Ilyen externalista gondolatmenet lehet például az, hogy tudjuk: kognitív képességeink segítségével jól meg tudunk oldani számos hétköznapi alkalmazkodási feladatot, s tudjuk azt is: természet-tudományos tudásunk segítségével számos olyan célt is el tudunk érni (például a repülés, a születésszabályozás vagy bizonyos betegségek gyógyítása), amelyet a mi természettudományos ismereteinkkel nem rendelkező őseink hiába próbáltak. Mindkét jelenségnek az a legjobb magyarázata, hogy a külvilágra vonatkozó hiteink, illetve az ezeket nyújtó kognitív képességeink általában vagy nagyon sok esetben megbízhatóak.

Meggyőződésem szerint azonban az eddig tárgyalt kétféle válasz csak akkor fenntartható, hogyha P(R/E&N) meghatározhatatlan. Amennyiben ez a helyzet, akkor az emberi megismerés kialakulásának és működésének naturalista leírása (a fejlődéselmélet és a megismerés kialakulásának tudományos – biológiai-pszichológiai – magyarázata) egyszerűen *közömbös* az ismereteink megbízhatóságára vonatkozó kérdést illetően, sem alá nem támasztja, sem nem cáfolja ezt a megbízhatóságot.

¹² Van Cleve 2002. 103. Van Cleve rekonstrukciója a „kartezianus kör”-ről nem biztos, hogy helyes értelmezése a *történeti* Descartes gondolatmenetének, de ez a kérdés a jelen tanulmány mondanivalóját nem érinti.

Más a helyzet akkor, ha $P(R/E\&N)$ egyértelműen *alacsony*. Egy állat, egy gyermek vagy akár egy reflexiókra képtelen felnőtt kétségkívül tudja (vagy legalábbis igazoltan hiszi), hogy „a hó fehér”, azért, mert úgy látja, hogy a hó fehér – anélkül, hogy bármikor gondolna rá, milyen az emberi érzékszervekre és a környezetre, illetve az emberi megismerésre vonatkozó megfontolások miatt tekintjük a látását megbízhatónak. Ugyanígy egy matematikusnak sem kell matematikafilozófiai problémákon törnie a fejét ahhoz, hogy megbízzon egy bizonyítás érvényességében. De ha a látásban vagy a matematikai bizonyításban ösztönösen bízó személynek elmagyarázzuk, és igazoljuk, hogy egy adott esetben érzékszervei *nem* működnének megfelelően, vagy a matematikai bizonyítás alkalmazott módszere *nem* érvényes, akkor már nem hiszik igazoltan (még kevésbé tudják), hogy a látás vagy a bizonyítási módszer megbízható.

Meggyőződésem szerint tehát ha Plantinga érvelése kifejezetten azt igazolná, hogy a kognitív képességeinkkel megszerzett hiteink valószínűsége csekély ($P(R/E\&N) \ll 0,5$), akkor érvelésével szemben a fentebb leírt két „stratégia” hatástalan.

Ahogy Hume-nak az indukcióra vonatkozó szkeptikus kérdésfeltevése hatására sem tudunk változtatni azon, hogy bízunk az indukcióban, és használjuk azt, ugyanúgy Plantinga érvelése sem tud persze változtatni azon, hogy alkalmazzuk „normál” módszereinket a valóság megismerésére. De ettől még – akár csak Hume esetében – a filozófiai reflexió perceiben el kell ismernünk, hogy az érvelés igenis kihúzza az alapot ismereteink megbízhatósága alól. Ezért nevezi Plantinga a maga érvelését „hume-i megcáfoló megfontolásnak” („*Humean defeater*”).

3. „Kartezianus” válaszok

Plantinga szerint a naturalizmus alapján az emberi megismerés rendszere *inkoherens*, önmagát cáfolja. Ha pedig ez így van, akkor nem adhatunk olyan választ Plantingának, amely valamely meghatározott ismeretünkre támaszkodik – ahogyan a globális szkeptikus érvekre általánosságban nem adhatunk választ semmilyen ismeretünkre hivatkozva, hiszen ezzel megkerülnénk a kérdést a szkeptikus ellenében. Ha Plantingának az emberi megismerés tényleges kialakulásáról adott rekonstrukciója helytálló, és ha a megismerés megbízhatóságára vonatkozó kérdéseinket *csak* a megismerés mint biológiai-természeti jelenség és képesség eredetére vonatkozó ismereteink alapján válaszolhatjuk meg – akkor az, hogy $P(R/N\&E)$ alacsony, azt jelenti, hogy $P(R)$ is alacsony.

De kimutatta-e Plantinga, hogy R nem kaphat alátámasztást valahonnan *máshonnét*? Kimutatta-e, hogy ismereteink rendszere egészének megalapozása *csak* az emberi lény kognitív képességeinek természetes eredetére, evolúciójára vonatkozó ismereteink révén lehetséges? Ehhez Plantingának azt kellene

igazolnia, hogy a naturalizált episztemológia az *egyetlen* lehetséges episztemológia. Ámde bármennyire is elterjedt a naturalista episztemológia, bármily sokan állítják Sellars, Quine, Rorty és mások nyomán, hogy az ismeretelmélet hagyományos kérdései (mindenekelőtt az episztemológiai szkeptikus kérdésfelvetései) megválaszolhatatlanok, s ezért nem kell velük foglalkoznunk – még mindig vannak filozófusok, akik továbbra is foglalkoznak a karteziánus értelemben vett episztemológiával – sőt, olyanok is, akik éppenséggel napjainkban *találnak vissza* hozzá.¹³

Emellett pedig az EAAN a szkepszis egy *sajátos formája*, s így teljesen elképzelhető, hogy az EAAN-generálta szkepszist akkor is meg tudjuk cáfolni, ha az episztemológiai szkepszis más formáit nem.

Az első ilyen „karteziánus” válasz szerint az emberi megismerés rendszerének egészéről *koherensebb* képet kapunk akkor, ha elvetjük az EAAN-t, és megpróbáljuk megmagyarázni, hogyan alakulhatott ki ismereteink megbízhatatlanságának a *látszata*, mint ha elfogadjuk. William Talbott például „a megcáfoltatás illúziójáról” beszél Plantinga érvével kapcsolatban. Ezen azt érti, hogy Plantinga episztemológiai standardjai túl szigorúak. Plantinga szerint pusztán azért, mert ismereteim, világképem kialakulása során *egyszer* (bármilyen indokból) bizonyos kételyek vetődtek fel bennem kognitív képességeim megbízhatóságával kapcsolatban, kétségbe kell vonnom ismereteim egész rendszerét. Talbott a következő analógiákat hozta fel ennek cáfolatára:

Térjünk vissza Plantinga gyógyszeres példájára! Képzeld el, hogy valóban bevettem az X gyógyszert, ezt tudom is, és ezért nem bízom egyetlen kognitív képességemben sem. De ezután felhív telefonon az orvosom, és közli, hogy elvégzett rajtam nemrégén egy genetikai vizsgálatot, amelyből az derül ki, hogy a népességnek abba a 10%-ába tartozom, amely genetikai okokból védett a gyógyszer hatásával szemben. Ekkor – legtöbbször a racionalitás természetéről alkotott elképzelései szerint legalábbis – minden okunk megvan arra, hogy megbízunk az orvos állításában – s így abban is, hogy jól érzékelttem, mikor csengett a telefon, jól hallottam, amit az orvos mondott, s ezért minden más kognitív képességemben is, amelyeket az első megcáfoló megfontolás, a gyógyszer beszédére vonatkozó tudásom kétségessé tett. Az orvos telefonhívása és az általa közvetített információk – valamint az ebből levont következtetések – egy, a saját kognitív képességeim alakulására vonatkozó, a gyógyszerhasználatból következő „forgatókönyvvel” ellentétes „forgatókönyvet” adtak a kezembe.

Talán ez az eset nem megfelelő ellenpélda, mert nem *minden ember* hiteiről, hanem csak a *saját* empirikus hiteim megbízhatatlanságáról van szó. Ezért Talbott konstruált egy másik példát is. Képzeld el, hogy én egy húszas évei elején járó fiatalember vagyok, aki szerzett egy könyvet az emberiség történetéről.

¹³ Lásd például egy ilyen kísérletként: BonJour 2002.

A könyvet olvasgatva megtudom, hogy akkortájt, amikor anyám terhes volt velem, az emberiség táplálékláncába beépült egy anyag, nevezzük HS-nek, amely minden magzatot súlyosan károsított, olyan módon, hogy születésük után hallucinációkra hajlamos skizofrénekként nőttek fel, akiknek empirikus hitei megbízhatatlanok. Értelemszerűen megrémülök, és érthető módon azt gondolom, hogy az *én* összes kognitív képességeim és hiteim is megbízhatatlanok. Tovább olvasva a könyvet azonban megtudom, hogy egy meghatározott, ritka baktérium ellenanyagokat fejleszt ki a szervezetben a HS-hatás ellen, s az Egészségügyi Világszervezet gyors intézkedése nyomán a baktériumból kifejlesztették a HS megfelelő ellenanyagát, amelyet azonnal kiosztottak a világ népességének – ilyen módon megakadályozva a skizofrénia tömeges elterjedését a következő nemzedékben. Nyilvánvalóan ebben az esetben is racionálisabb azt gondolnom, hogy – bár születésem tájkán nagyon komoly esélye volt annak, hogy megbízhatatlan kognitív képességeim fognak kialakulni – újabb ismereteim fényében valószínű, hogy ez nem így történt (Talbot 2002. 159–160).

Plantinga szerint ez nem így van. Az első esetben ugyanis az orvos telefonhívása (az általa közvetített információkkal együtt) *éppúgy* lehet a gyógyszer indukálta fantázia, mint összes többi, a gyógyszer beszedése után kialakult meggyőződésem – s ugyanez vonatkozik a második esetben a könyv továbbolvasása során szerzett „megnyugtató” információkra (Plantinga 2002. 227–228).

Plantingának igaza van abban, hogy ez a lehetőség *logikai lehetőségként* fennáll. De Talbot szerint felmerül a kérdés: Vajon ha X gyógyszer hatott ránk, és megbénította kognitív képességeinket, akkor miért éppen *ezeket* az illúziókat, miért éppen ilyen, a saját megtévesztő hatását látszólag koherensen leíró s – a mi konkrét esetünkben – meg is cáfoló hiteket alakított ki bennünk? Úgy tűnik, tapasztalatainknak egyszerűbb és koherensebb leírása az, ha elfogadjuk: az orvos valóban telefonált, és az általa elmondottak valóban megcáfolják a kognitív képességeinkre vonatkozó kételyeinket. (Természetesen nem hinnénk az orvosnak akkor, ha azt is tudnánk, hogy az X gyógyszer *pontosan azt* az illúziót alakítja ki bennünk, hogy elveszítettük a kognitív képességeinkbe vetett bizalmunkat, de telefonált az orvosunk, és így tovább... Lásd Talbot 2002. 171.)

Miért ne volna tehát lehetséges, hogy az EAAN által nyújtott, megismerésünk eredetére és működésmódjára vonatkozó – szkeptikus végkicsengésű – „forgatókönyvvel” is szembeszegezzünk egy ilyen ellentétes előjelű „forgatókönyvet”, amely úgy írja le kognitív képességeink eredetét és működését, hogy egyrészt végső soron megbízhatónak mutatja őket, másrészt megmagyarázza, hogy mikor, milyen tényezők következtében nem megbízhatóak, vagy tűnnek ilyeneknek? Ahhoz, hogy az EAAN-t preferáljuk az emberi megismerés ilyen leírásával szemben, Plantingának nemcsak azt kellene bizonyítania, hogy kognitív képességeink általában (evolúciós eredetükből kifolyólag) megbízhatatlanok, hanem azt is, hogy miért *éppen ezeket az* – egymással sokféle módon összefüggő, s egymást erősítő – tévedéseket alakították ki bennünk.

Meggyőződésem szerint a Talbott-típusú ellenvetések csak akkor állják meg a helyüket, ha az emberi megismerés eredetéről és működéséről alkotott képük *egyértelműen* koherensebb annál, amit az EAAN nyújt. Sajnos azonban ez nem egyértelmű. Úgy vélem, Talbott analógiái legalább három ponton hibásak.

Az első az, hogy a Taylor által felvetett szkeptikus lehetőségek (a gyógyszer bevétele, illetve a hallucinációkat eredményező skizofrénia tömeges elterjedése az emberiségben) nem igazi *globális* szkeptikus érvek, az EAAN viszont az. Ugyanis a gyógyszeres példában az a lehetőség merül fel, hogy az *én* kognitív képességeim *egy bizonyos időponttól* megbízhatatlanok, a tömeges skizofrénia esetében pedig az, hogy *minden ember* kognitív képességei azok – de ismét csak egy bizonyos időponttól fogva. Ezzel szemben az EAAN *minden* ember *minden* kognitív képességéről szól az egész emberi történelem folyamán. Így az EAAN-generálta szkepszis egyetemesebb érvényű, mint mindkét Taylor által felvetett gondolati lehetőség.

Az analógiákkal kapcsolatos másik probléma abban áll, hogy semmiféle okunk sincs azt gondolni, hogy akár a gyógyszer, akár a hallucinogén skizofrénia olyan téves meggyőződéseket eredményezne, amelyek bármilyen módon koherensek lennének akár egymással, akár a gyógyszer bevétele, illetve a skizofrénia kialakulása előtt (vagy hatásuk elmúlása után) elfogadott hiteinkkel. Nem így áll a dolog az evolúcióval, s az evolúció Plantinga által elképzelt „valóságtorzító” hatásaival. Természetesen itt nem beszélhetünk arról, hogy milyen hiteink voltak az evolúció „előtt” vagy „után”. Viszont van némi racionális indokunk azt feltételezni, hogy amennyiben az evolúció téves (vagy legnagyobb mértékben téves) hiteket generál bennünk, akkor ezek nem lesznek egymással radikálisan inkohereusak. Az emberiség ugyanis egy többé-kevésbé változatlan természeti feltételrendszerben alakult ki és fejlődött az elmúlt néhány százezer évben. Ha és amennyiben az evolúció megbízhatatlan kognitív képességeket (és nagyjában-egészében téves hiteket) alakított ki bennünk, amelyek azonban mégis hasznosnak bizonyultak a természetes környezetünkhöz való alkalmazkodás során, akkor van némi valószínűsége annak, hogy ezek az illúziók, illetve tévedések legalábbis *koherensek*, bizonyos mértékig összefüggenek egymással, s alátámasztják egymást. Valamennyien ismerünk olyan embereket, akiknek merev, bigott vallási (vagy politikai) meggyőződései vannak, amelyeket semmi sem tud kikezdeni, s ezek a meggyőződések valamiféle „tartást” adnak nekik, sőt sikerekhez vezetnek az alkalmazkodásban. A vallásszociológusok kutatásai tudományosan is igazolják ezt. Olyasmiről viszont nem tudunk, hogy (a drogfogyasztó vagy a skizofrén hallucinációihoz hasonló) állandóan és teljesen inkohereusen változó meggyőződések bármiféle „tartást”, önbizalmat vagy optimizmust adnának bárkinek is.

Végül létezik egy harmadik probléma is Talbott analógiáival kapcsolatban, ez pedig az, hogy a gyógyszeres és a skizofrénias „sztori” esetében is teljesen világos, hogy miért vetődtek fel a kognitív képességeimre vonatkozó kételyek. Ha kognitív képességeim megbízhatóak, és hiteim nagy része igaz, akkor tel-

jesen érthető, hogy bizonyos körülmények között felmerülnek bennem a Talbott által elképzelt lehetőségek, s kételkedni kezdek ismereteim rendszerében. Ezzel szemben az EAAN esetében nem világos, hogy miként és miért alakult ki a „megcáfoltatás illúziója”. Nem világos, hogy ha az emberek kognitív képességei általában megbízhatóak, hiteik általában igazak, akkor miért kezdtek az emberek ebben egyáltalán kételkedni? Nem állítom azt, hogy nem lehetséges a kétely kialakulására olyan racionális magyarázatot adni, amilyent arra adunk: miért gondolnánk a Talbott által elképzelt esetekben, hogy kognitív képességeink megbízhatatlanok. Csupán azt állítom, hogy Talbott gondolatmenete *nem* ad ilyen magyarázatot.

Meggyőződésem szerint azonban meggyőzőbb „kartezianus” válasz is lehetséges az EAAN-ra. Ez a válasz abból indul ki, hogy miközben az EAAN talán igazolja, hogy ismereteink *valószínűleg* tévesek, másfelől bizonyos hiteinkről tudjuk, tudhatjuk, hogy *biztosan* igazak.

Térjünk vissza Descartes példájára! Tétélezzünk fel egy groteszk lehetőséget. Azt tudniillik, hogy Descartes *nem* tudott volna eljutni az *idea clara et distincta* vizsgálatából Isten *veracitas Dei*jének igazolásához. Ehelyett Descartes egy olyan Isten hipotéziséhez jutott volna el, akinek a természetéből az adódik, hogy az általa teremtett megismerő alanyoknak az összes hitei (vagy az elméjükben lévő *idea clara et distincta* vizsgálata révén nyert hitei) mintegy 10%-ban igazak. Vajon mindez indokot adott volna-e Descartes-nak arra, hogy *elvesse* azokat az *idea clara et distincta*ból nyert hiteit, amelyekből rendszere kiindult? Nyilván nem. Ugyanis Descartes 1-nek tekintette ezeknek a hiteknek a valószínűségét, biztosan igaznak tekintette őket, márpedig ha valamiről valamilyen alapon abszolút bizonyossággal tudjuk, hogy igaz, akkor nem jó érv ellene az a megfontolás, amely szerint kilencvenszázalékos valószínűséggel hamis. De annyi kétségtelen, hogy Descartes meglehetősen nehéz érvelési szituációba jutott volna ebben az esetben. További filozófiai hipotézisekkel kellett volna kiegészítenie saját, kognitív képességeinkről adott leírását, olyan hipotézisekkel, amelyek megmagyarázzák, hogy ha bizonyos esetekben az *idea clara et distincta* vizsgálata a megismerés megbízható kritériuma, akkor milyen releváns különbség van ezen esetek és a többi eset, a „megbízhatatlanság” esetei között, továbbá megmagyarázzák azt is, Isten miért úgy teremtett minket, hogy kognitív képességeink csak ezekben a specifikus esetekben legyenek megbízhatóak?

Vajon rendelkezésére áll-e ez a lehetőség a naturalista filozófusnak? Vannak-e olyan hitei, amelyekről biztosan tudja, hogy igazak? Nincs kizárva, hogy igen. Számos filozófus véli úgy – Quine-nak az a priori fogalmán gyakorolt kritikája ellenére is –, hogy bizonyos hiteink önmagukban hordják igaz voltuk vagy legalábbis nagyfokú valószínűségük garanciáját. Ilyenek a filozófiában hagyományosan biztosnak tekintett matematikai, logikai hiteink (amelyek igaz voltát végső soron az ellentmondás elve garantálja), illetve a saját képzeleteinkre vagy a saját hiteink tartalmára vonatkozó (introspekció révén nyert) hiteink.

Ha pedig biztosan tudjuk, hogy ezek a hiteink igazak, akkor mindenképpen fenntartásuk mellett kell döntenünk, hiszen az EAAN még a legrosszabb esetben, legszélsőségesebb értelmezése mellett sem azt bizonyítja, hogy *bizonyosan* tévesek, legfeljebb azt, hogy *valószínűleg* azok. Ha viszont ezeket a hiteinket fenntartjuk, akkor – akárcsak Descartes tette – absztrahálhatunk belőlük egy vagy több – legalábbis *prima facie* megbízhatónak tűnő – igazságkritériumot, illetve az e kritériumnak az alkalmazására épülő kognitív képességet. Descartes nyomán gondolhatjuk például azt, hogy azok a hiteink, amelyeket deduktív módon, illetve saját fogalmaink elemzésével nyerünk, valamint amelyek saját tudatunk tartalmaira vonatkoznak, általában igazak. Ezen az alapon felépíthetünk egy olyan ismeretelméletet, amely kognitív képességeinket általában, vagy legalább azok *egyes típusait* megbízhatóknak mutatja, megbízhatóbbnak, mint az EAAN. Innen azután tovább is léphetünk: felmerül a kérdés, hogy ha bizonyos kognitív képességeink mindenképpen megbízhatóak, akkor ez nem teszi-e valószínűvé, hogy a *többi* ilyen képességünk (például az észlelés, az emlékezet és az induktív következtetés képessége) szintén az?

Azok az ismereteink, amelyeket biztosnak tekinthetünk, olyan biztosnak, hogy még az EAAN által felvázolt „szkeptikus forgatókönyv” igaz voltát elismerve sem kell feladnunk őket, talán csakugyan *csak az a priori* meggyőződések, illetve a saját tudatunkra vonatkozó hitek. Ámde felmerül a kérdés: valószínű-e az, hogy az evolúció kizárólag éppen a saját tudatunkra, illetve bizonyos formális, a priori igazságokra vonatkozóan „látott el” bennünket megbízható kognitív képességekkel, illetve igaz hitekkel, miközben szűkebb és tágabb környezetünket illetően viszont nem? Ez a lehetőség teljesen valószínűtlennek tűnik. A természetes kiválasztódás szempontjából fennmaradásunkhoz sokkal inkább szükséges az, hogy szűkebb fizikai környezetünket meg tudjuk ismerni, mint hogy saját tudattartalmainkat/hiteinket vagy bizonyos absztrakt-logikai (esetleg matematikai) igazságokat ismerjünk. Mert még ha igaza is van Plantingának abban, hogy az igazság birtoklása vagy kognitív képességeink megbízhatósága nem feltétlenül jelenti a természethez való alkalmazkodás hasznos eszközét, akkor is nyilvánvalóan a természetes környezetünk megismerésére való képességünk *sokkal inkább* jelent ilyen eszközt, mint a saját tudatunk tartalmainak vagy az absztrakt-formális igazságoknak az ismerete.

Tovább erősíti ennek a megfontolásnak a valószínűségét, hogy apriorisztikus kognitív képességeink természetesen nem a többi kognitív képességeinktől „fallal elválasztva” léteznek az elmében, hanem azokkal szorosan összefonódva is használjuk őket, hiszen a hétköznapi és természettudományos megismerés során folyamatosan alkalmazzuk legalábbis az elemi logikai készségeket (de a matematikát is...) tudásunk ellenőrzésére és rendszerbe szervezésére. Megint csak nem tűnik nagyon valószínűnek, hogy az evolúció olyan – megbízhatatlan – kognitív képességeket fejlesztett volna ki bennünk, amelyeket a megbízható kognitív képességek szerveznek egységes, koherens (ámde nagyjában-egészé-

ben téves) rendszerré. Az a valószínű tehát, hogy ha az EAAN által megcáfolni nem tudott hiteinkben megbízhatunk, akkor *a fortiori* bízhatunk azokban is, amelyeket cáfolni látszik – legalábbis azoknak az ismereteknek az esetében, amelyek érintik saját hétköznapi életünket, a természeti és társadalmi környezetünkhöz való alkalmazkodásunkat.

Amíg tehát Descartes csakugyan nem került volna túlságosan könnyű helyzetbe, ha az *idea clara et distincta* elemzéséből kiindulva egy „10 százalékban megbízható” Isten hipotéziséhez jutott volna el, addig a naturalista filozófus jóval könnyebb helyzetben lesz. Ha egyszer az önmagunk tudattartalmaira vonatkozó, valamint a priori hiteink igazak, s az ezekre vonatkozó kognitív képességeink megbízhatóan működnek, akkor nagyon valószínűtlen, hogy az evolúció úgy alakította volna ki az emberi elmét, hogy *csak* ezek a kognitív képességeink legyenek megbízhatóak, miközben az ezekkel összefonódva s ezekre is támaszkodva működtetett összes többi kognitív mechanizmusunk teljesen megbízhatatlan. (Ugyanakkor e mechanizmusok valamiért mégis olyanok, hogy koherens rendszert alkotnak, megalapozzák és kiegészítik egymást – és csak a filozófiai reflexió perceiben vesszük észre, hogy eredményeik valójában tévesek.)

Itt természetesen csak felvázolni tudtam egy, az EAAN-nal szembeni lehetséges „kartezianus” stratégia körvonalait. Ámde fontos látnunk, hogy a naturalizmus még e stratégia egyértelmű sikere esetén sem „szabadul meg” az EAAN jelentette filozófiai kihívástól. Plantinga ugyanis visszahúzódhat egy második „védővonallra”. Azt állíthatja, hogy bár az EAAN nem bizonyítja azt, hogy a kognitív képességeink megbízhatóságába vetett hit inkonzisztens N&E-vel, de annyit igen, hogy ez a hitünk mindenesetre *konzisztensebb* a teizmussal. Mert hogyha az EAAN-nal szembeni érvelésünk *nem* a naturalista episztemológián, hanem olyan kartezianus, a priori megfontolásokon nyugszik, amelyeket a fentebbiekben kifejtteni próbáltam, akkor a naturalisták nem a naturalizmusból következő indokok miatt bizakodnak saját kognitív képességeik megbízhatóságában, hanem egy olyan nem-naturalisztikus ismeretelméletre hivatkozva, amelynek a naturalizmussal való összeegyeztethetősége legalábbis problematikus. Hiszen egy nem-naturalizált episztemológia a naturalizmus ontológiájába legalábbis nehezen beilleszthető. Viszont a (zsidó-keresztény) teizmus alapján nagyon is kézenfekvő, plauzibilis, hogy nem *csak* az evolúció során kialakult, környezetünkhöz alkalmazkodó biológiai lények, hanem megismerő szubjektumok is vagyunk. P(R/E&N) tehát talán nem olyan alacsony, ámde mindenesetre P(R/E&T) (T-vel jelöljük a teizmust) jóval *magasabb!* Másutt megkíséreltem ezzel az állásponttal is foglalkozni (Szalai, 2009. 1475–1476), ám a jelen tanulmány keretei ezt nem teszik lehetővé.

IRODALOM

- Beilby, James (szerk.) 2002. *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*. Ithaca, Cornell University Press.
- Bergmann, Michael 2002. Commonsense Naturalism. In Beilby 2002. 61–91.
- BonJour, Laurence 2002. *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*. Lanham, MD, Rowman & Littlefield.
- Churchland, Patricia S. 1987. Epistemology in the Age of Neuroscience. *Journal of Philosophy*. 84/10. 544–553.
- Fodor, Jerry 2002. Is Science Biologically Possible? In Beilby 2002. 30–42.
- Nunley, Troy 2005. A defense of Alvin Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism. <http://edt.missouri.edu/Winter2005/Dissertation/NunleyT-060605-D1612/short.pdf>
- Plantinga, Alvin 1994. Naturalism Defeated. <http://philofreligion.homestead.com/files/als-paper.htm>
- Plantinga, Alvin 2002. Reply to Beilby and his Cohorts. In Beilby 2002. 204–276.
- Reed, Thomas McHugh 1997. Evolutionary Skepticism. *International Journal for Philosophy of Religion*. 42/2. 79–96.
- Reid, Thomas 1969. *Essays on the Intellectual Powers*. Cambridge, MIT Press.
- Sosa, Ernest 1999. Philosophical Skepticism and Epistemic Circularity. In Ted A. Warfield – Keith DeRose (eds.) *Skepticism. A Contemporary reader*. Oxford, Oxford University Press. 93–115.
- Sosa, Ernest 2002. Plantinga's Evolutionary Meditations. In Beilby 2002. 91–102.
- Szalai Miklós 2005. Fideizmus és posztkarteziánus filozófia. *Világosság*. 12. 14–24.
- Szalai Miklós 2009. Darwin kételye. Összeegyeztethető-e az evolúció a naturalizmussal? *Magyar Tudomány*. 12. 1464–1477.
- Talbott, William 2002. The Illusion of Defeat. In Beilby 2002. 153–164.
- Van Cleve, James 2002. Can Atheists Know Anything? In Beilby 2002. 103–128.

Naturalizmus a pszichológiában?

Mire is vonatkozik a kérdőjel? Ha szó szerint, mint kifejezést tekintjük, a naturalizmus nem áll különösebben előtérben a mai pszichológiában. Ugyanakkor intellektuális programként mindaz, amit a mai filozófia naturalizmusként emleget, manapság igencsak jellemzi a pszichológia jelentős részét.

Először a pszichológiai naturalizmus kérdésességéről mutatok be néhány adatot. A PsycINFO, a legnagyobb mai nemzetközi elektronikus referáló adatbázis (az 1800-as évektől 29 nyelven mintegy 1 millió szakcikk 38 millió hivatkozással) teljes anyagában 1290-szer fordul elő a *naturalism* kifejezés (először 1896-ban), címben pedig 134-szer. Összehasonlításként: a *materialism* 3824-szer fordul elő, címben pedig 358-szor. Már a számok is mutatják, hova akarok eljutni: miközben a naturalizmus mint kategória s mint terminus nemigen jelenik meg a mai pszichológiában, az a materialista program, amely ennek egyik értelmezése, igencsak előtérben van. Nem állítom, hogy nyeresre áll, mert szociális konstrukcionista barátaim csalást emlegetnének, de jól áll, mint az egyik átfogó felfogás.

Amikor a pszichológiai irodalomban mégis naturalizmust emlegetnek, azt többnyire már a 19. század végi pragmatista értelmezésektől kezdve a vallás, az erkölcs és a nevelés kontextusában teszik. Vajon a természettudományos szemlélet felváltja-e a vallást, megszűnik-e Isten s a teremtés kérdése a tudomány diadalmenete révén? Vajon egyetemes s egységes-e az erkölcs, s vannak-e ennek természeti, értsd biológiai alapjai? S vajon gyermekeink nevelésében csak a konvenciók irányítsanak-e, vagy a gyermeki adottságok, a gyermeki természet? Ezek máig fontos kérdések, nem akarom bagatellizálni őket. Brinkmann (2009) például bemutatja, hogy a modern pszichológia mennyire nem marasztalható el egy naív naturalista tévedésben, hiszen nem tényekből vezeti le az értékeket, hanem az értékek viselkedésirányító szerepét is tényként vizsgálja.

Bishop (2009) egy a vallással, Istennel és a naturalizmussal kapcsolatos vitájában megmutatja, hogy a (természet)tudományos módszer értelmében felfogott és az ontológiailag értelmezett természetelvűség nem ugyanaz a vallást illetően: az elsövel operálva még a kettős igazsághoz is eljuthatunk. Dawkins (2006) és

Dennett (2006), amikor elragadja őket az ateista hév, nem veszik észre, hogy abba az illúzióba esnek, mintha a módszertani naturalizmus egyben ontológiai naturalizmushoz is vezetne abban az értelemben, hogy kiiktatja Istent a világból. Ennek a naturalizmus- és kettősígazság-felfogásnak van magyar vonatkozása is. A magyar–francia katolikus teológus és filozófus Gánóczy Sándor (2008) is ezt az utat követi. Szerinte mind a Biblia helyes, részletes értelmezése, mind a mai neurobiológia arra tanít, hogy az ember mint test és lélek egyetlen lény. Ennek az értelmezésnek megvan a maga teológiai súlya. Gánóczy szerint a dualizmus a keresztény gondolkodás zsákutcája volt. Az emberi test szentsége éppen test és lélek azonosságából érthető meg. Az érvelésnek van világi oldala is. Az egység és a komplex, egészes működés előtérbe állításával Gánóczy abba a történeti hagyományba illeszkedik a filozófiai pszichológiában, amelyet arisztotelészi funkcionalizmusként emlegetünk (Pléh 2009a).

Mindezt azért (is) érdemes megemlíteni, mert a – Bishop szóhasználatában – módszertani és ontológiai naturalizmus kettőssége a mai pszichológia egészére nézve is felmerül. A kísérleti tudomány elkötelezettjeként legtöbbször módszertani naturalisták vagyunk, ugyanakkor az ontológiai naturalizmusra nézve szemérmesek. Magam azok közé sorolom, akik nem félnek ontológiai naturalistáknak vallani magukat. Ezt azonban számos klasszikus filozófiai kritika naiv hozzáállásnak tartaná, többnyire azzal marasztalva el – miként Ricoeur érve a Changeux-vel folytatott vita során (Changeux–Ricoeur 2000) –, hogy az élményvilág lefordítása már maga is torzít a kísérleti pszichológiában. Vagyis a jelen szóhasználatban ezek a kritikák a módszertani naturalizmust hibáztatnák.

AZ EMBERI TERMÉSZET ÉRTELMEZÉSE

A pszichológiában tehát a naturalizmus egy tágabb felfogását, ha nem is képviselem, de iránytűként használom, egy olyan felfogást, amely nem az Isten-kérdéssel s az erkölcsi relativizmus problémájával foglalkozik. Felfogásom szerint létezik egy rejtett, tágan értelmezett pszichológiai naturalizmus, amely, akárcsak a modern biológiai naturalizmus (Csányi 1999), az *emberi természet* egy olyan fogalmának a rehabilitálásából indul ki, amelyet mind a marxisták, mind pedig a különböző 20. századi fenomenológiai és társas szabályelvű megközelítések számúztak.

Amint azt az említett adatbázis is mutatja, filozófiai perspektívából ez a pszichológiai naturalizmus Quine-ből (1969, 1999) él. A Quine által meghonosított *naturalized* kifejezés használata *naturalizmus*éval verseng a pszichológiában (544 előfordulás), s Quine is 180-szor fordul elő vagy a „naturalizmus”, vagy a „naturalizált” kifejezéssel együtt.

Másutt (Pléh 2003) próbáltam részletesen érvelni amellet, hogy mit is jelent ez a naturalista elkötelezettség. Listaszerűen felsorolom egy teljes könyv érvrendszerét:

- hit abban, hogy az emberi elme természeti szerveződés, s ilyenként is érthető meg;
- hit abban, hogy az elme mint sajátos, egyéni biológiai szerveződés értelmezendő;
- hit a módszertani individualizmusban, a néplélekszerű képződmények elvetése.

Ez az utóbbi mozzanat, amelyet egy nemzedékkel ezelőtt Fodor (1980) vezetett be egészen nyíltan a kognitív kutatásba (egyenesen módszertani szolipszizmusnak nevezte a követendő felfogást), igencsak vitathatónak tűnik, különösen ma, amikor mindenütt a „társas elme” elismerésének és felismerésének jelentőségét emeljük ki. Ám amint Osbeck (2009) elemzése állítja, a módszertani individualizmus rejtetten sok mai alternatív felfogásban is megmarad. Még ha kontextualisták vagyunk is, akkor sem hiszünk néplélekben s hasonlókban.

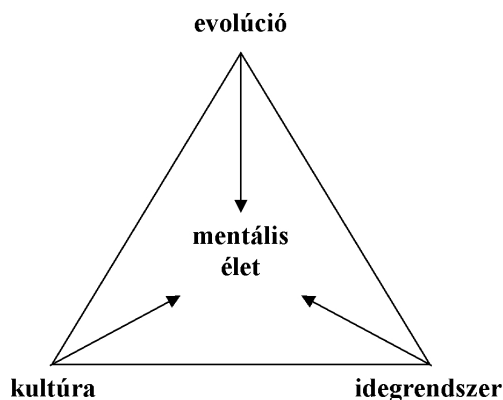
Ha szabad a régi „dialmatos” szövegekre emlékeztetni, az így felfogott naturalizmus szemérmes materializmus. Mi igyekszünk megvédeni ezt a szemérmességet. Emögött ugyanis az rejlik, hogy ez a naturalizmus nem akar előre kész megoldások mellett állást foglalni például test-lélek viszonyában vagy a tudat neurobiológiai értelmezésében. Nem dönti el előre, hogy egyszer majd valamilyen egy adott agykérgi helyhez vagy éppen egy sajátos működési mintázathoz kapcsolja például az élmény tudatosságát. Csupán annyit hirdet, hogy mindez a tudomány folyamatában mint (természet)tudományos kérdés fog értelmezést nyerni. Ebben az értelemben igazi riválisai azok a tágan értelmezett konstrukcionista felfogások, amelyek az elmét, a gondolkodást diszkurzívan értelmezik, mint egy sajátos beszédmódot, s a tudományt legfeljebb egy beszédmódnak tartják (Bodor 2002).

Ezt a naturalizmust ugyancsak egy nemzedék óta érik a bírálókat. Rom Harré (1989) a mai kognitív tudomány alternatíváival foglalkozva fejtette ki, hogy egy mai konstrukcionista pszichológus számára mindaz elégtelen a naturalista világképben, ami elégtelen volt már Dilthey (magyarul 2004) számára is. Vagyis a naturalizmus nem tud(na) mit kezdeni a mozgó, történeti, interakcióban alakuló kategóriákkal.

A mai pszichológiai naturalizmus esélyét az adja, hogy e kritikákra reagálva ma már nem többszörösen kétpólusú világban, hanem négy pólusban gondolkodik: a lelki jelenséget az agyi folyamatok, az evolúció és a kultúra hármasságában tekinti. Ennek során a konstrukcionista által piedesztálra emelt kultúra nem úgy jelenik meg, mint ami megkérdőjelezi a természeti kereteket, hanem annak sajátos részeként. Az optimista naturalista pszichológusok és antropológusok, mint Dan Sperber (2000, 2001), úgy vélik, hogy a pszichológia éppen azért marad meg tudományként, mert agy és kultúra között a pszichológia sajátos témáját képező reprezentációk világa teremt kétirányú kapcsolatot. Sperber könyvének eredeti alcíme is – *a naturalistic approach* – olyan természeti megközelítést

ad, amely bevallottan (nem szemérmesen) kettősen materialista (Sperber 2000). A *mentális reprezentációk* az egyének fejében neurológiai mintázatokként léteznek. A módszertani individualizmusnak megfelelően szerinte ez a mintázatalvű, egyéni materializmus a kiindulópont. (Gondolatok csak fejekben keletkeznek.) Ugyanakkor a mentális reprezentációk nyilvános reprezentációkként – mint anyagi jelek – közléssé válnak: ez a „másik materializmus” Sperber felfogásában. A kultúrakutatás, az antropológia maga, a kétféle anyagi közeg közötti átjárások törvényszerűségeinek mintázati tudománya.

A kortárs pszichológiai naturalizmusnak az új vonása abban áll, hogy ma a pszichológusok egyszerre veszik figyelembe a proximális és a disztális mozzanatot: Magát a szocialitást is az emberi természet részének tekintik, s egy sajátos, új „szemiotikai háromszögben” képzelik el a működési terepét. Ezt sok konstrukcionista is elfogadná, ők azonban a belső nyilakat nem oksági viszonyokként, hanem „interpretációkként” kezelnék (Moghaddam–Lee–Harré 2007)



A biológiában használt kétféle hozzáállást, a proximális (idegrendszeri) és a disztális (evolúciós) magyarázatot a mai kutatók egyszerre tekintik. Azt mondják például – egy egyszerű esetet véve –, hogy a színek perceptuális világának megértéséhez két biológiai értelmezésre van szükségünk: mi valósítja meg a színek élményrendszerét az idegrendszerben (ez a proximális oldal), s miért jött létre, mi volt az adaptív haszna a színlátásnak (ez a disztális oldal)? Természetesen itt nem csupán kiegészítő „foltozgatásról” van szó, hanem arról, hogy a két attitűd magyarázatként egyszerre feltételezi és korlátozza egymást.

Idegrendszer, evolúció és mentális folyamatok kapcsolatának vizsgálatában a mai naturalista pszichológiának fontos új jellemzője az, hogy a társasság elemi formáit is az emberi természethez sorolja (lásd Pléh 2008). Eközben – amikor például a prefrontális területek, az érzelmi leképezés és a szociális felelősség kapcsolatát vagy az én-reprezentációk keletkezését vizsgálja (Damasio 1996, Changeux–Ricoeur 2001) – sokkal kidolgozottabb szociális koncepciókat használ.

Ebben a felfogásban a kultúra mint evolúciósan kialakult beállítórendszer jelenik meg, nem pedig mint olyan tényező, amely mintegy kivezetne a természetből. A környezeti interakció, amit hagyományosan tanításnak nevezünk, valójában sajtós szelekciós ágensként működne. Ennek nagy befolyású modellje Tomasello (2002) felfogása vagy Gergely György és Csibra Gergely modellje a pedagógiai hozzáállásról (Gergely 2002, Csibra–Gergely 2007). Ezek a tanító kultúra mint figyelemirányító rendszer tanulásszerkezetet is meghatározó jelentőségét emelik ki. Egy jellegzetes példáját ennek a kultúra-természet illesztésnek Stanislaw Dehaene mutatta meg az írás rendszerére vonatkoztatva. Agyi képalkotó módszerekkel azt találták, hogy a legkülönbözőbb írásrendszerek esetén lényegében ugyanott: a parieto-occipito-temporális területen, vagyis a fali, a tarkó- és a halántéklebény találkozási helyén alakul ki a vizuális szóforma terület. Ezt a területet, amely a finom vizuális feldolgozásra alakult ki evolúciósan, mintegy újraverbuválja az írás mint kulturális rendszer. Dehaene és Cohen ezt mondják erről:

A neurális újra-ciklálás a következő feltevésekből indul ki. 1. Az emberi agyi szerveződést az evolúciótól örökölt erős anatómiai és kapcsolati korlátok jellemzik. A csecsemőkorban már igen korán megjelennek a rendezett neurális térképek, és ezek a későbbi tanulást bizonyos irányba befolyásolják. 2. A kulturális elsajátításnak (például az olvasás elsajátításának) meg kell találnia a maga neurális fülkáját, vagyis olyan idegrendszeri hálózatokat, amelyek elég közel állnak a kívánt működéshez, és elég hajlékonyak ahhoz, hogy neurális erőforrásaik egy jó részét erre az új használatra irányítsák át. 3. Amikor az evolúciósan végbement működésekre dedikált kérgi területeket új kulturális tárgyak szállják meg, ezek korábbi szerveződése nem teljesen törlődik ki. Vagyis a korábbi neurális korlátok jelentős hatást gyakorolnak a kulturális elsajátításra és a felnőttkori szerveződésre. (Dehaene–Cohen 2007. 384–385.)

Egy dolgotomban ennek kapcsán a következőképpen próbálok spekulálni:

Izgalmas kérdés, hogy nem lehet-e maga a nyelv is ilyen? Nem lehetséges-e, hogy a természetes nyelv sem úgy alakult ki, hogy a Broca- és Wernicke-terület speciálisan adaptívan szelektálódott a nyelvre, hanem valamilyen más funkcióra választódott ki, mint például a gyorsan változó mozgások produkálására (ez lenne a Broca-terület), illetve a gyorsan változó hangminták elemzésére (Wernicke-terület)? A nyelv, amikor létrejött mint emberek közötti gyakorlat, ugyanúgy, mint az írás, meglévő agyi struktúrákat verbuvált volna. Dehaene metaforája erre a neurális újra-ciklálás: mikor a kulturális fejlődés felhasznál meglévő idegrendszeri struktúrákat, akkor nem biztos, hogy magára a kulturális újításra, például a nyelvre is kell legyen egy adaptációs történetünk. (Pléh 2010b. 12.)

A DETERMINIZMUS KÉRDÉSE ÉS A PSZICHOGENETIKA

Természetesen régi probléma – visszavezethető Arisztotelész és Platón szembeállításáig, valamint az újkori racionalista–empirista vitáig –, hogy milyen viszony van a genetikai mozzanatok és a környezeti interakciók között az emberi fejlődés meghatározásában. Ez a klasszikus „természet *versus* nevelés” dilemma a mai természettudomány fejlődése következtében a korábbiaknál sokkal komplexebbé vált, ugyanakkor ez az a kérdéskör, ahol a naturalista pszichológia személete a legszorosabban érintkezik az ember determináltságának kérdésével. Vajon amikor azt hirdetjük, hogy sajátos megismerési és érzésmódjaink az emberi természet tag értelmezésében genetikailag meghatározottak, egyben egy fatális, lemondó determinizmust képviselünk-e?

A válasz a genetika diadala közepette a kérdésre: nem. Az embert nem fenyegeti lineáris genetikai determináció. Tézisszerűen fel lehet sorolni, hogy melyek azok a tényezők, amelyek révén a modern genetika eredményei az egész szervezet, és ezen belül a mentális rendszer egyéni kibontakozásának, valóban fejlődésének komplex felfogását állítják előtérbe (Pléh 2010b).

a) *A genom korlátai.* A mai genetikának a pszichológiát is érintő fontos felismerése, hogy az emberi genom sokkal korlátosabb, mint azt korábban gondoltuk, kevesebb mint 30 ezer génnel számolhatunk a fejlődés meghatározásában. Ez nagyon nehezen vetíthető le azokra a felfogásokra, amelyek számos egyedi viselkedéses vonást, például olyan nyelvi tényezőket, mint mondjuk az érzékenység a nyelvtani egyeztetésre, bizonyos ízek iránti preferencia stb. mind genetikai meghatározottságúnak tartanak. Szakítanunk kell a viselkedésgenetikában és a pszichológiai folyamatok genetikai értelmezésében is az egy az egyben való megfeleltetés egy olyan eszményével, amely minden viselkedési fenotípusnak egy egyedi gént feleltetett volna meg. A legtöbb viselkedési mozzanat genetikai értelemben poligénes meghatározottságúvá válik.

b) *Szabályozó gének előtérbe állítása.* Testi tulajdonságok esetében is számos igen részletesen kidolgozott és bizonyított genetikai modell van arra nézve, hogy a gének sajátos időzítő, szabályozó genetikai rendszerek hatálya alatt fejtik ki hatásukat. Azt, hogy például egy állat testfelülete milyen szelvényezettségű és csíkozottságú lesz, nem a szelvényezettségért felelős külön gének, hanem bizonyos sejtszaporodási folyamatokat irányító időzítő, szabályozó gének befolyásolják. Ezek a szabályozó gének rendkívül jelentősek az idegrendszer fejlődésében és következésképpen az emberi fejlődésben oly fontos szerepet játszó kritikus periódusok meghatározásában is.

c) *A nyitott rendszer genetikája.* Az emberre leginkább jellemző mentális folyamatok, például a nyelv, nyilvánvalóan nyitott rendszerek abban az értelemben, hogy az egyéni élet során történő beállítást feltételeznek, de ugyanez érvényes az arcpreferencia-rendszerre és így tovább. Olyan genetikai modelleket kell tehát keresnünk a fejlődés meghatározóinak vizsgálatában, ahol magában

a genetikai modellben mintegy elvárásként benne van a környezeti interakciók világa, amelynek megfelelően stabilizálódik például már az első év során az anyanyelv hangrendszere egy sokkal nagyobb repertoárból és így tovább (Mehler–Dupoux–Gervain 2008).

Vagyis a fejlődés a genetikai értelmezésben is egy sajátos út, amelyen pályák, domborzatok és néha – a genetikai eredetű fejlődési zavarokban – szakadékok vannak, de nem valamiféle predetermináció.

Míndez tehát nem azt sugallja, hogy a mai naturalizmus kész királyi út lenne a pszichológiában. Ugyanakkor határozott kutatási programot körvonalazó út, mely az új nemzedéket is képes orientálni. Nem eliminálja, hanem természeti folyamatként magyarázza a mentális folyamatokat.

IRODALOM

- Bishop, Robert C. 2009. What is This Naturalism Stuff All About? *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*. 29. 108–113.
- Bodor Péter 2002. Konstruccionizmus a pszichológiában. *BUKSZ*. 14. 67–74.
- Brinkmann, S. 2009. Facts, Values, and the Naturalistic Fallacy in Psychology. *New Ideas in Psychology*. 27. 1–17.
- Changeux, Jean-Pierre 2008a. *Az igazságkereső ember*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Changeux, Jean-Pierre – Ricoeur, Paul 2000. *A természet és a szabályok*. Budapest, Osiris.
- Changeux, Jean-Pierre 2008b. *Du vrai, du beau, du bien. Une nouvelle approche neuronale*. Paris, Odile Jacob 2008.
- Csányi Vilmos 1999. *Az emberi természet*. Budapest, Vince.
- Csibra G. – Gergely Gy. (szerk.) 2007. *Ember és kultúra*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Damasio, Antonio R. 1996. *Descartes tévedése*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, AduPrint.
- Dawkins, Richard 2006. *The God Delusion*. Boston, Houghton Mifflin.
- Dehaene, S. – Cohen, L. 2007. Cultural Recycling of Cortical Maps. *Neuron*. 56. 384–398.
- Dennett, Daniel 2006. *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. New York, Viking.
- Dennett, Daniel 2008. *Darwin veszélyes ideája*. Ford. Kampis György – Kavetzky Péter. Budapest, Typotex.
- Dilthey, Wilhelm 2004. *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Gondolat.
- Fodor, Jerry 1980. Methodological Aolipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology. *Behavioral and Brain Sciences*. 3. 63–110.
- Ganoczy, A. 2008. *Christianisme et neurosciences*. Paris, Odile Jacob.
- Gergely György 2002. Az intencionális cselekvések értelmezése és utánzása csecsemőkorban. In Czigler I. – Halász L. – Marton L. M. (szerk.) *Az általánostól a különösíg*. Budapest, Gondolat.
- Harkai Schiller Pál 1940/2002. *A lélektan feladata*. Budapest, Osiris.
- Harré, R. 1986. Social Sources of Mental Content and Order. In J. Margolis – P. T. Manicas – R. Harré – P. F. Secord (eds.) *Psychology: Designing the discipline*. London, Blackwell. 91–127.
- Harré, R. 1988. Wittgenstein and Artificial Intelligence. *Philosophical Psychology*. 1. 105–115.

- Harré, R. 1989. Vigotsky and Artificial Intelligence: What Could Cognitive Psychology Possibly be About? *Philosophical Psychology*. 2. 389–400.
- Mehler, J. – E. Dupoux – J. Gervain. 2008. *Ember születik*. Ford. Gervain Judit. Budapest, Gondolat.
- Moghaddam, F. N. – Lee, N. – Harré, R. 2007. Psychology is Social. Exploring Universals in Performance Capacity and Performance Style. *Rivista di Psicologia*. 25. 139–176.
- Moore, G. E. 1981. *Principia Ethica*. (részletek) Ford. Lónyai Mária. In Lónyai Mária (szerk.) *Tények és értékek*. Budapest, Gondolat. 51–105.
- Osbeck, L. M. 2009. Transformations in Cognitive Science: Implications and Issues Posed. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*. 29. 16–33.
- Pléh Csaba 2003. *A természet és a lélek*. Budapest, Osiris.
- Pléh Csaba 2008. *A pszichológia örök témái*. Budapest, Gondolat.
- Pléh, Csaba 2009a. *History and Theories of the Mind*. Budapest, Akadémiai.
- Pléh Csaba 2009b. A kognitív tudomány flörtje és civakodós házasságai a filozófiával: Wundt köpenyéből bújnának ki Fodor moduljai? *Világosság*. 50/3. 55–65.
- Pléh Csaba 2010a. A pszichogenetika kutatási stratégiái és egy példa: A Williams szindróma. *Magyar Tudomány*. 170. 49–57.
- Pléh Csaba 2010b. Darwin és a pszichológusok. *Iskolakultúra*. 2. 2–21
- Quine, W. V. 1969/1999. Naturalizált ismeretelmélet. In Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.) *Tudományfilozófia*. Budapest, Áron Kiadó. 369–382.
- Quine, W. V. 1969. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York, Columbia University Press.
- Sperber, D. 2000. Metarepresentations in an Evolutionary Perspective. In D. Sperber (szerk.) *Metarepresentations*. New York, Oxford University Press.
- Sperber, D. 2001. *A kultúra magyarázata*. Budapest, Osiris.
- Waddington, Conrad Hal 1957. *The Strategy of the Genes*. London, George Allen – Unwin.

A tudomány heterogenitása és a naturalizmus*

1. BEVEZETÉS

A naturalizmus megjelenése a filozófiában hosszú történeti folyamat eredménye. A logikai empirista (ismertebb nevén logikai pozitivistá) hagyomány már a századelőn „naturalista” módon állt a filozófiai kérdések megválaszolásához, de az „ősök” keresése könnyedén folytatható lenne még korábbi fejlemények, úgy mint Mach, Du Bois–Reymond és a 19. századi tudományos filozófia említésével.¹ A Quine nevével fémjelzett hagyomány is erről a tőről fakadt (bár az elődök kapcsán elmehetünk akár John Dewey-ig), és tipikus követői a filozófusi háttérrel rendelkező, de a tudományos kérdések iránt nyitott amerikai értelmiségiek voltak, a logikai pozitívizmus második és harmadik generációjának képviselői. Ugyanakkor az álláspontok részben már korábbi filozófiai elköteleződésekhez kapcsolódtak, például a naturalizmus ontológiai tézise egy, a materializmus szofisztikálódott fizikalista változatára hajaz. Ráadásul a naturalista szemlélet megjelent a filozófiai hagyományon kívül is, amikor természettudományok képviselői próbáltak számot adni hagyományosan filozófiai kérdésekről, (nem meglepően) egyetértve a naturalista filozófusokkal a (természet)tudomány episztémikus felsőbbrendűségének tézisében. A tág értelemben vett naturalista megközelítések közös jellemvonása, hogy a hagyományosan a filozófia területére tartozó kérdések legalább egy részénél (triviálisan bizonyos episztemológiai problémák megoldásánál, de akár etikai kérdésekben is) szükségesnek tartják a releváns tudományos válaszok ismeretét és felhasználását.

Ez a nagyon tág jellemzés számos megközelítési irány lehetőségét tartalmazza, és ezek kibontakozásának nyomán évtizedekig tartó, tanulságos filozófiai vita

* A szerzők a tanulmányt Bolyai János posztdoktori ösztöndíjasként írták, a munkát támogatta az OTKA K 72598, a Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj és a Collegium Budapest. A szerzők köszönetet mondanak Demeter Tamás megjegyzéseiért.

¹ Rövid történeti ismertetéshez lásd Rheinberger 2010. Az előtörténethez tartozik a normatív és deskriptív dimenziók elválasztásának igénye is, amelynek erős szociológiai háttere is volt (Kusch 1995); a „Hogyan jutunk el vélekedéseinkhez?”, illetve a „Hogyan kellene eljuttunk vélekedéseinkhez?” típusú kérdésekre más-más diszciplínák keresték a választ, ez esetben a pszichológia és a filozófia (Kornblith 1985).

zajlott. A naturalista álláspontokat képviselők változó mértékben hagyják jóvá, illetve írják át a diszciplináris határokat, részben annak függvényében, hogy a normatív kérdések megválaszolásában milyen szerepet szánnak a deskriptív kérdésekre adott válaszoknak (egyes körökben pl. mantraszerű az „ought implies can” ismétlése). Vannak egészen ideológiai színezetű naturalista álláspontok, amelyek a filozófiai álláspontok felhasználásával átfogó világképeket hirdetnek, és itt ugyanúgy megtaláljuk a merev determinizmust naturalizmussal legitimálókat, mint a panteizmus védelmezőit.²

Ez a tanulmány elsősorban a filozófiai naturalizmus episztemológiai kérdéseit vizsgáló hagyományt elemzi, miközben szem előtt tartja, hogy ezek a leszűkítések és határmegvonások problematikusak (és részben szociológiai alapon tehető meg, pl. a publikációk helyeinek meghatározásával), nem egyértelműek és kikezdhetők. Fő tézisünk az, hogy a tudományok elemzése és empirikus vizsgálata az utóbbi évtizedekben komolyan megkérdőjelezte annak a tudományképnek a tarthatóságát, amely a filozófiai naturalizmus legtöbb típusának hátterében áll. Ez pedig azt jelenti, hogy a naturalista megközelítések egy jelentős része, miközben a tudományos válaszok primátusát hirdeti, éppen a saját előfeltevéseinek tudományos megalapozatlanságát nem ismeri fel.

Az ezt alátámasztó érvek megvizsgálásához azonban néhány előzetes szempont elfogadása szükséges. Az egyik az, hogy a filozófiai naturalizmust nem olyan restriktív értelemben használjuk, ahogy azt Quine tette, aki számára az „új ismeretelmélet [...] a pszichológia egy fejezeteként része a természettudománynak” (Quine 1999, 377). Egyrészt a Quine-t követő hagyomány szakított a szigorú alárendelési tézissel, és a filozófusok jelentős része nem fogadja el a filozófia autonómiájának teljes feladását és a filozófia eliminálhatóságát – az érvekhez lásd pl. (Almeder 1993). Kortárs cikkekben a filozófiailag sokkal gyengébb tézist (amely egyben a filozófiának sokkal nagyobb mozgásteret ad) szokták érvelés nélkül elfogadni, mely szerint a tudományról *bizonyos kérdések kapcsán informáltak* kell lennie a filozófusnak. Másrészt nem tűnik *a priori* eldönthetőnek, hogy mely megközelítés lehet alapja a naturalizálásnak; jól ismert, hogy Quine választása a behaviorista pszichológiára esett, és jól ismert ennek a kutatási hagyománynak a kudarca is. Vannak, akik naturalista szellemben – az evolúcióelméletet segítségül hívva – amellet érvelnek, hogy ez *a posteriori* úgymint eldől, éppúgy, ahogy a tudományok esetében eldől az, hogy melyik módszer vagy értelmezési keret bizonyul gyümölcsözőnek (Giere 1985; Giere 1988). Ezt erősíti az, hogy a – módszertani – naturalizmust elfogadók egyetértenek abban, hogy az elméleti racionalitásnak nincsenek *sui generis* normái, az elméletválasztás

² Tom Clark munkája (Clark 2007) jól jellemzi a naturalizmust világképként értelmező és az utóbbi években egyre erősödő áramlatokat. Ezek az irányzatok részben a tudománnyal kapcsolatos társadalmi viták hatására alakultak ki, mint pl. az evolúció-kreáció vita, ahol filozófusok is komoly szerepet vállaltak, mint Alvin Plantinga.

során a racionalitási normák *következményei* számítanak, vagyis az általuk megszerzhető igaz hitek alapján ítélnéjük meg őket (Feldman 2006).

Ha a naturalizálás sokféle lehet, akkor *a priori* nem kizárható olyan tudományterületek ismereteinek figyelembevétele, mint a tudományt tudományosan vizsgáló kognitív tudomány, tudománytörténet vagy tudomány- és tudásszociológia. Ezek alapvetően empirikus elemzéseket adó deskriptív vállalkozások, amelyek különböző mértékben kvantifikáltak ugyan, de módszertanaik összemérhetőek a tudományos módszerekkel, és szociális struktúráik és gyakorlataik megfelelnek a tudományos intézményekkel, eljárásokkal szemben támasztott elvárásoknak.

A következőkben azt próbáljuk vázlatosan megvizsgálni, hogy ha episztémikusan kitüntetettnek tartjuk a tudományos tudást, és ezt a bizalmat nem korlátozzuk sem a behaviorista pszichológiára, sem a természettudományok bármelyik szejetére, hanem kiterjesztjük minden empirikusan alátámasztott és ma tudományosnak tekintett tudásterületre, akkor a tudományt vizsgáló tudományok mai tudása alapján a filozófiai naturalizmusról és annak előfeltevéseiről mit mondhatunk. A kiindulási problémánk az, hogy első megközelítésben inkohereusnek véljük az alábbi három állítás együttesét:

- a) A tudománytanulmányok megállapítása szerint a tudomány lényegileg heterogén vállalkozás.
- b) A tudománytanulmányok a tudományt empirikusan vizsgáló tudományterület.
- c) A naturalista elismeri episztémikus függését a tudománytól.

Az inkohereus abban áll, hogy amennyiben a naturalista hajlamos elfogadni igazként a tudományos válaszokat, ugyanakkor elismeri azt, hogy a tudomány-nyal kapcsolatos tudományos válaszok a tudománytanulmányoktól származnak, úgy tehát ez utóbbi terület válaszait is el kell fogadnia, ezek között azt is, hogy a tudomány nem ad egyöntetű válaszokat – így tehát nem létezik „a” tudomány, amitől episztémikusan függene. Ezért az a megalapozási probléma, amit a filozófiai naturalizmus részben feloldani, részben megkerülni próbált, új módon (és a résztvevők által gyakran nem elismerten és felismerten) jelenik meg.

Annak érdekében, hogy naturalistaként megpróbáljuk feloldani e látszólagos ellentmondást, sorra vizsgáljuk a fenti három állítást és következményeit. A 2. szakaszban azt vesszük szemügyre, mit mondanak a tudománytanulmányok a tudomány egységességének kérdéséről. A 3. szakaszban tárgyaljuk azt a problémát, hogy el kell-e fogadnia a tudománytanulmányok megállapításait mint tudományos leírásokat, vagyis hallgatnia kell-e a naturalistának az elmúlt évtizedek empirikus tudományvizsgálataira. A 4. szakasz azt a kérdést veti fel, hogy a heterogén tudomány koncepciója milyen tanulságokkal jár az episztémikus függési tézis értelmében a naturalizmus ontológiai felfogásai szempontjából, az 5. szakasz pedig ugyanezt a kérdés vizsgálja a módszertani

naturalista értelmezések esetén. A 6. szakasz levonja a tanulságokat, és megkísérli feloldani a látszólagos inkohereciát a naturalizmus fogalmának egy tartótabb értelmezésével.

2. A TUDOMÁNY SOKFÉLESÉGE

A hagyományos logikai pozitivista megközelítés nem kérdőjelezte meg a tudományos módszer unikalitását, céljának tekintette univerzálisnak hitt igazolási és magyarázati sémák részleteinek kidolgozását a tudomány különböző területeire.³ A tudományt empirikusan elemző történészek és szociológusok azonban ezt az egységes alapot nem találták meg a különböző tudományok vizsgálatakor. Ez persze nem jelenti azt, hogy elvileg lehetetlen ennek megtalálása, de a komoly erőfeszítések sorozatos kudarca a tudományfilozófusok jelentős részét (is) arra készítette, hogy elfogadják a tudás-termelési módszerek heterogenitását, és ezeket figyelembe véve dolgozzák ki elképzeléseiket – a tudomány episztémikus kitüntetettségének megkérdőjelezése nélkül (Dupré 1993; Galison–Stump 1996; Hacking 1983). Ma a tudományt kutató tudósok általános vélekedése, hogy a tudomány (mint minden országban jelen lévő társadalmi intézmény) számos szinten vizsgálva heterogén, és ez a heterogenitás lényegi tulajdonsága. A tudósok eltérő társadalmi közegekben felnőve mind a világról, mind a megismerésről eltérő nézeteket vallanak, ahogy a Nyugat és a Kelet összehasonlító elemzései is megmutatják (Nisbett 2003). Még egy tudományterületen belül is különböző kulturális hátterek jelennek meg az érvelési mintázatokban.⁴ Mindezek mellett a tudománytanulmányok kutatásai hatalmas mennyiségű ismeretet halmoztak fel arról, hogy a hely, a lokalitás jelentősen befolyásolja a tudomány fejlődését és a tudósokat (összefoglalóhoz lásd Henke és Gieryn 2007).

Ennél talán még jelentősebb, hogy történeti fejlődésük során a különböző tudományterületeken eltérő normák alakultak ki azzal kapcsolatban, hogy mi számít igazolt / alátámasztott eredménynek, milyen magyarázati sémák fogadhatók el.⁵ Ezek a változások kontingensek, de mind a tágabban vett kulturális hatások, mind a szűkebb szakterületek fejlődése, mind a tudományterületek sajátos

³ A Bécsi Kör egyik utolsó vállalkozása egy hatalmas munka, az „Egységesített tudomány nemzetközi enciklopédiája” kiadása volt, amely sok (14 vagy 26) olyan kötetet foglalt volna magába, melyek maguk is egyenként 10-10 önálló könyvnyi tanulmányból álltak volna össze (Morris 1960). (Ebből aztán csak az első két kötet valósult meg.) A munka címe által kifejezett elköteleződés természetesen a pozitivista hagyomány öröksége.

⁴ Kevin Dunbar például kanadai, olasz és USA-beli immunológiai kutatócsoportok vizsgálata során (2002) azt találta, hogy az amerikai kutatók gyakrabban használnak analógiákat, míg az olasz kutatók (habár egy részük az USA-ban tanult) inkább deduktív sémákkal operálnak.

⁵ Ez utóbbinak talán legkitűnőbb példáját kínálják a biológiai magyarázatokkal kapcsolatos viták, ahol a mai kutatói gyakorlat és a történeti szempontok egymást erősítő módon jelennek meg (Bechtel 2006, 2008; Craver 2007).

tárgyi kultúrája és társadalmi szerveződése által részben meghatározottak. Így időszakonként és tudományterületenként változnak a fizikai modellek, a diagramok és ábrák olvasási módjai és értelmezései, de ugyanígy változnak az absztrakt modellek – mint az ideális gáz, harmonikus oszcillátor, döntéseméleti vagy populációgenetikai modellek, lásd (Chadarevian–Hopwood 2004). Mindezek fényében egyáltalán nem meglepő, hogy a magyarázattal szemben támasztott elvárások, az, hogy mit tekinthetünk pl. oknak, hogy vannak-e követelmények a matematikai kifejtéssel szemben, és ha igen, milyenek, hogy mi fogadható el „törvénynek” – mindez egy tudományterületen belül is sokféle lehet.

Az utóbbi évtizedekben nemcsak a képek és egyéb nem diszkurzív reprezentációs formák hatását vizsgálták a tudományban (Lynch–Woolgar 1990), hanem azt is, hogy a kutatói gyakorlatok mi módon befolyásolják a különböző tudományterületeket (Galison 1987, 1997; Golinski 1998; Latour–Woolgar 1986; Rheinberger 1997, 2006). A példák még sorolhatók lennének, hiszen olyan fontos szempontokat, mint a tudományterületek közötti aszimmetrikus tudásátvételt (és episztémikus hierarchiát), az eltérő társadalmi gyakorlatokat (mint bírálati rendszerek különbsége, az eredmények publikálásának stílisis megkööttségei) még nem is említettünk.⁶ De talán ennyi elég is, térjünk rá a következményekre, hiszen ennek a heterogenitásnak az elfogadása különös kihívásokat rejt a naturalizmus számára.

Míg a módszertani homogenitás, az univerzális magyarázati normák feltételezése (legyen az akár deduktív-nomologikus, akár induktív vagy egyéb norma) valószínűsítette az egységes tudomány felé történő haladást és így a naturalizálás különböző változatainak konvergenciáját, egy diverzifikálódó és heterogén tudomány képe azt sejteti, hogy a különféle naturalizáló felfogások radikálisan eltérő állításokat tesznek. Ezt a gyanút táplálja az is, hogy konkrét esettanulmányok elemzésekor még egy diszciplínán belüli elméletválasztás is jelentős különbségeket eredményez, és eltérő normatív állítások támaszthatók ezekkel alá.⁷

Persze egy naturalista számára fennáll az a lehetőség, hogy elfogadja a tudományok heterogenitására vonatkozó megállapítást empirikusan érvényesként, miközben fenntartja a hitét abban, hogy naturalista magyarázatoknak a hetero-

⁶ Különösen meggyőző elemzését adja a diszciplínák radikális különbségeinek Knorr-Cetina (1999), aki a nagyenergiás fizika és a molekuláris biológia „episztémikus kultúráit” hasonlítja össze számos szempontból, és tudományantropológiai módszerek segítségével sokrétűen rávilágít a szerveződési és megismerési gyakorlatok alapvető eltéréseire.

⁷ A tudományfilozófiai irodalomban erre jó példa a geológiában forradalmi Wegener-féle kőzetlemez-elmélet körüli viták elemzése. A filozófusok egy része konkrét tudományos elméletek felhasználása nélkül írt elemzést (Frankel 1978; Laudan 1980; Thagard–Nowak 1990), ahol azonban a naturalizálás megjelent, ott nagyon eltérő elméletek felhasználásával nagyon eltérő konklúziókat támasztottak alá (Giere 1988; LeGrand 1988; Solomon 1992; Stewart 1990). A kognitív tudomány felhasználása a naturalizált ismeretelméletben pedig egyre több – és nem egyre kevesebb – alternatívát tud felmutatni, ahogy ezt nagyon jól érzékelteti Carruthers, Stich–Siegal 2002.

genitásból származó sokfélesége eliminálható lesz valamikor a jövőben. Ehhez a heterogenitást kell pusztán kontingenciának tekinteni, ami megfelelő ráfordítással és a tudományok fejlődésével megszüntethető. Tarthatjuk tehát megőrzendőnek az egységes tudományba vetett hitet (sokak szerint délibábot), ekkor azonban magyarázatot kell adnunk arra, hogy az episztémikusan kitüntetett tudást létrehozó tudomány jelenleg miért nem ily módon szerveződik. Kereshetünk magyarázatot ennek az egységességnek a hiányára, azonban ez a magyarázat egyben érvként lesz felhasználható amellet, hogy a tudomány, mivel nem követi ezt a gyakorlatot, nem a létező legjobb tudástermelő intézmény, vagyis episztémikus kitüntetettsége megkérdőjelezhető.

Ugyanakkor a heterogenitás felismerése a deskripció szintjén sokakat – részben konzekvens naturalista hozzáállásuk miatt – újfajta normatív állítások, és éppen ellenkező irányú következtetések megfogalmazására ösztökélt. Hiszen ha a tudomány a világ episztémikusan kitüntetett megismerési formája, és ennek jellemzője a heterogenitás, akkor nem kizárható, hogy ez a jellemző hozzá is járul a tudomány episztémikus sikeréhez.⁸ A tudomány empirikus kutatásai pedig számos olyan modellt és fogalmat vetettek fel, amelyek a sokféleség és az együttműködési kényszer kettősségéből következő fordítási és cserefolyamatok konstitutív szerepét vizsgálják a tudományos tudás termelésében.⁹ Ha tehát valaki ragaszkodik az egységes tudomány idealizált képéhez, és ahhoz a feltevéshez, hogy az ennek megvalósulása felé való haladás garantálja a jelenleg még különböző naturalista megközelítések konvergenciáját, akkor neki azoknak a normatív és deskriptív modelleknek is cáfolatát kell adnia, amelyek éppen a heterogén gyakorlatot tartják episztémikusan kitüntetettnek.

Ráadásul mára erősen megkérdőjeleződött az az előfeltevés, hogy a tudás-szerzés során komoly kognitív erőforrásokat érdemes fordítani arra, hogy a világról szerzett ismereteink (gyakran csak potenciális) inkonzisztenciáit kiszűrjük, és egységes rendszerbe foglaljuk tudásunkat.¹⁰ Episztémikus szempontból akár hasznosabban is tölthetjük időnket – vagyis jobban kihasználhatjuk a kognitív erőforrásokat –, ha az empirikus sikerességet maximalizáljuk, és nem a tudományos munka során kialakuló diszkurzív rendszerek átjárhatóságát, redukálható-

⁸ A disszenzus általános méltatása mellett (Sunstein 2003) megjelentek azok a modellek, amelyek részletesen próbálják alátámasztani a konszenzushiány episztémikus kitüntetetttségét (Solomon 2001, 2006a, 2006b), magyarul részletesebben lásd (Zemplén 2010). Természetesen ezek sem új fejlemények, a késői Kuhn evolúciós („speciációs”) modelljében is találunk érveket a tudomány heterogenitásának episztémikus előnyeiről (Kuhn 1990, 1993), és Feyerabend filozófiájának szimpatikus rekonstrukciója is ebbe az irányba mutat (Farrell 2003), amely visszakövethető a 19. századig, például Mill filozófiájáig (Lloyd 1997).

⁹ Ilyen pl. a határtárgy (Star–Griesemer 1989) vagy a kereskedelmi zóna (Galison 1997). Részletesebb összefoglalásért lásd (Kutrovátz–Láng–Zemplén 2010).

¹⁰ A gondosabb rekonstrukció már a logikai pozitivizmus tudásképet és enciklopédizmusát sem ilyenek mutatja, lásd pl. Neurath nézetéről (Cartwright et al. 1996).

ságát stb. tekintjük elsődlegesnek.¹¹ És ekkor még nem is említettük, milyen megvalósítási korlátokkal kell szembenéznie egy olyan vállalkozásnak, amelyik a sokféle (saját gyakorlataikkal és normáikkal rendelkező) tudományterület egy-ségesítését kísérelné meg.

3. A TUDOMÁNYTANULMÁNYOK LEGITIMITÁSA

Akik ezekre az empirikus felismerésekre legyintenek – és valljuk be, a filozó-fusok hajlamosak ezt tenni –, miközben naturalistáknak vallják magukat, ta-pasztalatunk szerint leggyakrabban arra az álláspontra helyezkednek, hogy fenntartják annak a tudományképnek az elfogadhatóságát, amelyet a lassan két generáció óta szakmaszerűen művelt és előbb idézett tudományterületek ki-kezdték. Vagyis egy deskriptív célú vállalkozás tudományos eredményeit nem fogadják el, miközben a tudományt kitüntetett episztémikus státuszúnak te-kintik.¹² Ez a látszólagos ellentmondás természetesen feloldható, ha részletes indoklással jár együtt, amely elfogadható érveket hoz fel arra, miért – és milyen alapon – nem tekinthetők tudományos eredménynek, vagy legalábbis megalapozott tudományos eredménynek az empirikus tudománykutatások belátásai.¹³ Mindez összefüggésben van annak megválaszolásával, hogy milyen feltételek teljesítése esetén tekinthető tudományosnak, illetve nem tudományosnak egy

¹¹ Itt gondolhatunk azokra a szerzőkre, akik a kognitív munkamegosztás mellett érvelnek (Kitcher, de még inkább Solomon és Longino), de felidézhetjük azokat a fejleményeket is, amelyek a magyarázatokkal szemben támasztott igényeket elemzik, arra a következtetésre jutva, hogy számos elvárás, pl. az unifikálás nem szükséges *desideratuma* a magyarázatoknak (Morrison 2000). Mindez kapcsolható a racionális elméletválasztás körüli vitákhoz, amelyek eredményeképp számos, az elméletek közötti választásban kitüntetettként kezelt érték (mint az egyszerűség) szerepe csökken, és hangsúlyosabbá vált (egyes esetekben egyedüli mércévé vált) az empirikus sikeresség. Ennek az elvárásnak a szempontjából a heterogenitás nem jelent problémát, sőt adott esetben előnyt is jelenthet, amiből persze nem következik az, hogy *önmagában* lenne érték (mint azt Feyerabend „virágozzék száz virág” jelmondata sejteti).

¹² Természetesen elképzelhető, hogy a kritikus szemlélő kétségbe vonja a tudománytanulmányok deskriptív státuszát, és valamiféle filozófiai megközelítést lát bennük. A tudományosság igénye azonban a szándék szintjén megkérdőjelezhetetlen, hiszen alapvető szerepet játszik például a tudományos tudás szociológiájának ún. erős programjában (Bloor 1992), illetve az e nyomán kibontakozó tudománykutatások számos korai irányzatában. A diszciplína ma is elsősorban empirikus jellegű esettanulmányok mentén halad, tartózkodva a filozófiai elméletek megfogalmazásától. Bár újabban vannak próbálkozások a normatív megfontolások rehabilitációjára (pl. Collins–Evans 2002; Latour 2004; Lynch 2006), ezek részben éppen azért kapnak komoly figyelmet, mert vállalásukban erősen eltérnek a szakma főként implicit konszenzuális elköteleződéseitől. Ha viszont valaki elismeri a deskriptív tudományosság szándékát, de ennek sikerességét vitatja, akkor demarkációs gyakorlatot végez – az ezzel kapcsolatos problémákat lásd a továbbiakban.

¹³ Egy ilyen típusú válasz összhangban van azzal az ellenségességgel és esetenként leplezetlen lenézéssel, amellyel a tudományok ismeretelméleti hívei gyakran tekintenek a tudományelemzések különböző (és leginkább filozófiai és társadalomtudományos) formáira. Lásd ehhez az ún. tudományháborút (pl. Gross–Levitt 1994; Sokal–Bricmont 2000).

szakterület (visszavezetve a diskurzust a demarkációs problémához), illetve miért van különböző tudományterületeknek eltérő státuszuk a filozófiai naturalizálás során.

Ez a gyakori válaszstratégia azonban éppen amiatt problematikus, mert amikor a naturalista filozófus diszkreditálja a tudománykatásokat valamilyen explicit vagy implicit demarkációs kritérium alapján, akkor feltételezi, hogy kompetens egy terület tudományosságának megítélésében. Ennek indoklására három lehetőség tűnik kézenfekvőnek. Az első az, hogy a kérdéses filozófus fenntartja a tudományfilozófia hagyományos igényét a demarkációs kritérium megfogalmazására. A második szerint meghagyja ezt az igényt a tudósoknak, és olyan tudósokra hivatkozik, akik áltudományosnak tekintik az empirikus tudománykatásokat (lásd az előző lánjegyzetet) – vagyis naturalista elköteleződését kiterjeszti a tudományos kérdésekről a meta-tudományos kérdések felé (amelyeket szintén a tudósok hivatottak megválaszolni). A harmadik megoldás az, ha a tudomány területére utalja ugyan a demarkációs kérdések megválaszolását, de vindikálja magának az ilyen ítéletek megfogalmazásának jogát. Vizsgáljuk sorra a fenti lehetőségeket!

Az első lehetőség a tudományfilozófia történetének fényében meglehetősen bizarrnak tűnik. Bár az ún. demarkációs probléma tényleg komoly figyelmet kapott a terület klasszikus szerzőinél, a tudományfilozófiai konszenzus már egy ideje lemondott az ezzel kapcsolatos igényeiről (Laudan 1983; Vermeir 2006). Ráadásul a demarkáció igénye erősen normatív ambíciókat fejez ki, ami legalábbis nem magától értetődő viszonyban áll a naturalista elköteleződéssel. Ha ugyanis azt tartjuk, hogy a tudomány mondja meg, miként van a világ, akkor különös emellett azt gondolni, hogy a filozófus mondja meg, mi számít tudománynak. Ez az álláspont egy erős meta-episztemikus kontrollt biztosít a filozófusok számára a tudás egésze felett, ami nemcsak ismeretelméleti, hanem etikai és társadalomfilozófiai problémák sokaságát veti fel.¹⁴

A második lehetőség szerényebb igényekkel lép fel: nem a filozófus kompetens a tudománytanulmányok áltudományként való diszkreditálásában,¹⁵ hanem maguk a tudósok. Feltehető ugyanis, hogy a gyakorló tudósok jobban tudják, mi számít tudománynak, mint a tudományelemzők. Ez az érvelés azonban körkörös, két szempontból is. Egyrészt azért, mert aki a (természet)tudósok ítéletére bízta magát abban a kérdésben, hogy legitim tudomány-e a tudománytanulmányok területe, és ezek alapján arra jut, hogy nem, az episztemikus forrásának megválasztásakor már eleve elfogadta azt az ítéletet, hogy a tudományelemzők *nem* kompetensek ennek eldöntésében, ha ugyanis azok lennének, akkor őket

¹⁴ Természetesen léteznek ilyen kísérletek – magyar áttekintéshez és példához lásd (Laki 2010).

¹⁵ Bár érdekes, hogy éppen a demarkációprobléma elvetőjeként is ismert Larry Laudan filozófusként már korán érvel a kérdéses terület tudományos státusza ellen (Laudan 1999).

kellott volna megkérdeznie. Érdeemes ugyanis különbséget tenni a tudomány megismerő gyakorlata és a tudományról szóló megismerési gyakorlat között. Az utóbbi egy meta-diszciplína (mint amilyen a politika számára a politológia, az irodalom számára az irodalomelmélet, stb.), és tárgyában nyilvánvalóan eltér azoktól a gyakorlatoktól, amelyeket elemez. Ha feltételezzük, hogy egy tudományos gyakorlat által előállított tudás megbízhatóságát a tudástermelés feletti intézményes kontrollnak köszönhetjük (ellenőrzési és kritikai gyakorlatok sokasága), akkor minden tudós csak a saját szakterületén tekinthető kompetens kognitív forrásnak, amelyen képezték, publikál, és nap mint nap megméretteti magát. Ebben az esetben a tudományelemzés kérdésében nem az akármilyen gyakorló tudós lesz kompetens, hanem éppen az, amelyiknek a tudományelemzés a szakterülete, és azt legitim szakértőként képviseli.¹⁶ Vagyis amennyiben létezik ez a szakma, és az ettől származó ismeretek gazdagítják a tudományról alkotott tudásunkat, akkor nem elegendő általában a tudósokra hallgatni, hanem az erre specializálódott tudósok véleménye lesz mérvadó – vagyis pont azoké, akit ki akarunk zárni.¹⁷

A fenti válasz körkörös abból a szempontból is, hogy amikor valaki „a tudósok” ítéletére hagyatkozik a demarkáció tekintetében, akkor azzal az előfeltevéssel él, hogy a tudósok által adott válasz egyöntetű lesz csakúgy, miként a tudomány által kínált egyéb válaszok is azok – márpedig mi azt állítjuk, hogy nem ez a helyzet.¹⁸ Ha például a társadalomtudományhoz fordulunk a demarkációprobléma kapcsán, akkor ott egészen más választ kapunk, mint ami a tudósok szakmailag kevésbé reflektált ítéleteiben általában megszokott: itt pl. ideológiai erőfeszítésként jellemezhető a határmegvonási kísérlet, átutalva ezzel a problémát a normatív dimenzióból a deskriptívbe (Gieryn 2006). A vizsgált válasz tehát megkerüli az őt kiváltó kérdést, amennyiben eleve elfogadja a tudomány egységességének előfeltevését akkor, amikor egyes tudósok demarkációs kritériumait vagy ítéleteit azonosítja „a” tudomány demarkációs kritériumával, és nem veszi figyelembe a disszenzus jelenlétét (vagy akár lehetőségét).

A harmadik válaszlehetőség az volna, hogy a naturalista filozófus tudományos problémának látja ugyan a demarkáció problémáját, amelyben tudósoknak kell

¹⁶ A kérdéshez szorosan tartozik az ún. metaszakértelem fogalma, amely a tudománytanulmányok egyik legnépszerűbb kurrens irányzatának, a „szakértelem-tanulmányoknak” egy lényeges eleme (Collins–Evans 2007), ahol a „szakértelem periódusos rendszere” egyaránt magában foglalja a laikusok tudománnyal kapcsolatos véleményét és a hivatásos metaszakértők ítéleteit. A kérdésről magyarul lásd bővebben Kutrovátz 2010a; 2010b.

¹⁷ Megkíméljük az Olvasót attól, hogy saját területünk legitímációjához fogjunk: mivel az intézményes feltételeket tekintve ezt egy legitim tudásterületnek látjuk, feltesszük, hogy aki ezzel nem ért egyet, az magára veszi a bizonyítás terhét. Mi itt most pusztán amellet érvelünk, hogy a legitimitás megkérdőjelezése milyen problémákat von maga után a cikk gondolatmenete szempontjából.

¹⁸ Sőt, a tudósok ún. metatudományos (vagyis a tudományról alkotott) ítéletei még nagyobb heterogenitást mutatnak, mint szakterületük tárgyszintű állításai, ehhez lásd Shapin 2006.

kompetens ítéletet hozni, ám mégis megtartja megának a jogot arra, hogy ilyen ítéletet fogalmazzon meg. Ahogy az 5. szakaszból ez részletesen ki fog derülni, ez a válasz elmosza a határvonalat tudós és naturalista filozófus között, vagy legalábbis folytonosságban látja a tudományt a filozófiával. Látni fogjuk, hogy mi akár elfogadhatónak is tekintünk egy ilyen megoldást, azt azonban fontos észrevenni, hogy a naturalista alapfelfogás impliciten posztulálja tudomány és filozófia világos különbségét akkor, amikor a tudományos válaszokat tartja elismerendőnek a filozófiai vizsgálat számára. Ha ugyanis ezt a megkülönböztetést eltöröljük, akkor a naturalista tézis átfogalmazása („a tudomány egy területe – a naturalista filozófia – a tudomány más területeinek válaszait elfogadja”) kiüresedik, és a tudomány és filozófia viszonyát feszegető kérdést a tudomány kognitív munkamegosztásának problémája váltja fel.

Mindazonáltal nem gondoljuk, hogy a naturalista attitűd és a heterogén tudomány képe elvileg összeegyeztethetetlen volna, de úgy véljük, hogy a fentiekben felvetett nehézségek alapjaiban problematikusá teszik számos naturalista felfogás jogosultságát. A továbbiakban azt vizsgáljuk meg, hogy milyen következményekkel jár a tudomány heterogenitásának tézise a naturalizmus különböző formáira nézve.

4. ONTOLÓGIAI NATURALIZÁLÁS

Az ontológiai tézis a létezőkre vonatkozó egzisztenciális döntéseket a tudósokra bízta. Ha azonban a tudósok nem egységes módszerekkel és egységes magyarázatokkal dolgoznak, könnyen előfordulhat, hogy más létezőket tekintenek valósnak. Mit tehetünk ilyenkor? Régi megoldási kísérlet a tudományok hierarchiájának felállítása, amely alapján a fundamentálisnak tekintett diszciplína létezőit tekintjük valósnak, míg a többi diszciplína ontológiai kijelentéseit ezekre a létezőkre redukálhatónak tartjuk (Oppenheim–Putnam 1958). A fizikát tekintve ilyen fundamentális tudománynak aggodalomra ad okot, hogy a kutatási gyakorlat szintjén időnként maguk a fizikusok is egyszerűen használnak egymással inkonzisztens elméleteket, amelyekkel új és elfogadott tudást állítanak elő (Falkenburg 1996), valamint hogy a fizikán belül sem sikerült a generációk által remélt konszenzust megteremteni a nagy elméletek között.

A fizikánál maradván – bár a példa általánosítható – az ontológiai naturalizmus különösen izgalmas problémája, hogy a tudósok és a filozófusok számára más jelentőségű az ontológiai szint. Ez a fizikán belül is jelentős történeti ingadozást mutat a 17. századi mechanikus filozófiától a 18–19. századi newtoniánus fizikán keresztül a mai napig. Míg például Maxwell elektrodinamikai elméletének kifejtésekor elengedhetetlen lépésnek tekintette a mechanikai modellt kidolgozását (amely még éterrészcskékkal operált), a mai fizikusok a Maxwell-egyenleteket problémamentesen elfogadják, holott ma már nem te-

kintik az éterrészcskéket létező entitásoknak, és így megkérdőjeleződik, hogy a hullámok miben terjednek. A matematikai modellek empirikus sikere akkor is elfogadandóvá tesz egy elméletet, ha a matematikai apparátusban posztulált entitások ontológiai realitással nem bírnak, sőt már vagy százéves az a hagyomány, amely a tudomány fejlődését elsősorban a matematikai, absztrakt, szimbolikus reprezentációk fejlődésében látja, az egzisztenciális kérdéseket pedig *nem tudományos kérdésnek* tartja (Duhem 1954).¹⁹ Saját tapasztalatunk az, hogy míg a legtöbb tudós inkább instrumentalista, és kevésbé tartja fő céljának az ontológiai kérdések megválaszolását,²⁰ addig a legtöbb filozófus inkább realista, és vagy feltételezi, hogy a tudósok egyetértenek az ontológiai kérdésekben, vagy ha ismer is vitás eseteket, a tudósoktól várja ezek megválaszolását (ebből az is kiderül, hogy kevés fenomenológust ismerünk).

Még mindig a fizikát véve példának könnyen ütközünk komoly szemantikai kihívásokba is. Az elektron létezését száz éve bizonyítottnak véve megdöbbenő, hogy mennyire más elképzeléseket tartottak igaznak a tudósok erről az entitásról (a pudingban megbúvó mazsolától a szigorúan egy síkban az atommag körül keringő kis részecskén át az állóhullámig, sőt a lokalizálhatatlan valószínűségeloszlással leírható entitásig). A tudomány szemantikai hozzáállását jól leíró finitista szemantika (Barnes–Bloor–Henry 2002) jelentősen eltér a mai filozófiában dominánsnak tekinthető infinit szemantikáktól.²¹ A referenciával szemben támasztott filozófiai követelményeknek nem felel meg a tudomány gyakorlata, maximum az inkább didaktikai leegyszerűsítéseknek tekinthető tankönyvek.

Ezeknek a problémáknak a kifejtése azonban elvezet az utóbbi évtizedekben riasztó papírtengert generáló realizmusvitához és a filozófia szemantikai elköteleződéseit feszegető problémákhoz, ezért talán a legbölcsebb a rendelkezésre álló terjedelmet másra használni. Térjünk vissza a tudományok hierarchiájának kérdéséhez! Oppenheim és Putnam híres cikke (Oppenheim–Putnam 1958) „munkahipotézisként” fogalmazta meg a tudományok hierarchiájának modelljét, az elmúlt fél évszázad azonban inkább diszkonfirmálta, mintsem megerősítette

¹⁹ A matematika esetében sokkal gyakoribbak az irrealista álláspontok, mint pl. a normatív tények esetében. Ugyanakkor nemcsak az elméleti entitások ontológiai státusza változhat az időben, hanem az is, hogy milyen elterjedt a realista elköteleződés egy tudományterületen belül. A századelőn az instrumentalista pozíció sokkal elterjedtebb volt pl. az elméleti fizikában, mint ma. És fordítva: a matematikában a nem-euklideszi geometriák felfedezését megelőző időszakban a geometriai elmélet alapértelmezésben realista volt.

²⁰ Az ontológiai elköteleződések kontextusfüggők lehetnek. Reuben Hersh matematika-filozófus gyakran idézett mondása szerint „a tipikus matematikus hétköznapi platonista, ünnepeken formalista” (Hersh 1979), vagyis realista elköteleződésekkel dolgozik munkája során, ám ha ezekre rákérdezzük, akkor antirealista pozícióba menekül. A gyakorló természettudósok ontológiai elköteleződései általában hasonlóan rugalmasak.

²¹ Itt érdemes olyan vitákra gondolni, mint a merev jelölők és a természeti fajták kérdése. Számos nagy karriert befutott filozófiai nézet tarthatóságát radikálisan kikezdi a tudomány empirikus vizsgálatának eredményei (Chang megj. alatt).

ezt a feltevést.²² A speciális tudományok filozófiájának robbanásszerű fejlődése az elmúlt évtizedekben legalábbis nem tartotta szükségesnek e munkahipotézis elfogadását.²³ Bár a munkahipotézis még rengeteg munkát generál, az olyan típusú problémák megoldása, mint az elme naturalista értelmezése egy fizikalista keretben, számos olyan nehézséggel néz szembe, amelyet a tudomány utóbbi évtizedeinek empirikus vizsgálata tárt fel. A tudományterületek (pontosabban a kutatók azon csoportjai, akik közös problémákról és hasonló módszerekkel szinkron kutatásokat folytatnak) őrzik önállóságukat, ellenállnak az eliminálási kísérleteknek (nem törekszenek például saját konceptuális rendszereik felszámolására és redukálására egy másik fogalmi rendszerben), fejlődésük folyamán korlátozottan lépnek interakcióba más területekkel, a konszenzuálissá váló tudás egy területen csak lassan és korlátozottan jut el más területekre (mire az eredeti területen esetleg már fel is bomlott a konszenzus), stb. Ha csak ezeket emeljük ki az elmúlt évtizedek során szerzett ismeretek közül, akkor is megkérdőjeleződik az ontológiai naturalista program, és az utóbbi évek munkáinak áttekintése ezt megerősíti. A filozófia ezen területén dolgozók létrehozták saját kutatási hagyományukat, ahol az ontológiai kérdéseket rendre olyan előfeltevések mentén fejtik ki, amelyek aligha tükrözik a tudományok valódi gyakorlatát, hiszen a korábbi generációk (inkább ideologikus, mint empirikus alapú) tudományképének örökösei.

Mindez nem jelent problémát akkor, ha ezeket a vállalkozásokat hagyományos filozófiai tevékenységnek tekintjük. Ha azonban a vállalkozást naturalizálnak állítjuk be, akkor ezt a diszkrpanciát valamilyen módon kezelni kell. Megoldást jelenthet a tudomány empirikus kutatásából származó ismeretek relevanciájának elutasítása a filozófia számára – ez tetten érhető abban a növekvő távolságban, ami az egyre kontextualizáltabb tudománytörténeti és szociológiai munkákat választja el az egyre absztraktabb tudományfilozófiai vizsgálódásoktól (a modell-elméleti realizmus fejlődése egy lehetséges példa az utóbbira). Az előbb felsorolt szociológiai jellemzők mindenesetre alkalmazhatók erre a szakterületre is: a filozófusok őrzik önállóságukat, ellenállnak az eliminálási kísérleteknek, fejlődésük folyamán korlátozottan lépnek interakcióba más területekkel, a konszenzuálissá váló tudás egy területen csak lassan és korlátozottan jut el más területekre (mire az eredeti területen esetleg már fel is bomlott a konszenzus),

²² Még az a néhány példa, amelyet filozófusok a redukció klasszikus és sikeres példáinak tartottak is megingott a tudománytanulmányok részletesebb elemzései által (Kitcher 1998), átfogó értékeléshez az itt felvázolt redukciós program problémáiról lásd (Brigant 2008). Természetesen ezek a kijelentések vitathatók, és a biológiában ma is nagy és izgalmas téma a redukció kérdése, de általában a biológiai gyakorlat *alapján* próbálják a redukció kritériumait meghatározni. Itt elég azt leszögezni, hogy – talán a termodinamika makroszkopikus és statisztikus megfogalmazásának bizonyos értelmezésén kívül – a tudományokkal empirikusan foglalkozók a hagyományos nageli redukció példáit nem tudták meggyőzően rekonstruálni a tudományok történetének és gyakorlatának vizsgálatával.

²³ Sőt, részben ennek a megközelítésnek kritikájaként jelent meg Fodor 1974.

stb.²⁴ Bár hősiesnek tekinthetjük az ontológiai naturalizmus részletkérdéseinek dolgozók munkáját, a jelenlegi ismereteink alapján a vállalkozás legnépszerűbb változatai problematikusak és nehezen értelmezhető konstrukzív naturalista módon.

Nézzünk erre egy példát! A mai ontológiai naturalizmus egyik legfontosabb tézise a kauzális zárttság, vagyis annak feltételezése, hogy fizikai okok kereshek minden fizikai hatás mögött. Tehát ha például írunk egy cikket a megújuló *Magyar Filozófiai Szemle* első számába, akkor ennek *a)* oksági magyarázatát lehet adni, *b)* az okok megadhatók pusztán a fundamentálisnak tartott fizikai erők / hatások és a világ fizikai leírása segítségével. Történetileg a kauzális zárttság feltételezése nagyon termékeny munkahipotézisnek bizonyult a kanti-blumenbachi teleomechanikus biológiától a szerves kémia és élettan fejlődésén keresztül számos tudományban. Ugyanakkor ez az időszak jól ismert és radikális változást hozott abban, hogy mit is tarthatunk oknak egy oksági magyarázat során. Ha azonban a filozófusok szerepét tekintjük a folyamatban, akkor a naturalizmus programja szempontjából súlyos nehézségekbe ütközünk. Míg ugyanis számos filozófus próbál érvelni az általa helyesnek tartott álláspont mellett *a)* és *b)* kapcsán, addig a naturalizmusból az következik, hogy a létezéssel kapcsolatos kijelentéseket a tudományra bízunk, így amikor a kauzális zárttságot védjük vagy támadjuk vagy értelmezzük, a naturalistának fejet kell hajtania az előtt, hogy a tudósok közössége mit fogad el pl. fundamentális erőnek (ami a filozófus oksági magyarázatában legitim módon megjelenhet).

Míg a természetfilozófusok (és a filozófusok egy része) hagyományosanettek ontológiai állításokat (pl. feltételezve azt, hogy a világon minden anyagi), és ezek tartalmas állítások voltak, addig a naturalizmus ontológiai változata ezeket a döntéseket átadja a tudósoknak. Így azonban könnyen abba a csapdába esik, hogy nem kínál ontológiailag tartalmas álláspontokat, hiszen annyiban naturalizál, amennyiben egyes kategóriák meghatározását a tudományra bízta – ahol ezt nem teszi, ott nem is tekinthető ontológiai értelemben naturalizáltnak a megközelítés. Érdekes dilemmához vezet ez: az ontológiai naturalista feltárhat analitikus kapcsolatokat, megfogalmazhat kondicionálisokat, de ezek mögé nem tehet tartalmas egzisztenciális elköteleződések.²⁵ Ha mégis tesz, akkor a tu-

²⁴ Ezek a tanulságok persze a szociológiára is igazak lehetnek, és semmi esetre sem kritikaként értendő: ilyen a tudomány mint a legmegbízhatóbb tudást előállító társadalmi intézményünk általában, és ilyen az analitikus filozófia is, amely – számos jellemzőjében – megpróbál tudományossá válni. Megmaradva a deskripció szintjén, ebből semmiféle normatív állítás nem következik automatikusan.

²⁵ Itt konkrét konfliktusba kerül a módszertani és az ontológiai naturalizmus, ha elfogadjuk Papineau jellemzését: „Röviden, a módszertani naturalista ragaszkodhat ahhoz, hogy bárki, aki »komoly metafizika« iránt érdeklődik, tartalmas egzisztenciális állítások megfogalmazásával kell, hogy kezdjen a népi elméleteinkkel kapcsolatban... Azok a további fogalmi elköteleződések, amelyeket *a priori* megfogalmazhatunk, semmilyen filozófiai jelentőséggel nem bírnak” (Papineau 2007). Fontos megjegyeznünk, hogy a fenti érvelésünk az ontoló-

dományok ontológiai prioritását kérdőjelezi meg (tehát nem naturalista a fenti értelemben), ha pedig nem, akkor nem a világról beszél.

Mindez itt azért különösen érdekes, mert a tudomány ontológiai elköteleződéseinek heterogenitásával és másodlagosságával kapcsolatos korábbi megfontolások azt implikálják, hogy a tudománynak átengedett döntések tartalmas volta megkérdőjeleződik, miközben a naturalista filozófus lemondana a tartalmas állítások megfogalmazásának jogáról. Így tehát érvelhetünk filozófusként a kauzális zártság mellett, ha okként azt fogadjuk el, amit mások (pl. fizikusok) mondanak, bár a tudósok akár egy adott diszciplínán belül sem értenek egyet abban, mit tekintenek oknak (még ha a matematikai reprezentációban egyet is értenek). Kijelenthetjük, hogy egy teljes (fizikai) elmélet megoldja a metafizikai problémáinkat, még ha nem is tudjuk, mi az, és nem mi döntünk arról, hogy mi legyen – ám az ilyen elmélet megfogalmazásának lehetősége erősen kétséges. Kutathatjuk a mentális tények és a fizikai tények kapcsolatát, ahol késhegyig menő harcokat vívnak a különböző nézetek képviselői, de azt, hogy mi számít fizikai ténynek, nem a filozófus dönti el, a tudós számára viszont a probléma nem ebben a formában vetődik fel. Vagyis a tudósok nem arra a kérdésre adnak választ, amelyre a naturalista filozófus választ remél, így a filozófus „tudományos” ontológiája a tudományos elméletek egy értelmezése marad. Ez az értelmezés viszont aktív folyamat, nem pusztán passzív átvétel, így kérdés, megfelel-e a filozófiát a tudomány alá rendelő ontológiai naturalizmus igényeinek.

5. MÓDSZERTANI NATURALIZMUS

A naturalizmus azonban nemcsak ontológiai, hanem episztemológiai programként is értelmezhető, sőt történetileg ez megközelítés a jelentősebb: gondoljunk csak Quine szándékára, hogy a megismerés filozófiai elméleteit pszichológiai leírásokkal helyettesítse. Így a naturalista hozzáállás széles körű alkalmazása azt célozza, hogy kiiktasson, de legalábbis nyitottá és fallibilissé tegyen minden olyan filozófiai elmélkedést, amelynek tárgyával kapcsolatban létezik tudományos leírás és magyarázat. Módszertani szempontból ez azt jelenti, hogy a naturalista csak olyan mechanizmusokat, folyamatokat, entitásokat, stb. enged meg a magyarázataiban, amelyekhez a tudományos leírások folyamodnak. Ám felvetődik a kérdés: mi az, amit nem ilyenek tekintünk?

Elméletileg közelítve ez a megszorítás abban a közkeletű véleményben nyilvánul meg, hogy magyarázataink csak természeti folyamatokra hivatkozhatnak,

giai naturalizálás problematikusságáról sok ponton kapcsolható Crane és Mellor klasszikus fizikalizmus-bírálatához (Crane–Mellor 1990). Megközelítésünk más pontokról indulva tár fel belső inkonzisztenciákat, általánosabb, és előnye, hogy nem épít néhány olyan elemre, amely mind Crane és Mellor, mind az általuk kritizált fizikalista szerzők tudományképének részei.

és kerülniük kell a bármilyen értelemben vett természetfelettire való hivatkozást – maga a „naturalizmus” terminus is erre utal. Ha elfogadjuk (a legtöbb naturalistával egyetemben), hogy a természet megismerésének legitim birtokosai a természettudományok, akkor ahhoz a vélekedéshez jutunk, hogy a természettudományok szolgáltatják a világgal kapcsolatos tartalmas magyarázatok lehetséges eszköztárát. Ez a megfogalmazás azonban erősen korlátos. Míg azokban az időkben, amikor a mai naturalizmus gyökerei visszanyúlnak (lásd cikkünk elején a történeti utalásokat) valóban a természettudományok számítottak *par excellene* tudományoknak, és a szellem- és társadalomtudományok tudományos státusza erősen vitatott volt, addig mára az arányok megváltoztak. A társadalmi és kulturális jelenségek körét ma tudományos eszközökkel vizsgáljuk, és ezek a tudományterületek jelentős intézményes súllyal és kognitív tekintéllyel rendelkeznek (egy választás könnyebben megjósolható, mint az időjárás). Ha tehát a társadalomtudományok szolgáltatata ismereteket is bemenetnek tekintjük a naturalista megfontolásokba, akkor vagy kitágítjuk a „természet” fogalmát, és a hagyományos distinkciókkal szembemelve bele vesszük a szociális világot is,²⁶ vagy a természet fogalmának eredeti jelentését megtartva elszakadunk a naturalizmus terminus által sugallt értelemről, esetleg elvetve magát a terminust is.

Persze lehet ragaszkodni a természettudományok kitüntettségéhez, és ellemezni a módszertani naturalizmus fogalmának a társadalomtudományok irányába történő kiszélesítését, fenntartva ezzel a két kultúra koncepcióját. Ezt azonban mi éppen a heterogenitást szem előtt tartva nem tartjuk vonzó álláspontnak. Ha ugyanis a természettudományt, sőt már az egyes természettudományokat is a sokféleség jellemzi módszertan, modellek, elköteleződések, érvelési stílusok stb. tekintetében, akkor nem alkotnak olyan egységet, amelybe foglalva szembe lehetne állítani őket a szintén egységesen kezelt társadalomtudományokkal.²⁷ Az egyes tudományterületeket a „családi hasonlóságokon” túl az intézményes gyakorlat köti össze, és ez alapján nem látunk tartalmas különbséget az általában vett természet- és társadalomtudományok között, amely különbség jellegében eltérne a bármilyen tudományterületek közti különbségektől.

²⁶ Ez a felfogás jellemző pl. a tudásszociológia erős programjára is, lásd pl. (Bloor 1992, magyarul Bloor 1999a. 428): „A szociológust a tudást – ideértve a tudományos tudást is – kizárólag mint természeti jelenség érdekli.” Egy későbbi fejezetet Bloor „a matematika naturalista megközelítésének” szán, amin azt érti, hogy deskriptív tudományos módszerekkel, vagyis »természeti jelenségként« kezeli tárgyát. Ebben a megközelítésben természeti az, amit nem normatív, értéktulajdonító módon vizsgálunk, hanem empirikus leírásnak vetünk alá, és oksági nyelvezetben jellemezzük, módszertani folytonosságban a hagyományosan kialakult természettudományokkal.

²⁷ Érvelésünk ezen a ponton körkörösé válik, hiszen a tudománytanulmányok állításainak tudományos megalapozottságát alátámasztandó felhasználtuk a heterogenitás tézisét – a társadalom- és természettudományok közti elhatárolás feloldásakor –, miközben ezt a tézist a tudománytanulmányok megalapozott állításaként vezettük be. Az érvelés egésze persze ennél komplexebb, így reméljük, hogy ez a körköröség konstruktív jellegű.

Így a naturalizmus fogalmának ez a tágabb, általunk is felvállalt értelmezése azzal a feltevessel él, hogy egy jelenségkör megismerésének legitim birtokosa a rá irányuló tudományterület, függetlenül attól, hogy természeti vagy társadalmi jelenségről van-e szó. Ez a tézis valamiféle folytonosságot feltételez tudományos magyarázatok és naturalista filozófiai magyarázatok között mind a célok, mind a módszerek tekintetében. Ahogy a tudóst, úgy a naturalista filozófust a tudomány juttatja ismereteinek birtokába, így a filozófia és a tudomány közti határvonal elmosódik.

Ennek a nézetnek a bevett interpretációja az, hogy mivel a tudomány empirikus vállalkozás, ezért a naturalista magyarázat is empirikus ismereteken alapul, és az *a priori* elveknek és érveknek nincs helyük a filozófiában (pl. Kitcher 1992). A heterogenitási tézis azonban azt is magában foglalja, hogy az empirikus megismerési mód egyáltalán nem kizárólagos a tudományban. A tudománytörténészek a tudományos gondolkodás és érvelés „stílusairól” beszélnek (Crombie 1994; Hacking 1999), melyek esetén egyáltalán nem egyértelmű és egyöntetű, hogy mi számít empirikus módszernek, és hogyan jelenik meg az empíria a megismerésben. Az elmúlt évtizedekben népszerűvé vált annak vizsgálata, hogy milyen szerepet töltenek be a gondolatkísérletek, vagyis az *a priori* érvelések a tudományokban (Brown 1991; Gendler 2000; Horowitz–Massey 1991). Vannak, akik a gondolatkísérlet jelentőségét abban látják, hogy rácáfol a szigorúan empirista tudományfelfogásra (pl. Brown 1993), míg mások megmentenék az empirizmust azáltal, hogy a gondolatkísérletnek pusztán retorikai (nem pedig tudásbővítő) funkciót tulajdonítanak (Norton 2004). A tudománytanulmányok által követett hagyomány számára kézenfekvő Kuhnra támaszkodni, aki tudásszervező funkciót feltételezve ismeretbővítő, de nem információbővítő jelentőséget szán a gondolatkísérleteknek (Kuhn 1977). Hacsak nem kötelezzük el magunkat egy szigorúan empirista értelmezés mellett, mint pl. Mach tette a múlt században – amelyet a gondolatkísérletekre és azok súlyára irányuló figyelem mértéke kissé valószerűtlenné tesz –, a gondolatkísérletek széles körű jelenléte arra utal, hogy tudomány és filozófia folytonossága kétélű. Nemcsak a filozófia hasonul a tudományhoz annyiban, hogy empirikus megismerési módokból származó tudásra épít (a naturalizmus közkeletű felfogásának megfelelően), hanem a tudomány is hasonul a filozófiához a gondolatkísérletek alkalmazása által.²⁸

Így a módszertani heterogenitás elfogadása, és vele az *a priori* tudományos érvelési stílusjegyek elismerése ahhoz vezet, hogy a naturalista tézis kiüresedik. Ha ugyanis a filozófia számos szempontból hasonlít a tudományokra, akkor a filozófia episztémikus függése a tudománytól nem jelent mást, mint hogy a tág értelemben vett megismerési gyakorlatunk bizonyos részei támaszkodnak más részekre, ez pedig akár az egyesítési elméleteknek, akár a redukciós felfogások-

²⁸ Jó összefoglalóját adja a hipotetikus gondolatmenetek fejlődésének a tudományban Heidelberger–Schiemann 2009.

nak, akár a diszciplináris munkamegosztás nézeteinek közös feltevése. A heterogenitás implikálja, hogy a filozófiának nincs olyan ismertetőjegye, amelyik ne volna jellemző a tudományos gyakorlatok egyikére vagy másikára, és a filozófia intézményes betagozódása a tudomány intézményrendszerébe ezt alátámasztja a kulturális gyakorlat szintjén.

Az állításunk itt nem az a nagyívű tézis, hogy a filozófia tudomány (hiszen éppen a tudomány fogalmának egyértelműségét tesszük kérdésessé), hanem az, hogy a tudományosan alátámasztott tudománykép sokrétűségét tekintve a naturalizmus azon előfeltevése, amelyik episztémikus hierarchiát vagy kapcsolatot, netán munkamegosztást állít tudomány és filozófia között, üresnek tűnik az említett kategóriák fellazulása miatt. Azt sem állítjuk, hogy a filozófus minden tevékenységét érinti ez a gondolatmenet, hiszen csak a (világra vonatkozó) deskriptív állítások megtétele tartozik ide. Ha normatív állításokat tesz a filozófus (természetesen nem a tudomány módszertani normáira gondolunk, hiszen a naturalizmus nem vitatja el ennek jogát a tudósoktól), vagy olyan tevékenységet végez, ahol nincs egyértelmű tudományos szakterület, amely episztémikus prioritást élvezne a filozófiával szemben (mint népi pszichológiai terminusok elemzése),²⁹ akkor a természettudománytól elkülönül a filozófus tevékenysége – ám pontosan ezeket a tevékenységeket nem szokták naturalizmusként jelölni.

A mindezek alapján értelmezett naturalizmus azt a hitet jelenti, hogy a (természeti, társadalmi, bármilyen) világ megismerésének kitüntetett módja a tudományos megismerés, vagyis egy adott kérdéssel kapcsolatban a legmegbízhatóbb válaszokat a kérdést legitim módon vizsgáló tudományterület nyújtja. Ugyanakkor az egyes tudományterületek episztémikus értelemben autonómak, és az egymás feletti kontrollt a kooperáció szabad lehetősége biztosítja. A kooperáció során alapvető szempont, hogy a területek egymásra támaszkodnak olyan kérdésekben, amelyekben a másik fél rendelkezik kompetenciával. De vajon mit jelent mindez a filozófiára nézve?

6. NATURALIZMUS A HETEROGÉN TUDOMÁNY VILÁGÁBAN

A naturalizmus részben a tudomány episztémikus felsőbbrendűségét hirdető filozófusok hatására jött létre, és a társadalmi intézményként megerősödő tudomány tudástermelő autoritásigénye ma már állásfoglalásra készíti a legtöbb

²⁹ A népi pszichológia (folk psychology) a filozófiai hagyományban részben pont az empirikus adatgyűjtésen alapuló pszichológia autoritását kikerülendő jelent meg, módszertanában eredetileg kiemelve az introspekción. Kicsit bonyolultabban, de az ontológiai naturalizálásnál ismertetett probléma itt is megjelenik. A mentális meghatározása ugyanakkor problematikus. Ennek a naturalizmussal konzisztens kísérletéhez lásd Demeter 2009, illetve ennek kritikáját (Tózsér 2010), amely „üresnek” tartja a mentális valóságot kezelését a halmazba tartozási kritériumok megadása nélkül.

filozófiai hagyományt. A filozófia reakciója sokféle lehet a tudományok felé fordulástól és egyre intenzívebb közös munkától kezdve (ahogy erre a biológia-filozófia, a kognitív tudományok és a fizika egyes részdiszciplínái kitűnő példát adnak) a tudománytól való elforduláson át a filozófiai hagyományba való befordulásig (újrateremtve az iskolafilozófiát). Mi a tudomány heterogenitásának jelentőségét e két utóbbi hozzáállással kapcsolatban nem vizsgáltuk, és az elsővel kapcsolatban is inkább negatív konklúziókhöz jutottunk. Amellett érveltünk, hogy az ontológiai naturalizmus alapfeltevései problematikusak, a módszertani naturalizmus pedig kiüresedik a mai tudománytanulmányok fényében. De kíván-e ennek a heterogenitásnak a felismerése pozitív tanulságokat a tudomány-nal szorosan együttműködni kívánó filozófia számára (ha a fentiek fényében érdemes más elnevezést találni a naturalizmus helyett)? Hitünk szerint igen, és a következőkben nagyon röviden megpróbálunk néhány példát adni a heterogén tudomány világában jelentkező releváns filozófiai problémákra.

E kérdések egy része az episztémikusan kitüntetett tudomány történetileg kialakult szerveződéséből fakad. Ha azt gondoljuk, hogy a világról minden ediginél többet tudunk, és azt jobban (megbízhatóbban, pontosabban, árnyaltabban) tudjuk, akkor fontos kérdés, hogy milyen módon jutottunk és jutunk ehhez a tudáshoz. Ennek vizsgálatakor az egyik legérdekesebb probléma magának a tudásnak a kérdése. A filozófiai hagyomány általában a tudást individuális megismerő ágensek kapcsán vizsgálja. Ha azonban megnézzük a tudományos tudást létrehozó struktúrákat, egyre inkább kollektív folyamatnak tűnik a tudástermelés.³⁰ Az episztémikus függés megjelenik egyrészt a primer tudástermelésben (Hardwig 1985), de megjelenik a kollektívák által létrehozott tudás átadásában is.³¹ Míg tudásnak ma is elsősorban a személyek tudását tartjuk, a társadalmunkban kitüntetett tudást közösségek termelik és veszik át egymástól – egy olyan folyamatban, ahol a szakértői közösségek – a hatékonyabb tudástermelés igé-

³⁰ Ez a felismerés ha lassan is, de a tudományt az individuális kognitív ágensek mentén értelmező naturalista filozófiában is megjelenik. Még Ronald Giere is, aki korábbi munkáiban az erősödő szociologizálás alternatívájának tartotta a kognitív megközelítést (Giere 1988), ma már efelé hajlik, hogy „[a]z utóbbi években a kognitív tudományon belül többen elismerték, hogy a megismerésnek irreducibilis externális és társadalmi komponense van” (Giere 2008, 262). Egyben maguk a kognitív modellek is egyre nyilvánvalóbbá teszik ezt az elköteleződést, mind a tudomány elemzésénél (Carruthers–Stich–Siegal 2002; Giere–Moffatt 2003; Gorman 2005; Hutchins 1995; Magnus 2007), mind a kogníció ontogenetikai és filogenetikai fejlődésének vizsgálatakor (Csibra–Gergely 2009; Donald 2001; Sperber 2001; Tomasello 1999), hogy csak néhány példát említsünk.

³¹ A tudományos tudás kialakulásával foglalkozók számára ennek az episztémológiai kérdésnek a fontossága korán nyilvánvalóvá vált, ahogy a sokáig elfeledett Ludwik Fleck már a harmincas években megjegyezte: „A populáris tudomány minden ember tudásának jelentős részét adja, még a legezaktabb szakterületek szakértői is számos fogalmat, számos összehasonlítási szempontot és általános nézőpontot köszönhetnek ennek, emiatt a populáris tudomány minden megismerésünk során figyelembe veendő episztémológia probléma” (Fleck 1980: 148).

nyeinek megfelelően – nincsenek tökéletes ismeretében más közösségek nyelvhasználati (és szemantikai) elköteleződéseinek.³²

Számos filozófiailag releváns probléma következik ebből. Ilyen a tudás értelmezésének kérdése, amely kapcsán még mindig dominánsnak tűnik a logikai pozitivisták hagyomány erőteljes szemantikai (és szintaktikai) elköteleződése, amely háttérbe szorította a pragmatikai kérdéseket és azt a problémát, hogy más a hozzájárása a jelentéshez a filozófusnak és a szaktudósnak. De ilyen a tapasztalat és következtetés jelentőségének újragondolása is, amelyek ugyan hagyományosan a megbízható tudás garanciáinak számítottak, ám jellemzésük során eltekintettek a közlés (testimónium) mára már nyilvánvalóvá vált alapvető jelentőségétől. A tudás fogalmának kollektivisták újraértelmezése emellett előtérbe helyezi mind a „nyelvjátékok”, „lexikonok”, vagy egyéb, konstitutívnek tekintett struktúrák szerepét, mind a cselekvési formákkal átadható hallgatólagos komponensek jelentőségét. Egy másik, de kapcsolódó problémakör a heterogenitás kapcsán annak a disszenzusnak a filozófiai jelentősége, melynek jelenléte a tudományban már a laikus számára is egyre inkább nyilvánvaló. A szociológiai elméletek általában a konszenzust tekintik a tudás megbízhatóságának mércéjeként, azonban kétségtelen, hogy a konszenzus nem garantál tudást a koherenciaelméleteken túlmutató értelemben, és feltételezhető, hogy ez a diszkrépancia hozzájárult a két hagyomány eltávolodásához.

A heterogenitást elismerő naturalizmus ugyanakkor nemcsak az ismeretelmélet, hanem az ontológia számára is tanulságokkal szolgál. Éppen az a tény, hogy a tudomány nem kínál egységes, vagy akár koherens ontológiai válaszokat az erre építendő filozófiai világképek vagy érvelések számára, filozófiai szempontból érdekes és vizsgálatra szorul. Ugyanakkor a fundamentálonkológia tagadása – beleértve ebbe a tentatív és történetileg kontingens, ám aktuálisan mégis átfogó ontológia lehetőségének tagadását is – nem vezet ontológiai anarchizmushoz annyiban, hogy tudományos kutatással feltérképezhető a tudomány ontológiai elköteleződéseit irányító mechanizmusok, és ezek fontos információval szolgálhatnak a relativista vagy historicista ontológiák számára is.

Természetesen tudjuk, hogy ezek a javaslatok nem forradalmian újak. A társas episztemológiák elkezdtek felmérni a tudományos tudás közösségi és individuális összjátékából származó hibridjének filozófiai kérdéseit, az empirikus filozófia elkezdte elemezni a filozófiai megismerés sokáig irreflexíven kezelt módszereit, a szaktudományok filozófusai konstruktívan dolgoznak együtt tudósokkal, számos filozófus inspiratíván összegzi és popularizálja a tudományos eredményeket, fontos összekötő kapcsot létesítve a különböző háttértudású kö-

³² A filozófia számára így a naturalizálás kapcsán nagyon közvetlenül merül fel a szakértelem kérdése: milyen módon használja fel a tudomány tudását? Mennyire legitim az, amit mond? Ennek a kérdésnek sok szempontját érintette a magyar kontextusban a „genetizmus” kapcsán kibontakozó vita (Boros–Guttman 2004a és 2004b, Nemes–Molnár–Kakuk 2004).

zösségek között. A filozófia virágzik, és számos ponton tud gyümölcsözően kapcsolódni a tudományhoz.

Ám a fenti területeken a kutatás még épphogy csak elkezdődött. Ahogy a viszonylag fiatal társadalomtudományok egyelőre távolabb állnak a felségterületekre tartozó jelenségek köreinek átfogóbb magyarázataitól, mint a régebben intézményesült és nagyobb támogatásnak örvendő természettudományok, úgy a tudomány kutatására szakosodott diszciplína is csak relatíve kevés tankönyvszintűen összefoglalható ismeretet állított elő néhány évtizedes fejlődése során. Ez a diszciplináris nyitottság és elméleti rugalmasság azonban annak jele, hogy a terület számára gyümölcsöző lehet a filozófiai reflexió, a magától értetődőnek tekintett elköteleződések felülvizsgálata, az alapvető fogalmak és modellek elemzése – sokszor akár az esettanulmányok burjánzó sokaságának rovására is.³³ Így a területek közti kooperáció kétirányú lehet, hiszen a viszonylag friss tudományterület éppúgy rászorul a tárgyat hagyományosan vizsgáló filozófia támogatására, mint ahogy ez a filozófia rászorul a számára releváns empirikus ismeretek növekvő körének tekintetbevételére. Ez pedig nem meglepő: a tudomány és filozófia közti határvonal elmosásával, a folytonosság feltételezésével valószínűtlené tettük az olyan hierarchikus viszonyokat, mint amilyeneket egy szigorú naturalista program elképzelt a tudományoknak alárendelt filozófia esetén.

IRODALOM

- Almeder, Robert 1993. On Naturalizing Epistemology. In James H. Fetzer (szerk.) *Foundations of Philosophy of Science*. New York, Paragon House. 451–473.
- Asquith, P. L. – I. Hacking (szerk.) *Proceedings of the 1978 Meeting of the Philosophy of Science Association*. 197–214. East Lansing, The Philosophy of Science Association.
- Barnes, Barry – David Bloor – John Henry 2002. *A tudományos tudás szociológiai elemzése*. Ford. Faragó Péter – Tanács János. Budapest, Osiris.
- Bechtel, William 2006. *Discovering Cell Mechanisms: The Creation of Modern Cell Biology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bechtel, William 2008. *Mental Mechanisms: Philosophical Perspectives on Cognitive Neuroscience*. London, Routledge.
- Bloor, David 1992. *Knowledge and Social Imagery*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Bloor, David 1999a. A tudásszociológia erős programja. Ford. Farkas Katalin. In Forrai–Szegegyi 1999. 427–445.
- Bloor, David 1999b. Anti-Latour. *Studies in History and Philosophy of Science*. Part A 30. 81–112.

³³ Az esettanulmányok túlzott tobzódása a tudománytanulmányok jelenlegi hibájaként is felróható. Míg a kezdeti erőfeszítéseket az elméleti keretek keresése jellemezte, gyakran nyitottan filozófiai megfontolásokra, addig a későbbiekben a hangsúly egyre inkább eltolódott a lokális esetek empirikus elemzése felé. Ennek részben az is oka lehet, hogy a súlyosabb belső viták többnyire nem konstruktívan, az álláspontok konvergenciájával végződtek (pl. Collins–Yearly 1992; Bloor 1999b), és a szakma az elméletalkotástól a deskriptív munka felé fordult.

- Boros János – Guttman András 2004a. Genetizmus: gének és társadalom. *Magyar Tudomány*. 49/6. 752–756.
- Boros János – Guttman András 2004b. Gének, társadalom és az értelmezés tudománya. *Magyar Tudomány*. 49/9. 1029–1032.
- Brigandt, I. – A. Love, 2008. Reductionism in Biology. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <http://plato.stanford.edu/entries/reduction-biology>.
- Brown, James Robert 1991. *Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences*. London, Routledge.
- Brown, James Robert 1993. Why Empiricism Won't Work. *Proceedings of the Philosophy of Science Association*. 2. 271–279.
- Carruthers, Peter – Stephen P. Stich – Michael Siegal 2002. *The Cognitive Basis of Science*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Cartwright, Nancy – Jordi Cat – Lola Fleck – Thomas E. Uebel 1996. *Otto Neurath: Philosophy between Science and Politics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Chadarevian, Soraya de – Nick Hopwood, 2004. *Models: The Third Dimension of Science*. Stanford, Stanford University Press.
- Chang, Hasok megj. alatt. *Is Water H2O? Evidence, Pluralism and Realism*. Dordrecht, Springer.
- Clark, Thomas W. 2007 *Encountering Naturalism: A Worldview and Its Uses*. Somerville, Center for Naturalism.
- Collins, Harry – Robert Evans 2002. The Third Wave of Science Studies: Studies of Expertise and Experience. *Social Studies of Science*. 32. 235–296.
- Collins, Harry – Robert Evans 2007. *Rethinking Expertise*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Collins, Harry – Steven Yearly 1992. Epistemological Chicken. In A. Pickering (szerk.) *Science as Practice and Culture*. Chicago, Chicago University Press. 301–326.
- Crane, Tim – D. H. Mellor 1990. There is No Question of Physicalism. *Mind*. New Series. 99/394. 185–206.
- Craver, Carl F. 2007. *Explaining the Brain*. Oxford, Oxford University Press.
- Crombie, Alistair C. 1994. *Styles of Scientific Thinking in the European Tradition*. London, Duckworth.
- Csibra Gergely – Gergely György 2009. Natural Pedagogy. *Trends in Cognitive Sciences*. 13. 148–153.
- Demeter Tamás 2009. Two Kinds of Mental Realism *Journal of General Philosophy of Science*, 40. 59–71.
- Donald, Merlin 2001. *Az emberi gondolkodás eredete*. Ford. Kárpáti Eszter. Budapest, Osiris.
- Duhem, Pierre Maurice Marie 1954. *The Aim and Structure of Physical Theory*. Princeton, Princeton University Press.
- Dunbar, Kevin 2002. Understanding the Role of Cognition in Science: The Science as Category Framework. In P. Carruthers. – S. Stich – M. Siegal (szerk.) *The Cognitive Basis of Science*. Cambridge, Cambridge University Press. 154–170.
- Dupré, John 1993. *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Falkenburg, Brigitta 1996. The Analysis of Particle Tracks: A Case for Trust in the Unity of Physics. *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*. 27. 337–371.
- Farrell, Robert P. 2003. *Feyerabend and Scientific Values: Tightrope-Walking Rationality*. Dordrecht, Kluwer.
- Feldman, R. 2006. Naturalized Epistemology. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2006 Edition). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2006/entries/epistemology-naturalized/>

- Fleck, Ludwik 1980. *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache: Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*. Ford. Lothar Schäfer – Thomas Schnelle. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Fodor, Jerry A. 1974. Special Sciences, or the Disunity of Science as a Working Hypothesis. *Synthese*. 28. 77–115.
- Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.) 1999. *Tudományfilozófia szöveggyűjtemény*. Budapest, Áron Kiadó.
- Frankel, H. 1978. The Non-Kuhnian Nature of the Recent Revolution in the Earth Sciences. P. L. Asquith – I. Hacking (szerk.) *Proceedings of the 1978 Meeting of the Philosophy of Science Association*. East Lansing, The Philosophy of Science Association. 197–214.
- Galison, Peter – David J. Stump 1996. *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power*. Stanford, Stanford University Press.
- Galison, Peter 1987. *How Experiments End*. Chicago, University of Chicago Press.
- Galison, Peter 1997. *Image and Logic: a Material Culture of Microphysics*. Chicago, University of Chicago Press.
- Gendler-Szabo, Tamar 2000. *Thought Experiment: On the Powers and Limits of Imaginary Cases*. New York, Garland Press.
- Giere, Ronald N. 1985. Philosophy of Science Naturalized. *Philosophy of Science*, 52. 331–356.
- Giere, Ronald N. 2008. Cognitive Studies of Science and Technology. In Edward J. Hackett – Olga Amsterdamska – Michael Lynch – Judy Wajcman (szerk.) *The Handbook of Science and Technology Studies*. Cambridge, Mass., The MIT Press. 259–278.
- Giere, Ronald N. – Barton Moffatt 2003. Distributed Cognition: Where the Cognitive and the Social Merge. *Social Studies of Science*. 33. 301–310.
- Giere, Ronald. 1988. *Explaining Science: A Cognitive Approach*. Chicago, University of Chicago Press.
- Gieryn, Thomas F. 2006. Határmunkálatok és a tudomány elhatárolása a nem-tudománytól: feszültségek és érdekek a tudósok szakmai ideológiáiban. Ford. Lukács Anikó. *Replika*. 54–55. 173–194.
- Golinski, Jan. 1998. *Making Natural Knowledge: Constructivism and the History of Science, Cambridge History of Science*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gorman, Michael E. 2005. Levels of Expertise and Trading Zones: Combining Cognitive and Social Approaches to Technology Studies. In Michael E. Gorman – Ryan Tweney – David Gooding – Alexandra Kincannon (szerk.) *Scientific and Technological Thinking*. Mahwah, NJ, Lawrence Erlbaum. 287–302.
- Gross, Paul – Norman Levitt 1994. *Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels with Science*. New Haven, Yale University Press.
- Hacking, Ian 1983. *Representing and Intervening*. New York, Cambridge University Press.
- Hacking, Ian 1999. A tudományos gondolkodás stílusai. Ford. Demeter Tamás. In Forrai–Szegedi 1999. 349–365.
- Hardwig, John 1985. Epistemic Dependence. *The Journal of Philosophy*. 82. 335–349.
- Heidelberger, Michael – Gregor Schiemann 2009. *The Significance of the Hypothetical in Natural Science*. Berlin – New York, Walter de Gruyter.
- Henke, Christopher R. – Thomas F. Gieryn 2008. Sites of Scientific Practice: The Enduring Importance of Place. In Edward J. Hackett – Olga Amsterdamska – Michael Lynch – Judy Wajcman (szerk.) *The Handbook of Science and Technology Studies*. Cambridge, Mass., The MIT Press. 354–376.
- Hersh, Reuben 1979. Some Proposals for Reviving the Philosophy of Mathematics. *Advances in Mathematics*. 31. 31–50.
- Horowitz, Tamara – Gerald J. Massey 1991. *Thought Experiments in Science and Philosophy, CPS Publications in Philosophy of Science*. Savage, Rowman & Littlefield.

- Hutchins, Edwin 1995. *Cognition in the Wild*. Cambridge, MA, MIT Press.
- Kitcher, Philip 1992. The Naturalists Return. *Philosophical Review*. 101. 53–114.
- Kitcher, Philip 1998. 1953 and All That: A Tale of Two Sciences. In M. Curd – J. A. Cover (szerk.) *Philosophy of Science: Central Issues*. New York, W.W. Norton & Co. 971–1003.
- Knorr-Cetina, Karin 1999. *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Kornblith, Hilary 1985. What Is Naturalistic Epistemology. In Kornblith, Hilary (szerk.) *Naturalizing Epistemology*. Cambridge, Mass., MIT Press. 1–13.
- Kuhn, Thomas S. 1977. A Function for Thought Experiments. In *The Essential Tension*. Chicago, University of Chicago Press. 240–265.
- Kuhn, Thomas S. 1990. The Road Since Structure. *PSA*. 2. 3–13.
- Kuhn, Thomas S. 1993. Afterwords. In Paul Horwich (szerk.) *World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science*. Cambridge, MA, MIT Press. 311–341.
- Kusch, Martin 1995. *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. London, Routledge.
- Kutrovácz Gábor – Láng Benedek – Zemplén Gábor 2010. Bevezető. In uők (szerk.) *Határmunkálatok a tudományban*. Budapest, L'Harmattan 7–20.
- Kutrovácz Gábor 2010a. Szakértő laikusok, laikus szakértők. In Csörgő Zoltán – Szabados Levente (szerk.) *Szubjektív tudás – objektív tudomány. A XVI. Magyar Kognitív Tudományok Konferencia publikációinak gyűjteménye*. Budapest. 194–206.
- Kutrovácz Gábor 2010b. Hogyan értékelhetünk szakértői véleményeket? In Kutrovácz Gábor – Láng Benedek – Zemplén Gábor (szerk.) *Határmunkálatok a tudományban*. Budapest, L'Harmattan. 148–165.
- Laki János 2010. Hitek, módszerek, megbízhatóság. Mit demarkál a kritérium? In Kutrovácz Gábor – Láng Benedek – Zemplén Gábor (szerk.) *Határmunkálatok a tudományban*. Budapest, L'Harmattan. 166–184.
- Latour, Bruno – Woolgar, Steve 1986. *Laboratory Life: the Construction of Scientific Facts*. Princeton, Princeton University Press.
- Latour, Bruno 2004. The Last Critique. *Harper's Magazine*. April. 15–20.
- Laudan, Larry. 1983. The Demise of the Demarcation Problem. In R. Cohen – L. Laudan (szerk.) *Physics, Philosophy and Psychoanalysis*. Dordrecht, Reidel. 111–128.
- Laudan, Larry. 1999. A tudomány áltudománya. Ford. Farkas Katalin. In Forrai–Szegedi 1999. 477–495.
- Laudan, Rachel. 1980. The Recent Revolution in Geology and Kuhn's Theory of Scientific Change. In Garry Gutting (szerk.) *Paradigms and Revolutions. An Interdisciplinary Approach to Kuhn*. South Bend, Notre Dame University Press. 284–296.
- LeGrand, H. E. 1988. *Drifting Continents and Shifting Theories: the Modern Revolution in Geology and Scientific Change*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lloyd, Elisabeth A. 1997. Feyerabend, Mill, and Pluralism. *Philosophy of Science*. 64. Supplement. *Proceedings of the 1996 Biennial Meetings of the Philosophy of Science Association. Part II: Symposia Papers*. December. 396–407.
- Lynch, Michael – Steve Woolgar (szerk.) 1990. *Representation in Scientific Practice*. Cambridge, Mass., MIT Press.
- Lynch, Michael. 2006. Expert Metascientists. *Social Studies of Science*. 36/6. 867–868.
- Magnus, P. D. 2007. Distributed Cognition and the Task of Science. *Social Studies of Science*. 37/2. 297–310.
- Morris, Charles 1960. On the History of the International Encyclopedia of Unified Science. *Synthese*. 12. 517–521.
- Morrison, Margaret 2000. *Unifying Scientific Theories*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Nemes László – Molnár Péter – Kakuk Péter 2004. Több dolgok földön és égen. *Magyar Tudomány*. 9. 1033–1038.
- Nisbett, Richard E. 2003. *The Geography of Thought: How Asians and Westerners Think Differently – and Why*. New York, The Free Press.
- Norton, John. 2004. Why Thought Experiments Do Not Transcend Empiricism. In C. Hitchcock (szerk.) *Contemporary Debates in the Philosophy of Science*. Oxford, Blackwell. 44–66.
- Oppenheim, Paul – Hilary Putnam 1958. Unity of Science as a Working Hypothesis. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. 2. 3–36.
- Papineau, David. Naturalism. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <http://plato.stanford.edu/entries/reduction-biology>.
- Quine, W. van Orman 1999. Naturalizált ismeretelmélet. Ford. Farkas Katalin. In Forrai–Szegegyi 1999. 369–382.
- Rheinberger, Hans-Jörg 1997. *Toward a History of Epistemic Things: Synthetizing Proteins in the Test Tube*. Stanford, Stanford University Press.
- Rheinberger, Hans-Jörg 2006. *Epistemologie des Konkreten: Studien zur Geschichte der modernen Biologie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Rheinberger, Hans-Jörg 2010. *Historical Epistemology*. Palo Alto, Stanford University Press.
- Shapin, Steven 2006. Hogyan legyünk tudományellenesek? *Replika*. 54–55. 157–171.
- Sokal, Alan – Jean Bricmont 2000. *Intellektuális impostorok*. Ford. Kutrovácz Gábor. Budapest, Typotex.
- Solomon, Miriam 1992. Scientific Rationality and Human Reasoning. *Philosophy of Science*. 59/3. 439–455.
- Solomon, Miriam 2001. *Social Empiricism*. Cambridge, Mass., The MIT Press.
- Solomon, Miriam 2006a. *Groupthink* versus *The Wisdom of Crowds*: The Social Epistemology of Deliberation and Dissent. *The Southern Journal of Philosophy*. 44. 28–42.
- Solomon, Miriam 2006b. Norms of Epistemic Diversity. *Episteme*. 3. 23–36.
- Sperber, Dan 2001. *A kultúra magyarázata*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, Osiris.
- Star, S. L. – J. R. Griesemer 1989. Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907–1939. *Social Studies of Science*. 19/4. 387–420.
- Stewart, J. 1990. *Drifting Continents and Colliding Paradigms*. Bloomington, Indiana University Press.
- Sunstein, Cass R. 2003. *Why Societies Need Dissent*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Thagard, Paul – Gregory Nowak 1990. The Conceptual Structure of the Geological Revolution. In J. Shrager – P. Langley (szerk.) *Computational Models of Scientific Discovery and Theory Formation*. San Mateo, Morgan Kaufman. 27–72.
- Tomasello, Michael 1999. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Tózsér János 2009. Mental Realism Reloaded. *Journal for General Philosophy of Science*. 40/2. 337–340.
- Vermeir, Koen 2006. Újra a demarkációs problémáról. Ford. Koroncay Dávid – Zelei Borbála. *Replika*. 54–55. 135–156.
- Zemplén Á. Gábor 2010. Kognitív munkamegosztás és a tudás termelése. In Csörgő Zoltán – Szabados Levente (szerk.) *Szubjektív tudás – objektív tudomány. A XVI. Magyar Kognitív Tudományok Konferencia publikációinak gyűjteménye*. Budapest. 182–193.

Számunk *Fórum* rovatának fókuszpontjában Laki János *A tudomány természete* (Budapest, Gondolat, 2006) című kötete áll. Azok az oldalszámok, amelyek a szerző által adott összefoglalásban, az ezt követő recenziókban (Pléh Csaba, Zemplén Gábor, Forrai Gábor és Schwendtner Tibor munkái), valamint Laki János válaszában a szerző nevének megadása nélkül szerepelnek, kivétel nélkül erre a kötetre vonatkoznak. A recenziók és a válasz szövegét terjedelmi okokból rövidített formában közöljük, reményeink szerint azonban a vitakör teljes anyaga hamarosan felkerül a *Szemle* honlapjára. A Fórum összeállításáért köszönettel tartozunk Demeter Tamásnak.

Tapasztalat, nyelv, társadalom, tudományfejlődés – Kuhn még egyszer*

Ahogy a filozófiatörténet számos más alakja, Thomas Kuhn is szeretett úgy tekinteni önmagára, mint félreértett gondolkodóra. Bírálóival gyakran volt türelmetlen, s élete különböző szakaszaiban következetesen hangsúlyozta, írásait félreértik, olyan nézeteket és szándékokat tulajdonítanak neki, melyek sohasem voltak övéi. Egyszer egyenesen azt írta, úgy érzi, mintha két Kuhn lenne: egy, aki az ő műveit írta, s egy másik, aki azonos néven, azonos című és betűjű, de egészen más értelmű munkákat publikált. A tudományháborúktól sújtott utókor vagy úgy tekint rá, mint az egyik első számú ellenségre, vagy úgy, mint a tudomány indokolhatatlan kognitív autoritása elleni felszabadító harc hőisére. Mindkét tábor *negatív* eredményeket tekint Kuhn fő, sőt egyetlen érdemének: a tudomány naiv empirista, elementarista, fundacionalista ismeretelméleti alapjainak diszkreditálását, s ezzel összefüggésben a jelentés igazságfeltétel-elméletének, a behaviorista elme-felfogásnak, a tudomány tudásszociológiai vizsgálat alóli fölmentésének vagy a prezentista tudománytörténet-írásnak az ellehetetlenítését. Az én könyvem főszereplője az a Kuhn, akinek újszerű elgondolása volt a tudomány racionalitásáról, társadalmi jellegéről, az elméletváltásról, a tudomány történeti fejlődéséről, a realizmusról és a relativizmusról. Céлом annak a nem elég világosan és részletesen megírt tudományfelfogásnak a rekonstruálása volt, amelyet a „bevett nézetet” bíráló Kuhnról alkotott kép sokáig elfedett.

Ahogy célkitűzésem, úgy választott módszerem sem követte a Kuhn-monográfia szokásos eljárását: a „*jóindulatú anakronizmus*” jegyében lemondtam a radikális tézisek utólagos kozmetikázásának, a legszélsőségesebb tételek átértelmezéseinek vagy súlytalanítási kísérleteinek szorgos leltárba vételéről. Úgy tekintettem a hozzáférhető szövegekre, mint egységes korpuszra, melyből egy részleteiben némiképp változó, de alapvető intencióját tekintve változatlan, s mindeddig kevés figyelemre méltatott, *pozitív* elképzelés bontakozik ki a tudo-

* Bevezető *A tudomány természete. Thomas Kuhn és a tudományfilozófia történeti fordulata*. Budapest, Gondolat. 2006 című könyvem megvitatásához. Köszönettel tartozom az Országos Tudományos Kutatási Alapnak kutatásaim támogatásáért (OTKA K 72598).

mány természetéről. Ebben a fényben az utólagos módosítások a kritikák által jelzett félreértések tisztázásai, s nem elhamarkodott vélemények nyílt vagy hallgatólagos visszavonásának dokumentumai.

Kiindulópontom az volt, hogy Kuhn pozitív tudományfelfogása két okból vált jóformán „láthatatlanná”.

1. A fő ok a kortársak (*nem* a neopozitivisták, inkább a popperiánusok) által kialakított „*standard interpretáció*”, mely szerint Kuhn irracionális elméletváltásokkal szabdalt változást, de nem fejlődési folyamatként írta le a tudomány történetét. Az összemérhetetlenség egyúttal összehasonlíthatatlanságot és értelmezhetetlenséget is jelent, s mivel a paradigmák maguk konstruálják empirikus bázisukat, sem az igazolás/cáfolás, sem a realizmus bármily gyöngé változata, sem a teoretikus terminusok jelentésének megfigyelések általi korlátozása nem jöhet szóba. A logikai következtetéseket és empirikus ellenőrzést retorikai fogások és pszichológiai manipulációk helyettesítik, így a tudomány szélsőségesen relativista, irracionális vállalkozás.
2. Az értelmezések félresiklásának másik fontos okaként a tudományról a 20. század első felében kialakított „*bevett nézet*” helyzetének téves felmérését jelöltem meg. Nagyjából a 80-as évek végéig úgy látszott, hogy a logikai pozitívizmus nyomán kialakult, egyértelmű dogmákban és dichotómiákban megfogalmazott tudományfelfogást az 50-es évek végéig úgyszólván teljes egyetértés övezte, így Kuhn nézetei hirtelen alakváltásként (Gestalt-switch) tűntek föl a tudományfilozófiában. Ezért került a figyelem középpontjába a pozitív tudományfelfogás helyett az a negatív kérdés, hogyan cáfolta Kuhn az elődöket és kortársakat.

A könyv nagyobb részben a „*standard interpretáció*” tarthatatlanságáról szól, de a megfelelő helyeken vázoltam a „*bevett nézet*” ismeretelméleti, szemantikai, pszichológiai és tudásszociológiai dogmáinak a század közepén kezdődött lebomlási folyamatát, jelezve, hogy Kuhn nézetei e folyamatba illeszkednek. Természetesen nem azt akartam megmutatni, hogy nincsenek alapvető különbségek a Kuhn előtti és utáni tudományfilozófia között, csupán azt, hogy e különbségek nem egy csapásra jöttek létre, hanem apró módosulások sorozataként, s ha ezekről nem veszünk tudomást, csak két ideáltípust hasonlítunk össze, s nem látjuk a tényleges történeti átalakulás folyamatát.

Kuhn pozitív tudományfelfogásának kifejtését két részre, s ezek alfejezeteire tagoltam:

- I. *A Tapasztalat* és a *Nyelv* fejezetekből álló első rész Fodor, illetve Putnam arra irányuló kísérleteit vizsgálja, hogy helyreállítsák az empirikus-teoretikus dichotómia valamilyen változatát, s ezáltal megmentse a tudomány racionalitását, cáfolják az inkompenzurabilitást, elhárítsák a relativizmust, és értelmezhetővé tegyék a tudomány fejlődését.

II. A *Társadalom* főcímet viselő második részben tárgyaltam a paradigmaváltások mikrofolymatait, valamint a tudomány egészének fejlődését jellemző makrofolymatot, megmutatván, hogy Kuhn szociológiai koncepciója a semleges tapasztalat feltételezése nélkül is megőrzi a tudomány racionalitását és progresszivitását, s elkerüli a szélsőséges relativizmus csapdáját.

AZ EMPIRIKUS-TEORETIKUS DICHOTÓMIA

A standard interpretáció szerint, Kuhn katasztrofális következményekkel járó állítása az lenne, hogy a tudományos *elméletek* generálják önmaguk empirikus bázisát, illetve tüntetik el a falszifikáló adatokat. Ezzel a fantommal száll szembe Fodor moduláris architektonikáról szóló teóriája, melynek központi tézise, hogy a biológiai evolúció során az elmében a legegyszerűbb, automatikus következtésekre korlátozódó, a magasabb kognitív szintek számára áthatolhatatlan, ezért gyors és buta, de veridikus észleleteket szolgáltató neurális modulok jöttek létre. Ezek mindenki számára azonos empirikus anyagot gyűjtenek, melyet a magasabb kognitív szintekhez tartozó funkciók utólag finomítanak, pontosítanak. Viták esetén vissza lehet térni a modulok objektív adataihoz, s ez racionálisan magyarázhatóvá teszi az elméletek elfogadását, korrigálását vagy elvetését.

A modulokból származó tapasztalatok objektivitását Fodor két érveléssel támasztja alá:

1. Az észlelés lehetővé teszi a túlélést, s ez bizonyítja, hogy az veridikusan reprezentálja a környezetet. Könyvem tapasztalatról szóló részének egyik fontos érve, hogy a túlélés nem a környezet egyedül helyes leképezését, csak a perceptuális reprezentáció *empirikus adekvátságát* bizonyítja. A kémiai vagy mágneses jelekre, ultrahangra vagy elektromos ingerekre érzékeny állatok egyaránt képesek a túlélésre, azaz adekvát módon észlelik környezetüket, de erősen különböző észleleti világokban, ökológiai fülkékben élnek. A túlélés nem a reprezentációk *igaz* voltát bizonyítja, csak azt, hogy az adott faj *sikeresen* választja ki és szervezi egységgé a környezetnek életmódja fenntartásához fontos jellemzőit. A kognitív sikerességet empirikusan adekvát, de perceptuálisan összemérhetetlen reprezentációk is biztosíthatják.
2. A tapasztalatok és hitek elszigeteltségét demonstráló másik fodorai érvből sem következik az észleletek uniformitása. A kognitív áthatolhatatlanság csak azzal a pótlólagos föltevessel eredményez objektivitást, hogy a kauzálisan meghatározott ingerek és az észlelőapparátus fiziológiája elégséges a tapasztalat naturális egyneműségéhez. Mondandóm röviden az volt, hogy Fodor érve lehet hatásos a tapasztalat *elmélettel* való átítatottságát képviselő tudományfilozófusokkal szemben, de nem találja el Kuhnt, aki nem az empirikus anyag utólagos teoretikus értelmezéséről, hanem magának az észle-

lésnek begyakorolt sémák általi vezérléséről beszél. Ezt megmutatandó, az észlelőapparátus és a magasabb kognitív képességek együttműködésének két típusát különböztettem meg. A *helmholzi* a hiányos információkat és rövid észlelési időket korábbi tapasztalatokon alapuló, nem tudatos következtetések alkalmazásával *egészíti ki*, míg a *jamesi* észlelésmodell fő jellemzője a túlszűfolt és kaotikus ingeranyag *szelektálása-rendezése*. Úgy látom, Fodor helmholzi jellegűnek tekinti az észlelést, s amellet érvel, hogy ha a proximális ingerekből a modulok elméletek közbejötne nélkül következtetnek a dolgok disztális elrendeződésére, akkor az észlelet veridikus, ha viszont elmélet jön közbe, akkor *illúzió*. Kuhn ellenben a jamesi szelektáló-rendező modellt alkalmazza, melyben az empirikus különbségek nem explicit *elmélet*, hanem a szelektálást-rendezést irányító *beállítódás* következményei. Az ingerek földolgozását *mentális modulok* végzik, melyek „modulok”, amennyiben az idegrendszer részei, de „mentálisak”, amennyiben működésüket mintakövetés és gyakorlás általi programozás határozza meg. Az összemérhetetlen paradigmákban különböző, de a kategorizálás, magyarázat és előrejelzés sikeressége által visszaigazolt mentális modulok alakulnak ki, melyek a környezet más-más ingereit minősítik relevánsnak, s ezért eltérő, de empirikusan egyaránt adekvát észleleti világokat konstruálnak. Ezért használja Kuhn a kognitív sikeresség plurális voltának demonstrálására az illúziók helyett az alaklélektan *többértelmű ábráit*. A mentális modul rendelkezik a fodori neurális modul előnyeivel: gyors, mivel szelektál, s csak a releváns ingerekkel foglalkozik. Kognitíve zárt, mivel az észlelést nem elméletek, hanem egy közösség gyakorlatán alapuló programozás befolyásolja, s így nem is változhat információk hatására, egyik pillanatról a másikra. Végül, a paradigmák veridikus (de nem uniform) módon reprezentálják a környezetet. Mivel tanult program, a neurális modultól eltérően, a paradigma *adaptív*, képes a változó környezethez (új kísérleti, mérési, megfigyelési adatok, új elmélet, fogalmi eszközök megjelenése) alkalmazkodni.

SZEMANTIKA

Miután bizonyítottnak tekinti a tapasztalat objektivitását, Fodor elfogadhatónak látja a logikai pozitivisták kétnyelv-modelljét is. Moduláris elméletéből következik, hogy a megfigyelési terminusok jelentése közvetlenül, a tapasztalatok segítségével, a teoretikus terminusoké pedig a közös igazságfeltételekre visszavezetve definiálható, s így megoldhatatlan fordítási problémák sem támadhatnak. Fodor szemantikai kísérlete nem sikeres, de ismeretelméletileg reflektáltabb, mint a közös tapasztalat lehetőségét egyszerűen föltételező Kripke- és Putnam-féle merev deszignációs elmélet. Ez, ismeretelméletileg naiv módon, abból indul ki, hogy a szavak referenciáját rögzítő keresztelési aktus elmélet-

mentes igazságfeltételeket biztosító környezetben történik, ezért a rámutatás képes mindenki számára azonosítható entitást kijelölni. Ugyanúgy, mint a logikai pozitivistáknál és Fodornál, az elméleteket is mozgósító interpretálás a merev deszignáció relációjának megszilárdulása után történik, ezért, a föltevés szerint, a konceptuális és koncepcionális összetevő jól elkülönül.

Az azonos kultúrában élők köznapi tapasztalataiban fölbukkanó individuummokra alkalmazva, ez az elgondolás plauzibilis, de a tudományra aligha alkalmazható. Már az *individuumnevekkel* is komoly nehézségek vannak, hiszen a tudományban az egyedi entitásokat sem lehet elméletfüggetlenül azonosítani, lévén a legfontosabbak (a teoretikus entitások) megfigyelhetetlenek. Az igazán súlyos probléma azonban abból származik, hogy a tudomány nem egyedi entitásokról, hanem dolgok, események, folyamatok stb. *fajtaíró* szól. Putnam ebben sem lát külön problémát: bizonyos egyedeinek megmutatása és az „azonos természetű” predikátum segítségével kijelölhetőnek tekinti a fajtanevek extenzióját. A kuhni szemantika felől nézve, a definíció mindkét eleme elhibázott. A megfigyelhető individuális entitások osztrénv azonosítása – mint Wittgenstein és Quine megmutatta – függ a használt kategoriális kerettől, s ugyanez a helyzet az „azonos természetű” predikátum által föltételezett esszenciával is. Az aktuális paradigma jelöli ki a fajtadefinitív tulajdonságokat, s e készlet konszenzuálisan elfogadott és változó. Mivel az „azonos természetű” predikátumnak nincs *paradigmafüggetlen értelme*, a merev deszignáció elméletét akkor sem lehetne kiterjeszteni a fajtanevekre, ha az individuumnevek esetében problémátlan lenne.

Míthogy az empirikus igazságfeltételek elméletfüggetlenségét nem ismeri el, Kuhn szemantikája relativizmust implikál. Kérdés azonban, hogy a paradigmák által kialakított kategorizáció teljes mértékben uralja-e az empiriát, az ingerek kizárólag az örökölt kategóriákban tudatosodhatnak-e. A nyelvről szóló fejezetben amellet is hozok föl érveket, hogy Kuhn jelentésemélete az igazságfeltétel-szemantika alkalmazhatatlansága ellenére sem billen át a Sapir–Whorf-féle nyelvi relativizmusba: ahogy a perceptuális, úgy a nyelvi különbségek kialakulása is megelőzi az explicit elméleteket. Mire a nyelv a maga grammatikájával és lexikai kategóriáival színre lép, az alapvető rendezést, szelektálást már elvégezte egy mintakövetéssel kialakított, nem tudatos, „*nyelv előtti taxonomikus modul*”. Kuhn olyan intenzionális kategóriákról beszél, melyek nem öltenek testet szavakban, verbális általánosításokban, nem tudatosak, s már az állatok viselkedésében vagy az emberi észlelőrendszer működésében is kimutathatók. Eszerint a *konceptuális séma* nem azonos az elméletek által alkalmazott *nyelvi kerettel*, inkább a gyakorlatban kialakuló, „hogyan” jellegű diszpozíció.

Kuhn jelentésfelfogását ezért úgy értelmezem, mint a logikai pozitivisták empirista univerzalizmusa és a whorfi conceptualista relativizmus *közötti*, leginkább wittgensteiniánusnak tekinthető pozíciót: sem a nyers tapasztalat nem határozza meg a fogalmi struktúrát, sem a fogalmi struktúra nem determinálja a tapasztalatot. Mindkettő mögött a közösségnek a realitáshoz igazodó, de az által meg nem

határozott, nyelvi és nem nyelvi *gyakorlata*, szokásokra, készségekre épülő mentális modulja áll, mely az ingerekből tudatos tapasztalatot, a tulajdonságokból fajtákat állít elő. A benyomások káoszának e diszpozíció általi perceptuális strukturálása s a fajták megnevezésére szolgáló lexikon kialakítása egyazon folyamat, melyben egyszerre formálódik az észleleti világ s annak nyelvi reprezentációja. Mint Kuhn mondja, a kettő *egyazon érme két oldala*.

A tapasztalatról és nyelvről szóló részek közös konklúziója, hogy az empirikus adatok objektivitása mellett felhozott érvek nem meggyőzőek, így az empirista észleléselemélet és szemantika fodori és putnami változata sem biztosíthatja a realizmust, racionalitást és közös nyelvet. A könyv második, *Társadalom* címet viselő fő része amellet érvel, hogy Kuhn ennek ellenére nem parttalan relativizmust implikáló, irracionális vállalkozásként, hanem speciális normák szerint működő társadalmi intézményként írja le a tudományt.

A TÁRSADALMI DIMENZIÓ

Első pillantásra nem világos, hogy az örökölt *ideál* helyett, a tudománytörténettel összhangban álló, társadalmi intézményként értelmezett *valóságos tudomány* középpontba állítása hogyan segít elkerülni a relativizmust. Ha a tudományfilozófia által végzett racionális rekonstrukció nem talál időtlen és univerzális ismeretelméleti és módszertani *normákat*, a különböző történeti és kulturális kontextusokkal kapcsolatba hozott tudomány történeti, szociológiai *leírása* még sokkal kevésbé lehet erre képes.

Ezen a ponton fontossá válnak a könyv első felének belátásai. Minthogy Kuhn nem számolta föl az empirikus-teoretikus dichotómiát, megmutatható, hogy a valóság általános empirikus nyomásának formájában jelentkező *minimálrealizmus* egész tudományfelfogásának alapvető eleme. A *valósághoz* nem közvetlenül, csak a benyomásokból a mindenkori fogalom- és műszerkészlet által létrehozott *episztemikus világ* formájában férünk hozzá. Mégis beszélhetünk realizmusról, mert a valóság metafizikai értelemben független a rá vonatkozó vélekedésektől, és a kapcsolat *kétirányú*: nemcsak a megismerő kategóriái formálják a beérkező ingereket, de ez utóbbiak is képesek kikényszeríteni a mentális és taxonómikus modulok átalakítását. E realizmus ismeretelméleti értelemben minimális: a visszajelzések korlátozzák a lehetséges perceptuális és lexikális világokat, de nem elég specifikáltak a valóság egyedül helyes megjelenítésének kiválasztásához. Azok az elméletek, melyek nem képesek konzisztens rendbe szervezni a relevánsnak minősülő empirikus adatokat, diszkreditálódnak, de arról nincs szó, hogy az egymást követő paradigmák egyre *igazabb képeket* adnának. Minthogy a valóság többféle (de nem akármilyen) tagolást-értelmezést enged meg, a minimálrealizmus a relativizmus korlátozásának *objektív föltétele*. Társadalmilag kondicionált *szubjektív föltétele* pedig az, hogy Kuhn kantianizmusa darwiniánus, a

paradigmákban megtestesülő kategória-rendszerek társadalmilag legitimált, tanul, így módosítható diszpozíciók. A minimálrealizmus és a tudomány társadalmi intézményként való működése együtt magyarázza a racionalitás megőrzését és a teljes relativizmus elkerülését. Lássuk, hogyan!

Könyvem fontos tézise, hogy Kuhn a magukat követőinek tekintő externalistákétól alapvetően különböző, *internalista tudásszociológiát* képviselt, melynek döntő felismerése, hogy a tudománynak két szintje van. *Transzparadigmatikus értékek és célok* vezérlik a paradigmákon átívelő működést, de ezeket az értékeket, a mindenkori ismeretszintnek megfelelően, az egyes történeti korszakokban eltérő példázatok, s a körülöttük kialakuló, *lokális-tentatív hagyományok* testesítik meg. E közös érték- és célrendszernek tudható be, hogy míg más intellektuális formákban a viták állandóan az alapvető vélekedésekre és módszerekre irányulnak, a (természet)tudományban a konszenzus rövid idő alatt mindig helyreáll. Az internalista tudásszociológiai olvasatra támaszkodva megmutatható, hogy a paradigmaváltás irracionalista interpretációja szövegszerűen és koncepcionálisan egyaránt tarthatatlan. A mindössze néhány alkalommal felbukkanó alakzatváltás metafora jelentőségének eltúlzása eredményezi azt a téves föltevést, hogy az anomáliákra a paradigmát fönntartó közösség *homogén* módon reagál, s a váltás egyetlen pillanat alatt lejátszódó *esemény*. Mivel Kuhn a paradigmát minta és hasonlóság által szervezett *tradícióként* írja le, a perceptuális és konceptuális mező *nem változhat hirtelen*, nem idézhetnek elő teoretikus belátások vagy információk az egész közösséget egyszerre érintő Gestalt-váltást.

A kutatást vezérlő értékek sokféleképp alkalmazhatók a konkrét helyzetekre, ezért az individuális különbségek döntő fontosságúak a tudomány dinamikája szempontjából. Ugyanakkor – a pszichologizáló félreértelmezéssel szemben – jelentőséget tulajdonítok azoknak a szöveghelyeknek, melyek a *lényegi feszültséget* nem a rendkívüli képességű individuális elmékből, hanem a tradicionalista és radikális újító tudósokat egyaránt tartalmazó *tudományos közösségből* származtatják. Az anomáliákra a közösség a kollektív normák lazításával, individuális alternatívák képzésével reagál. A *sikermaximalizáló* és *kockázatredukáló* kutatók különböző pillanatokban és eltérő radikalitású javaslatokkal lépnek színre, s ez a paradigma mutációinak kialakulásához, versengéshez, majd a tudomány általános értékeivel összhangban álló, pillanatnyilag elérhető leghatékonyabb megoldás kiválasztódásához és replikálódásához, azaz új paradigma létrejöttéhez vezet. A változás a paradigma biztosította kognitív eszközrendszer hatékonyságába vetett bizalom megrendülésének, helyreállításának vagy fokozatos lebomlásának, majd a kiválasztódott új minták köré szerveződő új kutatási tradíció felépülésének társadalmi *mikrofolyamataiból* áll össze. Irracionális ugrások, empirikus adatokkal összeegyeztethetetlen vagy logikai szabályokat sértő mozzanatok nem részei e folyamatnak, az eredmény pedig a réginél hatékonyabb kognitív eszközrendszer. A váltás az instrumentális hatékonyság (empirikus adatok koherens rendszerbe szervezésének képessége, rejtvényazonosító és -fejtő kapa-

citás, magyarázó és előrejelző sikeresség) *összehasonlításán* alapul, bár empirikus konfirmációt vagy logikai következtetést alkalmazó *bizonyításról* nem, de indokokra hivatkozó *meggyőzésről* beszélhetünk, s ezért a váltás Kuhn szerint *racionalis folyamat*.

A könyv záró része azt a kérdést vizsgálja, összekapcsolódnak-e a paradigma-váltások a tudomány hosszú távú fejlődésének iránnyal bíró *makrofolyamatává*. A standard interpretáció szerint nem, mert a periodikusan ismétlődő forradalmak szakadásokat eredményeznek a tudomány történeti szövedékében. Én úgy látom, Kuhn elképzelése ennek épp az ellenkezője: a tudomány története az egyre hatékonyabb kognitív eszközök kiválasztódásának hosszú távon kibontakozó, permanens forradalma. Ennek során, a kognitív eszközrendszer egyre komplexebb környezethez alkalmazkodik, azaz egyre nagyobb teljesítőképessé-gűvé válik. A környezet komplexitásának növekedését új, korábban nem ismert jelenségek, elemek, folyamatok és hatások tudatosulása idézi elő, s a valóság e rejtett, egyre mélyebben fekvő tulajdonságai csak részletekbe menő, szisztematikus kutatásokkal, azaz az adaptációs folyamatot újra meg újra megszakító, *normál szakaszok közbeiktatásával* tárhatók föl. Noha a tények és megoldott problémák nem kumulálódnak, az ismétlődő normál szakaszok által föltárt, egyre komplexebb valósághoz való kognitív alkalmazkodás csak egyre artikuláltabb elméletekkel, kifinomultabb fogalmakkal, matematikai apparátussal, instrumentumokkal és diszciplináris tagoltsággal lehetséges. Ezért a valóságos tudomány fejlődése Kuhn szerint nem kontinuus és kumulatív, de nem is csapongó, hanem *egyirányú*.

Mindent egybevéve, jogosnak látszik, hogy Kuhn *fejlődésről*, mi több, *racionalis* folyamatról beszél: az, hogy a tudományt társadalmi folyamatok tartják mozgásban, nem kizárja a racionalitását, hanem megmagyarázza. Az idealizált és valóságos tudomány közötti kuhni megkülönböztetés fő okaként a kognitív ágensről alkotott elképzelések különbségét jelöltem meg. Míg előbbi szerint a kognitív aktusok ágense a semleges és objektív empirikus adatokra és a tiszta logika abszolút szabályaira támaszkodó, racionalis döntéseméleti alapon működő individuum, utóbbi szerint *a tudomány kognitív ágense* nem a társadalmi közegétől teljesen elkülönülő *individuum*, de nem is a kognitív folyamatokat monopolizáló *közösség*, hanem a kettő *intézményesen szabályozott együttműködése*. A speciációt és szelekciót eredményező egyirányú fejlődési folyamatot, a hagyományhű és hagyománytörő szakaszok ritmikus váltakozását a tudomány általános értékei vezérlik, s a szimbolikus tőke és kutatási lehetőségek elosztásának intézményes mechanizmusai által motivált individuumok tartják mozgásban. Ez a felismerés tette Kuhn számára szükségessé és lehetővé a „racionalitás”, „tapasztalat és elmélet”, „tudományos nyelv”, „elméletváltás” és „tudományfejlődés” fogalmainak, azaz a tudomány természetének a bevett nézetétől alapvetően eltérő értelmezését. A tudomány permanens értékei összemérhetetlen, de kognitív hatékonyságukat tekintve összehasonlítható, tentatív hagyományokban konkre-

tizálódnak, melyek a valóság egyre nagyobb részét értelmezhető világgá alakító elméleteket hoznak létre. Könyvem azt a nézetet képviseli, hogy a tradícióhű és tradíciótörő szakaszok váltakozását irányító permanens és univerzális értékek szerepének megvilágítása igazolja Kuhnnek azt a – könyvének címében is megjelenő – meggyőződését, hogy a paradigmaváltások mikro- és a tudomány hosszú távú fejlődésének makrofolyamata „tudományos” és „szerkezettel” bír, a tudomány egésze racionális vállalkozás.

Laki János – A tudomány természete. Thomas Kuhn és a tudományfilozófia történeti fordulata

Kuhn újraértékelése az utóbbi évtizedben a magyar filozófiai élet középpontjába került. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint hogy az utóbbi tíz évben két habilitációs előadás is szólt Kuhnról: Miskolcon Forrai Gáboré, a Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetemen pedig Margitay Tihaméré; végül pedig itt van Laki János monográfiája, valamint a Fehér Márta és munkatársai által szerkesztett gyűjteményes kötet.

Kiindulásként azt szeretném hangsúlyozni, hogy mindez a magyar filozófiát érdekli és érinti a jelen pillanatban, ami sok szempontból – és nem érdektelen módon – önbezárkózásra utal. A konferenciákon alig vesznek részt nem filozófusok. Laki egyébként kiváló könyve, amely Kuhn saját idejét tekintve összhangban van a pszichológiai fejleményekkel (például Jerome Bruner és a perceptuális tanulás kutatás 1950-es évekbeli új szemléletének jelentőségével), a mai pszichológiára egyáltalán nem tér ki, nem követi, hogy mi történik azokkal a szakmai referenciákkal, amelyek Kuhn számára fontosak és megalapozóak voltak. Nem követi a hazai nem filozófiai kognitív vizsgálódást sem, amikor az Kuhnra reflektál.

Kuhnra is több olvasata jelent meg, s e többféle olvasat számos szakmában jelen van. Laki kitűnő, egyszerre tiszta fogalmi elemzést adó és filológiaiag pontos könyve világosan érzékelteti, hogy az értelmezés attól függ, hogy melyik részre helyezük a hangsúlyt. A hangsúlyt pedig a tudósok mint hús-vér lények éppenséggel saját beágyazódásuknak, s a Kuhn által oly sokat hangsúlyozott paradigma-beállítódásuknak megfelelően hol oda, hol ide helyezik. Az egyik esetben a hangsúly a paradigmán és a normál tudományon van. Azon a tudományon, amelyik évszázadokon keresztül csak a részletek kidolgozásával foglalkozik, és ahol a mesterek, a tankönyvek és az intézmények által átörökített tudományművelés kánonjai uralkodnak. Ilyenkor Kuhn üzenete konzervatív. Azt üzeni, hogy el kell fogadnunk a rendet olyannak, amilyen, gondolkodásunkat pedig döntően befolyásolják ezek a rendet közvetítő episztémikus sémák, vagy kognitív mintázatok, alakok, Gestaltok. Ha viszont Kuhn könyvének másik oldalát, a címadó jelszó, a tudományos forradalom értelmezését vesszük, akkor Kuhn a radikális

változás és a szabadság szövetségese. Annak a felfogásnak a szövetségese, amely szerint értelmezéseink, – ahogyan Laki Kuhn és Wittgenstein terminológiáját visszaadja – *aspektusaink* gyökeresen meg tudnak változni.

Ha ebből a szempontból nézzük, akkor az 1960-as, majd az 1970-es évek számos szakmája számára Kuhn üzenete alapvetően forradalmi és felszabadító volt. Lelkesen olvasták azok az irányzatok, amelyek, miként arra Laki könyve nagy-szerű szociológiai elemzésekben mutat rá, véletlen kontingenciák révén éppen gyökeres átalakulásban voltak. Ez az a kor, amelyben létrejön a molekuláris biológia, ami drámai változást eredményez a világszemléletünkben. Ez az a kor, amelynek vége felé kibontakozik a modern idegtudomány, ez az anatómia, az élettan, a szövettan, az evolúciós biológia, a kémia, a genetika stb. összekapcsolásával s az új számítástechnikai eszközök alkalmazásával az idegrendszer egészét vizsgáló rendkívül komplex diszciplína. A saját kutatási területemet tekintve ez az a kor, amelyben Chomsky munkássága révén egy forradalmian új szemlélet jelenik meg a nyelvről mint nyitott és ugyanakkor szabályok által irányított rendszerről, ahol a szabályok lényegéhez éppen a nyitottság fenntartása tartozik. Ennek egy átfogóbb üzenete az lesz, hogy a nyelv az ember különlegességének letéteményese. Ezzel párhuzamosan születik meg a kísérleti kognitív pszichológia is, amely a Kuhn által is oly sokat elemzett és Laki könyvében is oly sok formában visszatérő behaviorizmussal szemben felfedezi a belső embert. A belső ember úgy épül fel, hogy működésében majd központi szerepet játszanak olyan kérdések, amelyeket először valóban a Wittgenstein által sajátosan olvasott, Kuhn által értelmezett és Laki által elegánsan újra kiemelt korai alaklélektani kétértelműség-kutatás állít előtérbe. A kísérleti pszichológusok számára, ha az analógiát tekintjük a paradigmafogalom relativista és nem relativista értelmezései körüli vitákban, az alapkérdés mindig az lesz, hogy milyen mértékig, milyen sebességgel és milyen helyzetekben vagyunk meglévő rendszereink foglyai. Vajon hogyan tudunk túllépni a felülről lefelé történő információfeldolgozáson, vagyis azon, hogy sémáink határozzák meg, mit is észlelünk. Az a Piaget, akire – amint arra Laki is helyesen utal – Kuhn a gyermeki gondolkodás változásainak teoretikusaként hivatkozik, egyben egy másik kettősséget is megfogalmaz, amely másoknál, például Neissernél is a modern kognitív pszichológia alapproblémája lesz. Itt most szándékosan Piaget saját biológista kifejezéseit használom. Az emberi megismerés adaptív jellegű. Az adaptációnak azonban két pólusa van. Egyrészt alkalmazkodás a környezet feltételeihez (*akkomodáció*), ami megfelel a tudományos közösséghez való igazodásnak, a szociális meghatározottságnak a tudomány művelésében, amelyet Laki részletesen elemzett. Piaget számára a másik pólus azonban az *asszimiláció*: a beérkező adatok és beérkező hatások hozzádomítása saját meglévő rendszerünkhöz, a felülről lefelé történő hatások. Ez az, amit Neisser majd a perceptuális ciklus problémájának nevez. Piaget számára mindez érinti a logika kiemelt státuszát is. Megismerőrendszerünkben a logika lesz az a környezetről való leválást lehetővé tevő rendszer, amely úgy biztosít

magasabb szintű adaptációt, hogy nem vagyunk állandóan becsapva saját akkomodációink és asszimilációink révén. A megismerés Piaget felfogása szerint állandó kompromisszum, fokozatos statisztikus közelítés. A közelítésben a logika azonban túllép a bizonyítás statisztikus módszerein. Ha Piaget-t kiegészítem Kuhnnal, azt kell mondanom, hogy az ismét csak Laki által részletesen elemzett és a percepció világával szembeállított, sajátos tudományos eljárásrendszer, a részekre bontás, az egyváltozós kísérletezés, a kísérletezés ellentetjeinek vizsgálata stb., egyáltalán a hipotézistesztelő modern tudományosság is azt eredményezi, hogy nem leszünk állandóan foglyai saját rendszerünk asszimilatív hatásainak, de attól még ezek léteznek.

Laki könyvének nagy érdeme, hogy Kuhnt nem az őt relativistaként értelmező hagyomány szerint állítja be. Ez utólag is igazolja azt, hogy miért voltunk sokan olyan lelkes Kuhn-olvasók. Mi az 1970-es évektől Kuhnról a szabadság szövetségeseiként s nem fogságunk megindokolásának és a misztikus maszlagfogalmak újrabevetésének szövetségeseiként tekintettük.

Laki munkájában Kuhn és a pszichológia illesztése szempontjából három sajátosan érdekes kritikus mozzanat van jelen. Az egyik a hosszan elemzett Kuhn–Fodor vita (85–108). Laki mint filosz kiválóan jár el, a pszichológus és kognitív kutató szempontjából azonban túl filoszra veszi a figurát. Itt nem ártott volna, ha olvas másoktól, például magyar irodalmat is. Történetileg is érdekes ugyanis, hogy Fodornál a kuhni felfogás kigúnyolása az illúziópéldákkal egy csalódott ember reakciója. Fodor azt hangsúlyozza, hogy érzeteink feldolgozása során kell, hogy előre rögzített rendszereink legyenek, Fodor részben ezt nevezi moduloknak. Olyan rendszerek ezek, amelyeket az elvárások stb. nem befolyásolnak. Ez éppenséggel kudarcainkban látszik jól – mondja Fodor. Például a Müller–Lyer-illúzió, akármennyit nézegetjük is, nem változik meg. Laki érve az, hogy Fodor itt sok szempontból csúsztat. Kuhn gondolatmenetében nem az illúziókról, hanem a kétértelmű ábrákról van szó, Wittgenstein kacsanyúl és Necker-kocka példái nyomán.

A Fodor-féle gondolatmenet igen részletes elemzése mellett Laki okos érveket hoz annak bemutatására, hogy Kuhn felfogása végső soron egy evolúciós naturalizmushoz vezet. Olyan nézethez, amely Kantot és Darwint kapcsolja össze (amint azt egyébként már a 19. században is sokan hitték, például Helmholtz is). A dolog logikai szerkezetét tekintve abban is igaza van, hogy Fodor moduljait evolúciósan rögzített rendszerekként mutatja be. Ebből a szempontból érdekes azonban követni azt – s itt nem ártott volna a szakmai továbbvitel –, ahogyan az utóbbi tíz évben, a valóságos evolúciós pszichológiai értelmezések megjelenése során Fodor mintegy megtagadja ezt az értelmezést. Pinkerrel, Cosmidessel, Toobyval és az evolúciós pszichológia más képviselőivel vitatkozva, visszakozik egy olyan rendszerbe, amely megretten attól, hogy a következtetési szabályok, vagy éppen a logika is csak egy esetleges újabb modul lennének. Fodor számára a radikális modularizmus megkérdőjelezhető, s nem elfogadható. Hasonlókép-

pen nem elfogadható – s ez már eredetileg is így volt, jóllehet csak később veték észre – az evolúciós pszichológia adaptációs szempontjai révén. Tehát az a gondolatmenet, amely szerint – s itt mintegy vele szembe fordítva Fodor saját szavait használom – gondolkodásunk adaptív értelmezése azt jelenti, hogy jól járunk, ha bizonyos reprezentációink, bizonyos gondolataink érvényesek a világra, azaz igazak. Az igazság maga – Fodor új olvasatában – nem kaphat haszonelvű értelmezést. Nem számon kérni akarom ezt Lakin, csak éreztetni, hogy mindazok a problémák, amelyek Kuhn közel fél évszázaddal ezelőtti teljesítményének relativista és nem relativista olvasataiban benne rejlenek, továbbgyűrűznek akkor, amikor a Laki könyvében is oly világosan elemzett episztémikus ismeretelméleti individualizmus biológiai kantiánus értelmezést kap.

Egy másik érdekes mozzanat a *kétértelműség*. Laki hosszan elemzi (101–105), hogy milyen nagy szerepet játszanak Kuhn érvelésének alakulásában a kétértelműségi kutatások. Laki olvasatában Kuhn számára ez arra példa, hogy „míg az illúziók esetében van értelme egyetlen helyes, veridikus észlelésről beszélni, addig a többértelmű változatok esetében nincs” (101). Ebből kiindulva Kuhn eljut oda, hogy e látásmódok csak egy különleges, első személyű nézőpont számára léteznek, bár ezt az első személyű nézőpontot Laki nem használja a dolog leírására. Azóta az igen kiterjedt csecsemőkutatásokból, például Csibra Gergely munkáiból, valamint majomkutatásokból tudjuk, hogy a kétértelműség látható következményekkel megjelenik beszámolni nem képes személyeknél is. Ez a kétértelműség valójában a Kuhn és Laki által sokat hivatkozott, a vizuális élmény szerveződését meghatározó *figura–háttér* bontás elkerülhetetlen következménye. Mindig valamit valami előtt látunk.

Ez egyben azt is mutatja, hogy milyen paradox helyzetben van a filozófus, amikor filológiai és fogalmi módszerekkel elemzi azokat a ténybeli tudásokat, amelyek morzsaként egy másik filozófusnál megjelennek. Amikor kacsanyulatkat vagy Necker-kockákat elemzünk, ahogyan azok Kuhnnál és Wittgensteinnél megjelennek, állandóan felmerül a kérdés: na, és mit gondol ma erről a természettudomány? Úgy, mint ahogyan akkor, az akkori természettudomány az általuk hivatkozott Gestalt-pszichológia gondolta volna. Az aspektusok és az észlelés felülről lefelé hatásainak egész kérdésköre különleges kettősséget kapott. S itt a neurobiológiának számos önértelmezése is van, ha nem is a filozófusok általi, de filozófiai típusú önértelmezése. Ma az alaklélektanos korszaknál sokkal határozottabban különböztetjük meg a látás alacsonyabb és magasabb szintű folyamatait. Számos agykérgi folyamatot is beleértve alacsonyabbakról beszélünk egészen addig, amíg az idegrendszer valamilyen értelemben felületeket számít ki a beérkező fénynyalábból. Ezekkel a felületekkel azonban két különböző dolgot kezd. Az egyik dolog valamelyest megfelel a relativista felfogásnak, a másik pedig az univerzalista és igazságelvű felfogásnak. Maga a látórendszer két útra oszlik, az egyiket, mivel a faliban folytatja legfontosabb komputációit,

dorzális útnak, a másikat viszont, mivel a halántéklebenyben végzi a legfontosabb komputációkat, ventrális útnak szoktuk hívni. E két utat „hol” és „mi” rendszernek, illetve „cselekvés-észlelés” rendszernek is nevezik. Lényeges eltérésük abban áll, hogy amíg a dorzális rendszer a cselekvéshez való hozzáférést képviseli, s énközpontú vonatkoztatási keretet ad, addig a ventrális rendszer tárgyközpontú leképezést használva a tárgyak mint tárgyak (mint *asztal*, mint *szék*) felismerését irányítja. Úgy tűnik, hogy a világhoz igazodó *tudni hogyan* jellegű tudások és a *tudni mit* jellegű tudások nem egyszerűen kétféle aspektus vagy kétféle attitűd kérdései, amelyeket szerencsésen váltogathatunk, hanem párhuzamos feldolgozások, melyek a főemlős és az ember látványkezelésének elengedhetetlen részei. Ez tulajdonképpen azt sugallja, hogy azon a Kuhn által elindított úton, ahol a tudományelmélethez egy természettudományos attitűdöt használó pszichológia adataiból szemezgetünk, tovább kell menni. Ma már nemcsak olyan adataink vannak, amelyek az új szemlélet szerint a felülről lefelé séma és fogalom-irányította asszimilációs feladatokat tükrözik, hanem olyanok is, amelyek valamelyest megfelelnek a hagyományos ismeretelméleti képelméletek veridikusészlelés-elvének.

Végül még egy pozitív mozzanattal zárnam az ismertetést. Amikor a paradigma és az észlelés sémafüggésének egymás mellé állítása jelenik meg Kuhn relativista olvasatában, valójában megfeledekezünk Kuhn figyelmes és gondos természettudósi olvasásáról. Laki nem követi el ezt a hibát. Miként a 104–105. oldalon részletesen elemzi, Kuhn tisztában van azzal, hogy az általa kiemelt relativista adatok nagyon rövid idők alatt érvényesülnek. A perceptuális tanulási hatások, a gyors kategóriába sorolás stb. néhány száz milliszekundumos, sőt, ma azt mondanánk, hogy néhány tucat milliszekundumos ablakban jelennek meg. Ezzel szemben a tudomány működése azért reflektív, mert van ideje szemlélődni. Ez az, amit Fodor majd úgy fogalmaz meg, hogy a Kuhn által is hivatkozott perceptuális új szemlélet kutatások nagy tévedése az volt, hogy az észlelés fogalmát szuboptimális körülmények között vizsgálta. Fodor számára tehát az észlelés igazi folyamata az észlelés optimális körülményei között ismerhetők meg. A gyors felismerés időkorlátai és a reflexió kettőssége nem akármilyen problémát takar. Tudjuk ezt jól mai tudatelméletekből is. Daniel Dennett például, amikor a tudatosság narratív metateóriáját támasztja alá – bizonyára ő maga is tudja –, csal az időkkkel, amennyiben a színes mozgáslátás jelenségét veszi kiinduló példának. Ennek az a lényege, hogy egy kritikus idővel egymás után vetített piros négyzet és zöld kör az elmozdulni látszó négyzet útján valahol félúton átvált pirosból zöldre. De a valóságos ingerhelyzetben két statikus kép volt. Ahhoz, hogy a pirosból zöldre átváltást megéljük, arra van szükség, hogy az emberi „elme” valahol megkonstruálja azt a pályát, aminek a landoló pontja már nem piros, hanem zöld szín kell hogy legyen. Ez olyan, mintha egy történetet konstruálnánk, gondolja Dennett, és ugyanez történik akkor, amikor megkonstruáljuk magunkat,

a self, az én és a tudat mint a velünk történő események szerzőjének fogalmát és a belső színpadot is. Ha sztorik vannak, kell hogy legyen író is. Csakhogy jól tudjuk, hogy amíg a színes mozgáslátás lejátszódik, e folyamat egy néhány száz milliszekundumos ablakon belül történik. Dennett maga mondja, hogy itt a kritikus idő kb. 4-500 milliszekundum. Az a folyamat viszont, amelynek során az élettörténetünkben fokozatosan megkreáljuk magunkat mint szerető apát, mint odaadó tanárt, mint lelkiismeretes fiút stb., és kialakítjuk a személyiségünket, azt a kartéziánus színpadot, amin Dennett nem győz eleget gúnyolódni, évekig tart. Mindezzel csak azt akarom mondani, hogy Kuhn gondos olvasatának szükségessége is azt támasztja alá, hogy amikor a filozófusok – még a tudomány-filozófusok is – természettudományos eredményeket használnak fel, ezt óvatosan és kritikusán kell értékelnünk. Tudnunk kell, hogy ezek csak illusztrációk saját mondanivalójuk számára, és nem a ma érvényes tudományos faktualitások. Mutatják például azt, ahogy a tudomány sematizáltan, paradigmákon keresztül fejlődik.

Kuhn recepciója, Laki rekonstrukciója

MINIMÁLREALIZMUS, KORLÁTLAN RACIONALIZMUS

Laki János munkája sokat segít abban, hogy eloszlasson néhány általános tévképzetet Kuhnnal kapcsolatban. Komoly figyelmet szán annak, hogy a magát „javíthatatlan realistának” tekintő Kuhnt – szerintem nagyon inspiráló módon – elhelyezze a filozófiai realizmus térképén (113). Kulcsfontosságú, hogy Kuhn realizmusa *egyfajta* relativizmus, és Laki nemcsak a túl erős realista pozíciókat kritizálja, hanem felszólal a parttalan relativista álláspont ellen is (145). Szerintem helyesen a „minimálrealizmussal járó »korlátozott relativizmusnak«” tekinti Kuhn pozícióját (147). Ez ma is védhető álláspont: „A realitás és a tapasztalat között erősebb az összefüggés annál, hogy az előbbi pusztán lehetőségföltétele lenne az utóbbinak, de annál gyöngébb, hogy e kapcsolat meghatározhatna egyetlen korrektnek tűnő leírást” (151).

Azonkívül, hogy nagyon érthető és világos Laki rekonstrukciója, külön érdekessége a szembenállás és a szembeállítás hangsúlyozása. Gyakran ír olyanoakat, hogy általános az egyetértés a tudományfilozófusok között a tekintetben, hogy Kuhn irracionálisként írta le a tudományt (167). Egy alfejezet „A standard interpretáció szövegszerű megalapozatlansága” (169) mellett érvel. Laki hiszi, hogy kötetében „mód nyílik a Kuhn által leírt tudományos változás racionális értelmezésére. [...] Nem csak azt állítom, hogy ilyen értelmezés *lehetséges*, hanem azt is, hogy Kuhn *ténylegesen* inkább ezt a felfogást képviselte, s nem azt, amit a szokásos interpretáció tulajdonít neki” (178). Ezek az idézetek számomra szembenállást sugallnak egy hagyománnyal, és szembeállítják Laki olvasatát a „bevett nézettel”. Számomra ez kicsit meglepő, hiszen én egy olyan hagyományba szocializálódtam, ahol a kuhni meglátások triviálisak és senki sem lát bennük „árulást”, mint Weinberg (171). Mit is jelent ez pontosabban?

Laki a kritikusok és gyakran polemikus ellenfelek felől olvasva és velük szemben megvédve Kuhnt bizonyos mértékig maga is polemikussá válik. Nem elsősorban azokra a hagyományokra épít, amelyek a kognitív munkamegosztás-

* Munkámat a Bolyai posztdoktori ösztöndíj, az OTKA K 72598, a Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj és a Collegium Budapest támogatta.

sal úgy próbálják megmenteni a tudomány racionalitását, hogy közben feladják a tudós racionalitásának aufklérista eszméjét, és a modern – még csak formálódó, heurisztikákkal és nem dedukcióval dolgozó – kognitív tudomány modelljeit használják (lásd Kitcher, Longino vagy Solomon munkáit).¹ Ez a tradíció hasonló a Laki által körvonalazott Kuhnhoz – de Laki nem innen nézi Kuhnt, mint ahogy nem is abból az SSK / STS² hagyományból, amely valóban örököse Kuhnnak, vagy akár Xiang Chen munkái felől (Anderson 2006). Holott „az azonos tanulási, kiképzési folyamaton átment emberek maguk válnak hasonlóvá egymáshoz” (149) – és igenis vannak olyan közösségek, amelyek nem Putnamon és Searle-ön, hanem Kuhnon, Flecken és Duhemen – vagy a tudásszociológia hagyományán – nőnek fel (Fehér-Békés 2005).

Ennek az érdekes nézőpontnak van egy apróbb, szerintem inkább negatív és egy fontosabb, határozottan pozitív folyománya. A negatív az, hogy Laki egy olyan hagyományból építkezik, ami Kuhnt általában elutasítja, trivialisálja és torzítja. Miközben itt megvívja harcát, és Kuhn kapcsán rámutat *ennek* a hagyománynak számos hibájára, valójában a hagyomány egyéb „dogmáit” elfogadja például Bloor és Feyerabend nézeteinek jellemzésekor. Hiszen – néhány szerencsétlen megjegyzésen kívül – David Bloor is az itt rekonstruált Kuhn-pozícióhoz nagyon közeli állásponton van, és álláspontja ugyancsak korlátozott relativizmussal írható le. Az utóbbi években többször is – görcsös? – kísérletet tett arra, hogy rámutasson: relativizmusa alapján az abszolutizmus tagadása, és egyáltalán nem a parttalan relativizmus elfogadása. Bloor többször hangsúlyozta a természet szerepét a természet reprezentációjának kialakulásában és azt is kifejti, hogy miért *nem* kell ezzel egy szociológiai elemzés esetén foglalkozni (Bloor 1999; Kutrovátz–Zemplén 2008). Vagyis az a hagyomány, amelyet Laki Kuhn kapcsán korrigálni kíván, elfedi előle azt, hogy hasonló revízió járna Bloornak is. Sőt, az újabb értékelések alapján úgy tűnik, hogy akár a Feyerabend által erőltetett episztémikus pluralizmusnak is van helye a racionalitásfelfogások térképén (és nem mellette vagy a térkép másik oldalán, vö. Sunstein 2003). Ahogy Farrell monográfiájában megjegyzi: „bár úgy tűnik, Kuhn és Feyerabend számos, egymással diametrikus oppozícióban álló eszmét képvisel, valójában félúton találkoznak. Különösen ez a helyzet, amikor összehasonlítjuk nézeteiket a tudományos racionalitásról” (Farrell 2003. 163).

Laki nézőpont-választásának a határozottan pozitív következménye az, hogy egy sokkal argumentatívabb hagyomány eszközeivel mutatja be azt a Kuhnt, akit a tudomány-tanulmányok és a modern tudománytörténet-írás is hasonlóan

¹ Ezt az egész hagyományt Kuhn meglátása alapozza meg: „...Kuhn nemcsak elismerte létezését, de fontos funkciót is tulajdonított annak a ténynek, hogy *a tudományos közösség egyes tagjai nem azonos módon ítélik meg a helyzeteket*” (190).

² A tudományos tudás szociológiai elemzése (*Sociology of Scientific Knowledge*) és a tudomány és technika-tanulmányok (*Science and Technology Studies*) eltérő, de sok ponton kapcsolódó részterületei a tágas tudomány-tanulmányoknak nevezett hagyománynak.

lát, de már elszokott a filozófusok meggyőzésétől, legyintve és ironizálva azokon, akik szerintük nem jól reagáltak az elmúlt fél évszázad legnagyobb szellemtörténeti kihívására. Ez a hagyomány elszokott a vitáktól más közösségek képviselőivel (és főleg attól, hogy az ő normáik szerint vitázzon), hiszen kialakította saját intézményi hátterét – nem a filozófiához kötődve, ahogyan még a 60-as, 70-es években tette, hanem elsősorban a történelem és szociológia tanszékek környékén. Ez a hagyomány kezdi problémának látni, hogy bár kutatók százai foglalkoznak a tudománnyal, alig kíváncsi a társadalom a véleményükre, amikor a tudománnyal kapcsolatos döntéseket készít elő. Ezt a normativitás iránti igényt azonban már nem a filozófiához kapcsolódva képzelik el (Collins–Evans 2002; Lynch 2006) – de hogy miként, arról e hagyományban nincs konszenzus. A szociologizáló tudománytörténet újra szeretne meghatározó lenni a tudománykép kialakításában (Goody et al. 2008), de csekélyek a lehetőségei, és nem bővelkedik eszközökben. Ebben a helyzetben válik különösen fontossá az a „hídverő” szerep, amit Laki könyve betölt – remélhetőleg segít abban, hogy újra egymásra találjanak a normativitás és a deskriptivitás kutatói, a filozófusok és történészek/szociológusok, egy olyan kultúrában, ahol a tudomány megértése és egyben megítélése a társadalomtudományok egyik legfontosabb feladata.

PROBLEMATIKUS PONTOK

Azt hiszem, a fentiek alapján nem kétséges, hogy fontos, jól megírt kötetnek tartom Laki Kuhn-monográfiáját, és hogy legtöbb megállapításával mélységesen egyetértek. Éppen emiatt szeretnék néhány pontot kiemelni, ahol Kuhnnal kapcsolatos nézetem különbözik az övétől, illetve ahol Laki rekonstrukcióját problematikusnak tartom.

Az első problémám a „modul” fogalmával van. Azt még érteni vélem, amikor Kuhn arról beszél, hogy „van nyelv előtti taxonomikus modul, mellyel az állatok rendelkeznek” (130), hiszen ilyeneket a mai kognitív tudósok is mondanak. Azt azonban már nem értem, hogyan lehet igaz az, hogy „a lexikon (pontosabban, a tapasztalatok rendezését végző *mentális modul*, amelynek nem kell nyelvi-fogalmi formát öltenie) evolúciós termék, s mint ilyen, jelentős részben *valamennyi ember számára azonos*” (112), és ugyanakkor az is, hogy létezhetnek „Különböző mentális modulokat kialakító közösségek” (150). (Laki „Kuhn gyakorlással kialakított mentális modulja”-ként is hivatkozik a modulra, vö. 97.) Szerintem maga Kuhn sem konzisztens abban, hogy egy elkülönült modulról beszél, vagy valamilyen más, modulokat átívelő *top-down* folyamatról – ilyet a binokuláris rivalizáció kutatásakor ma már ismerünk (Logothetis 2004). Ennek tiszta kimondása, illetve a kuhni „modul”-koncepció kritikai vizsgálata szerencsésebb lenne a mostani tárgyalása során. (Olyan kérdések kritikai vizsgálatára gondolok, mint: A taxonomikus modul ugyanaz, mint a mentális? Hány modul is van?, Filoge-

netikailag mi humánspecifikus? Egy közösség kialakíthat modulokat? De akkor mit értünk „modul”-on? Stb.)

Hasonló tisztázásnak örültem volna Kuhn „anomália” fogalma kapcsán. Kuhn – és Laki is – rendre objektív tényként utal az anomáliára: „el kell ismerni, hogy *anomália* lépett fel” (17). Vagy: „Az anomália ellenben a paradigma adott területre érvényes tartalmi és/vagy instrumentális részének alapvető elhibázottságát, a fundamentális tudáselemek, metafizikai meggyőződések tarthatatlanságát, a használt fogalmak vagy módszerek alkalmatlanságát *jelzi*” (188). Az anomália ezekben az idézetekben *fellép és jelez*, de az, hogy valami az anomália státuszával rendelkezik, nyilvánvalóan társadalmi folyamatok eredménye – éppúgy, ahogy a természet reprezentációja is társadalmi folyamat eredménye. Ez azért fontos, mert a poszt-kuhniánus tudománytörténet ugyanúgy társadalmilag konstruáltta tette a kuhni tudományfejlődés elemeit, ahogy ez az elmélet társadalmilag konstruáltta tette a természet képét. A kuhni terminológiának ez a fajta „relativizálása” – ami nagyon jól látszik például Golinski összefoglaló tankönyvében (Golinski 1998) – nekem hiányzik Laki kötetéből, amelyben olyanokat olvasunk, hogy a „konszenzust aztán mindaddig fenntartják, míg egy adott paradigmában rejlő rejtvényfejtő potenciált ki nem aknázzák” (183–184). Kuhn még beszélhetett arról, hogy a tudósok *felismerik* (188), hogy egy paradigma nem működik, ma sokkal aktívabb szerepben látjuk a tudósokat, és az elemzések azt vizsgálják, hogy kik azok, akik *ellíhetik* egy közösséggel, hogy egy paradigma már nem működik. Erre nagyon jó példa Kuhn kortársa, Chomsky (Gervain–Zemplén 2008), de akár Newton Descartes-ellenes kirohanásaira is utalhatunk, stb. Az anomália tényét valaki *el tudja fogadtatni* egy közösséggel – gyakran ugyanaz, akinek az arra adott megoldását is elfogadja egy közösség. Ez itt sem jelent parttalan relativizmust, hiszen itt is igaz az, hogy nem bárki bármit, de van aki valamit valamiként tud elfogadtatni. Emiatt ugyan jogosan állítja Laki, hogy a „megoldási kísérleteknek egyelőre »ellenálló rejtvény« és az »anomália« közötti határvonal nem definiálható episztemológiai fogalmakkal, s így nagyon bizonytalan” (189), eközben nem mondja ki, hogy szociológiai rekonstrukcióval egyértelművé tehető a határvonal és az átalakulás, s a határ korántsem bizonytalan.

Az utolsó problémám a kuhni evolúciófogalom rekonstrukciójára vonatkozik. Laki megjegyzi, hogy a „tudományfejlődés evolucionista felfogásának képviselőjeként Toulmint, esetleg Campbellt, de leginkább Poppert szokás megemlíteni, Kuhnt jóformán sosem” (193). Ehhez kapcsolódik a kötet egyik markáns tézise: „Úgy vélem, a nem racionális álláspont Kuhnnak tulajdonítása valójában az evolúció gondolatának mellőzéséből fakad” (194). Az állítás egyik fele mellett – vagyis, hogy Kuhn evolúciós gondolatát mellőzték – Laki nem érvel, és ez inkább igaz a Laki által felhasznált hagyományra, mint a tudománytörténet Kuhn-recepciójára. Itt nyilvánvalóan mennyiségi kérdésről van szó, így ettől tekintünk is el. A másik, sokkal fontosabb következmény az, hogy az evolúciósan értelmezett Kuhn „racionális”.

Az evolúciós racionalitás témaköréhez kapcsolódóan három kritikai megjegyzésem van: Laki szerintem pontatlanul rekonstruálja az evolúciós folyamatot, nem a késői Kuhn – részletesebben kifejtett – evolúciós nézeteit veszi alapul, és néhány ponton inkonzisztens. Kezdjük ezzel az utóbbival, ami igazából egy apróság. Egy lábjegyzetben, amikor a nagy tömegekben replikálódó, sikeres megoldásról beszél, megjegyzi, „Ez természetesen Dawkins mémelméletének megelődözése Kuhnnál” (199. 36. jegyzet). Mivel a mémek terjedésének sikeressége nem jelzője vagy mércéje racionalitásuknak, a lábjegyzet félrevezető – itt a sikerességnek szerintem két felfogása keveredik. Ha Kuhn a mémelméletet előlegezné meg, akkor evolúciós modelljét nem lehetne semmilyen értelmes racionalitásfelfogásként rekonstruálni. A mémelméletet éppen az olyan kulturálisan fennmaradó, de „irracionális” folyamatok magyarázatára lehet jól használni, mint a divatjelenségek, az öngyilkossági hullámok – akár Goethe Wertherének, akár Michael Jackson halálának hatására. Ez a szemlélet replikátor-központú, éppen azért, hogy a teleologikus kultúrafejlődési modelleket (amelyek például a kulturális minták fennmaradásához racionalitást kapcsolnak) cáfolja. A metafora racionalista értelmezése ezzel szemben valamilyen optimalizációs folyamatnak tekinti az evolúciót.

A szándék, hogy a sikerességnek valamilyen – optimalizációs folyamatként értelmezett – evolúciós magyarázatát adja, máshol is megjelenik. Laki kijelenti, hogy a „versengés eredménye a [...] leghatékonyabb [...] eszközök kiválasztódása. [...] A hatékonyság nem mechanikusan értendő, [...] ez inkább a használat során kialakuló *egyértelműségről*, hogyan érdemes a konkrét helyzetre alkalmazni a tudomány általános értékeit, [...] [ezek] ugyan nem hoznak egyértelmű eredményeket, de a versengés során mégis kiválasztódik a leghatékonyabb eszközzrendszer” (195). Azonkívül, hogy igazán nem látom, milyen érvek alapján állítja Laki, hogy a „leghatékonyabb” eszközök választódnak ki (az optimalizációs felfogás általában világnézeti alapú, előfeltevésként és nem empiriára alapozva jelenik meg), szerintem ilyet Kuhn ennyire általánosan nem mond. A hatékonyság valóban nő, ahogy erről Kuhn a késői szövegeiben elég sokat ír a „speciáció” kapcsán. Laki ugyan ismer(tet)i ezeket a szövegeket, és nagyon szépen használja azok bizonyos részeit a *Tudományos forradalmak szerkezete* (a továbbiakban: TFSZ) problematikus pontjainak értelmezéséhez, azonban az itt először kifejtett speciációs, fajkeletkezési modell lokális hatékonyságnövelésről szól. Ezt ugyan lehet a tudomány fejlődéseként értelmezni, de Kuhn elég egyértelmű azon a téren, hogy a lokális speciáció globálisan a szakterületek elkülönülését hozza létre, és egyre inkább szétszabdálja a tudományt – még ha az új „fajok” látszólag interdiszciplinárisak is. E felfogás szerint az „evolúciós diagramokhoz hasonlóan a tudományok fejlődésének ábrája elágazó fához hasonlít. Egy »taxon« időbeli fejlődését a diakrón elemzés, a taxonok számát és elrendeződését *t* időben a szinkrón elemzés vizsgálja. A speciációra épülő modell így pl. párhuzamba állítja a diszciplínaképződést és a speciációt, valamint a vizsgálatuk

során felmerülő hasonló problémákat (pl. új taxon keletkezésének időpontja). Az új »faj« a közös lexikonnal rendelkező, egymással kommunikáló szaktudósok csoportja” (Zemplén 2001). Tömören: a lokális optimalizálási folyamat, amiről Kuhn ír, egyben a tudomány fragmentálódását is jelenti, míg ha jól értem, Laki globális optimalizációs folyamatnak tekinti a tudomány fejlődését.

A késői Kuhn többször is beszél arról, hogy új, nagy, evolúciós alapokra épülő köteten dolgozik (Kuhn 1990, 1993). A kötet kéziratának feldolgozása még várat magára, de a megjelent tanulmányok azt sejtetik, hogy a modell a tudomány radikális *horizontális* elkülönülését hangsúlyozza a TFSZ *vertikális* elkülönítésével szemben. Mint ilyen, szervesen kapcsolódik az újabb, a tudomány megosztottságát képviselő hagyományhoz (Dupré 1993; Galison–Stump 1996). És – folytatva az evolúciós párhuzamot – ahogyan a faj definíciójából sem hiányozhat, hogy annak egy példánya nem tud más fajok egyedeivel életképes utódokat létrehozni, úgy „a tudósközösségeknél is alapvető az egymás közötti kommunikáció képességén kívül a képtelenség más tudósközösségek *teljes* megértésére, így biztosítva az egyes közösségek izolációját és ehhez kapcsolódó fejlődését. Ez a taxonómiai vagy lexikonbeli különbség *szükséges* a fejlődéshez (a diverzitás nő, a hatékonyság nő), nem pedig *gátolja* azt...” (Zemplén 2001). Ez a felismerés – amely Kuhnt is elbizonytalanította – mintha teljesen kimaradna Laki rekonstrukciójából, aki a késői szövegeket is a korai Kuhn evolúciós felfogásának rekonstrukciójára használja.

Laki inkább valamilyen szupraindividuális szelekcióról beszél. Amikor felvázolja a kuhni evolúciós modell három szakaszát, a másodikról ezt írja: „A közösség versengési folyamatban, gyakorlati kipróbálás által kiválasztja az azonosított anomáliák kiküszöbölésére legalkalmasabb elméletet, fogalmi sémát vagy eljárást” (203). A közösség ilyen típusú racionalitása („a piac újraárazta a részvényt”) szerintem rekonstrukciós „műtermék”. Ez ma elfogadott (neo)darwinizmusokkal nem modellezhető (Sterelny–Griffiths 1999), hiszen a fennmaradás lokális döntések alapján történik, még *mielőtt* meg lehetne találni a „legalkalmasabb” elméletet. A versengésben fennmaradó elmélet lesz a legsikeresebb (hiszen ezt támogatják leginkább) – de nem a végső sikeresség *miatt* választódik ki, hiszen „a tudósnak semmilyen formában nem áll rendelkezésére a tapasztalataiban, mérési eredményeiben megjelenőn túli valóság” (103), így nem tudja az utólag legsikeresebb magyarázatot választani, csak a lokálisan leginkább annak tűnőt. Nem lehet teleologikus a szelekciós magyarázat, ha darwini akar lenni.

ZÁRÓ MEGJEGYZÉSEK

Az elmúlt évtizedek legátfogóbb és egyben legvállalhatóbb hazai Kuhn-olvasata ugyanabban az évben jelent meg, amikor Cambridge Tudománytörténet és Tudományfilozófia Tanszéke konferenciát szervezett „Kuhn és a tudományos

tudás szociológiája” címmel. Ugyanezen az egyetemen – a tanszék összes oktatójának részvételével – kutatószemináriumot is tartottak 2006-ban a témában. Ezen az azóta elhunyt analitikus filozófus, Peter Lipton megjegyezte: A rivális elméletek nem hasonlíthatók össze „objektív” mérce alapján, ha másért nem, azért, mert van, amelyik újabb és már bizonyított, van, ami még csak ígéretes. A konstruktivista történetírás egyik legfontosabb alakja, Simon Schaffer és a komunitáriánus episztemológiát kutató Martin Kusch mosolyogva bólogatott. A szakma egyik vezető tanszékén a történészek, filozófusok és szociológusok nemcsak fontosnak tartották Kuhn és a részben belőle táplálkozó hagyomány vizsgálatát, hanem az alapkérdésekben is egyetértettek.

Egy nagyon hasonló Kuhn képe bontakozik ki Laki kötetéből is – a különbségek csak árnyalatnyiak. Összefoglalóan: Laki a „korai” és „középső” Kuhnból ad nagyon erős olvasatot, a „késői” Kuhnt is leginkább ehhez használja. Így kötetete számomra leginkább a TFSZ Kuhnjának nagyszerű rekonstrukciója.

Laki Kuhn kortárs kritikusa is több figyelmet fordít, mint kortárs támogatóira. Így, bár elmarasztalja a kritikusokat, csak korlátozottan épít az analitikus filozófia történetét radikálisan átíró közösség³ eredményeire, amely az utóbbi évtizedekben elkezdte „historizálni” a tudományfilozófiát. Nem a konstruktivista szerzőkhöz fordul, hanem az analitikus hagyomány ellenvetéseit tárgyalja, és számos tévképzetet oszlat el, amely mindmáig jellemzi Kuhn magyarországi recepcióját.

Számomra mint tudománytörténész számára a könyv éppen e jellemzői miatt egy rég hiányzó hidat ver a mai magyar filozófia felől a modern szemléletű tudománytörténet-írás irányába. Erre égető szüksége van legalább az egyik szakmának. Remélem, hogy kötete katalizálja azt a szociológiai folyamatot, amely elfogadtatja Kuhnról, hogy „a tudomány változását nem artikulálatlan *pszichológiai eseményként*, hanem tagolt *szociológiai folyamatként* írja le” (179), és segíti a tudomány fejlődésének minél mélyebb megértését, hozzájárulva a szakterületek ismételt közeledéséhez.

IRODALOM

- Andersen, Hanne – Peter Barker – Xiang Chen 2006. *The cognitive structure of scientific revolutions*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bloor, David 1999. Anti-Latour. *Studies in History and Philosophy of Science*. 30/1. 81–112.
- Collins, H. M. – Robert Evans 2002. The Third Wave of Science Studies: Studies of Expertise and Experience. *Social Studies of Science*. 32/2. 235–296.
- Dupré, John 1993. *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

³ A HOPOS-hoz (The International Society for the History of Philosophy of Science) kötődő kutatók köre.

- Farrell, Robert P. 2003. *Feyerabend and scientific values: tightrope-walking rationality*, *Boston studies in the philosophy of science*. Dordrecht, Kluwer.
- Fehér Márta – Békés Vera (szerk.) 2005. *Tudásszociológia szöveggyűjtemény*. Budapest, Typotex.
- Galison, Peter – David J. Stump 1996. *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power, Writing Science*. Stanford, Calif., Stanford University Press.
- Gervain Judit – Zemplén Á. Gábor 2008. Miért (nem) empirikus tudomány a generatív nyelvészet? In Gervain Judit – Pléh Csaba (szerk.) *Láthatatlan nyelv (tanulmánykötet a Láthatatlan Kollégium diákjainak és tanárainak munkáiból)*. Budapest, Gondolat. 134–169.
- Golinski, Jan 1998. *Making Natural Knowledge: Constructivism and the History of Science*. Cambridge History of Science. Cambridge, Cambridge University Press.
- Goody, Graeme – John M. Lynch – Kenneth G. Wilson – Constance K. Barsky 2008. Does Science Education Need the History of Science? *Isis*. 99. 322–330.
- Kuhn, Thomas S. 1990. The Road Since Structure. *PSA*. 2. 3–13.
- Kuhn, Thomas S. 1993. Afterwords. In Paul Horwich (szerk.) *World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science*. Cambridge, MIT Press. 311–341.
- Kutrovácz Gábor – Zemplén Á. Gábor 2008. A Bloor-Latour vita – Egy tudományos vita érveléseméleti vizsgálata. In Gervain Judit – Pléh Csaba (szerk.) *Láthatatlan nyelv (tanulmánykötet a Láthatatlan Kollégium diákjainak és tanárainak munkáiból)*. Budapest, Gondolat. 231–259.
- Logothetis, N. K. 2004. A látás: ablak a tudatra. In Pléh Csaba – Boross Otilia (szerk.) *Bevezetés a pszichológiába*. Budapest, Osiris. 266–275.
- Lynch, Michael 2006. Expert Metascientists. *Social Studies of Science*. 36/6. 867–868.
- Sterelny, Kim – Paul E. Griffiths 1999. *Sex and Death: An Introduction to Philosophy of Biology*. Chicago, University of Chicago Press.
- Sunstein, Cass R. 2003. *Why societies need dissent*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Zemplén Á. Gábor 2001. A naturalizálás diszkrét bája. In Kampis György – Ropolyi László (szerk.) *Evolúció és megismerés*. Budapest, Typotex. 285–297.

Laki, Kuhn és a realizmus

Laki János kiváló monográfiát írt Kuhn-ról. Kuhn igazából a konkrét történeti példák elemzésekor van elemében, de a példák-ból levont általános megállapításai gyakran homályosak és többféleképpen is értelmezhetők. Laki tökéletesen megbízható interpretátor. Belát a bizonytalan megfogalmazások mögé, s nagyon jól érti, hogy mi is az, amit Kuhn voltaképpen mondani akart. A könyvben nem találtam olyan pontot, ahol ne volna meggyőző, viszont számos olyan pontot találtam, ahol új és izgalmas dolgokat mond Kuhn-ról. Úgy hiszem, hogy a Kuhn-interpretáció műfajában nem is érdemes még egy monográfiát írni: ami érdekes, védhető, és Laki nem írta meg, abból nem futja egy másik monográfiára.

De a könyv nem csupán Kuhn-interpretáció, hanem filozófiai teljesítmény is. Lakinak van történeti rálátása Kuhn munkásságára, és persze hivatásos filozófus, így olyan módon tudja kifejezni a kuhni tudományfilozófiát, ahogy arra maga Kuhn nem volt képes. Így a könyvből élénk táruló tudományképnek részben Laki a szerzője. Ha az interpretátor maga is szerzővé lép elő, az azzal a veszéllyel jár, hogy interpretátorként megbízhatatlanná válik, mivel annak érdekében, hogy saját nézeteit és a szerző nézeteit integrálni tudja, meg kell hamisítania a szerzőt. Laki elkerüli ezt a veszélyt. Szerintem az teszi erre képessé, hogy maga is kuhniánus. Erről számos dolog árulkodik. Egyrészt, legfeljebb gondatlan megfogalmazásaiért rója meg olykor-olykor Kuhnt. Másrészt, a Kuhn és bírálói közötti csatákban rendre Kuhn nyer. Szó sincs arról, hogy Laki elfogultan, kellő elemzés nélkül utasítaná vissza a bírálatokat. De tény, ami tény: mindig Kuhn nyer. Harmadrészt, a Kuhnt érő bírálatokra válaszul Laki sokszor olyan eredeti érveket fogalmaz meg, amelyeket aligha lett volna türelme alaposan kimunkálni, ha nem gondolta volna úgy, hogy Kuhn álláspontja helyes, és érdemes megvédeni.

Ebben az írásban Lakinak a realizmussal kapcsolatos felfogását szeretném bírálni. A kérdéskör jóval nagyobb annál, hogy körbejárhassam, ezért mindössze három kritikai megjegyzést fogok tenni. Egy: Laki félreérti azt a realista álláspontot, amely a kuhni minimálrealizmus alternatívája. Kettő: Laki érvei hatástalanok ez ellen az álláspont ellen. Három: Laki érvei az igazság korrespondenciaelmélete ellen szintén nem meggyőzők.

Az első problémához messziről kell nekifutnom. Hogyan referálnak terminusaink a valóságra, és hogyan tesznek szert kijelentéseink igazságfeltételekre? E kérdések megválaszolásakor a logikai pozitivisták abból indultak ki, hogy velünk született ideák és intellektuális intuíció híján a valósághoz nem férhetünk hozzá másként, mint érzéki tapasztalataink révén. A tapasztalat, a logikai pozitivisták terminológiájában a „megfigyelés”, jelenti azt a pontot, ahol nyelv és valóság összeér. A nyelvnek van egy olyan rétege, a megfigyelési nyelv, melynek terminusai közvetlenül a tapasztalatokra vonatkoznak. A többi terminus, az „elméleti terminusok”, pedig azáltal tesznek szert referenciára, hogy logikai kapcsolatban vannak a megfigyelési terminusokkal. Kiderült azonban, hogy e logikai kapcsolatok nem elégségesek a referencia rögzítésére, valami másra is szükség van. Ezt a mást a logikai pozitivisták abban vélték megtalálni, hogy az elmélet axiómái részben meghatározzák a bennük szereplő terminusok jelentését, s így az elméleti terminusok referenciáját az axiómák és a megfigyelési terminusokkal való logikai kapcsolatok együttesen rögzítik.

Ekkor lép a színre Kuhn, aki észreveszi, hogy a „valami más is kell” problémája nem kizárólag az elméleti terminusok kapcsán merül fel. Nincs tiszta megfigyelési nyelv, mivel nincs tiszta tapasztalat. Az érzékszerveinket érő ingerekhez önmagukban nem férünk hozzá, ezek a tudat szintje alatt vannak, s ezért önmagukban nem is használhatók fel arra, hogy terminusainknak jelentést adjunk. Valami másra is szükség van: arra, hogy az észlelés elvégezze a maga szelektáló, kategorizáló, strukturáló munkáját, hogy megnevezhető entitásokká gyúrja át a puszta ingereket. Valamilyen „idegi programozás” (Kuhn) vagy egy „mentális modul kialakítása” (Laki) szükséges ahhoz, hogy olyan entításokat kaphassunk, melyek szavaink referenciájául szolgálhatnak.

Kuhn következő állítása az, hogy ugyanilyen módon adhatunk számot az elméleti terminusok referenciájáról. Ahogy a kisgyermek megtanul labdát látni, s megtanulja ezt összekapcsolni a „labda” szóval, a tudóspalánta is megtanul ingát látni, tömeget látni, erőt látni, gyorsulást látni. Vagyis az elméleti terminusok referenciája ugyanúgy az észlelés révén adott, mint a megfigyelési terminusoké. Ebből egyrészt az következik, hogy szükségtelen azzal bajlódni, hogy az „inga”, „tömeg”, „erő”, „gyorsulás” szavakat megfigyelési terminusok révén határozzuk meg, másrészt pedig az, hogy valójában nincs értelme a megfigyelési és elméleti terminusok megkülönböztetésének, hiszen referenciájukat ugyanúgy rögzítjük („elméletterheltség”).

A referencia tehát előfeltételez egy észlelési képességet. Az észlelési képesség kialakulásának megvannak a maga feltételei. E feltételek sokfélék: biológiaiak, ökológiaiak, szociálisak, kulturálisak. A tudományos kifejezések esetében elengedhetetlenek a kulturális feltételek. Mindenki körül vannak erő hatására gyorsuló testek, de erőt és tömeget csak az tanul meg észlelni, akit fizikára tanítanak. Azt gondolhatnánk, a tudomány fejlődése abban áll, hogy a régi entításokkal kapcsolatban új belátásokra teszünk szert, illetve megtanulunk a

valóságban új entitásokat észrevenni, s ezekről új dolgokat mondani. Csakhogy, mondja Kuhn, vannak olyan tudományos változások („forradalmak”), melyekben nem ez, vagyis nem egyszerű hozzáadás történik, hanem a radikálisan átalakul az a mentális modul, amely a nyers ingereket megnevezhető entitásokká formálja. Ha kialakítjuk azt a mentális modult, melynek révén newtoni erőt észlelünk, akkor ezzel immár nem észlelhetjük az arisztotelészi erőt. Nem többet vagy jobban látunk, hanem mást látunk. S mivel mást látunk, másra is referálunk („referenciaváltozás”). Azokat az entitásokat, melyek korábban szavaink referenciájául szolgáltak, új entitásokra cseréljük le (ez az „összemérhetetlenség” egyik aspektusa).

Ezen a ponton pedig élesen felmerül a realizmus kérdése. Hol vannak az objektív, tudatunktól független entitások, amelyekre referálunk? Hol vannak az objektív, tudatunktól független tények, amelyek egyeznek vagy nem egyeznek kijelentéseink igazságfeltételeivel, s így kijelentéseinket igazzá vagy hamissá teszik? Eléri-e a nyelv magát valóságot? Sokak szerint Kuhn, bár ezt vonakodik elismerni, voltaképpen markáns antirealista álláspontot képvisel: tagadja, hogy objektív, tudatunktól független entitásokra referálnánk, hogy kijelentéseink igazsága objektív, tudatunktól független tényeken múlna. Laki szerint helyesebb azt mondanunk, hogy Kuhn minimálrealista. Az objektivitást nem feladja, hanem újféléképpen értelmezi.

„Kuhn redukálja az ontológiai függetlenséget: van független, metafizikai értelemben adott *realitás*, de ez számos (vagy számtalan) nem független, konstituált *világ* létrehozását teszi lehetővé” (114). Azok az entitások, amelyekre referálunk, és azok a tények, amelyek kijelentéseinket igazzá teszik, a mentális moduljaink által preformált világhoz tartoznak, nem pedig a mentális moduljainktól független realitáshoz. Ez azonban nem jelent antirealizmust, mert az általunk konstituált világok mégiscsak a tudatunktól független valóság ellenőrzése alatt állnak: „a valóságnak van egy bizonyos keménysége, mely nem tesz lehetővé bármilyen kategoriális rendezést” (uo). Bizonyos világokat a valóság elutasít, s ez abban nyilvánul meg, hogy a világ leírhatatlannak bizonyul, azaz olyan empirikus problémáink támadnak, melyek makacsul ellenállnak megoldási kísérleteinknek. E problémákban maga a realitás jelentkezik.

[A] természet közreműködik ugyan az elméletek kialakításában, az elvetésükről és átalakításukról szóló döntésben, de csak a gyakorlati alkalmazhatóságban vagy alkalmazhatatlanságban megmutatkozó általános empirikus nyomásként jelentkezik: számos taxonómiát megenged, de bizonyos kategorizálási kísérleteknek ellenáll. A realitás meghatározó ereje nem akkora, hogy egyértelműen dönthetne szavaink referenciájáról. Megakadályozza, hogy rá vonatkozó elméleteink bármilyenek legyenek (147).

A realitás tehát igenis szerepet játszik. De nem játszik más szerepet, mint hogy általános empirikus nyomást gyakorol. Ezért csak *minimál*realizmus ez.

S most lássunk egy másfajta, nem minimális realistát. Ez a realista elfogadja, hogy a valósághoz nem férhetünk hozzá máshogy, mint érzéki tapasztalataink révén. Azt is elfogadja, hogy a tapasztalat nem elégséges a szavak referenciájának rögzítéséhez. De azt a választ, melyet a logikai pozitivisták vagy Kuhn és Laki ad a „valami más is kell” problémájára, nem tartja kielégítőnek. Nem mintha tagadná, hogy valami olyasmi, mint a logikai pozitivisták logikai kapcsolatait, elméleti axiómáit vagy Kuhn és Laki mentális moduljai szerepet játszanának a referencia rögzítésében. Valami ilyesmire mindenképpen szükség van, hiszen egy pusztán hangsorozat önmagában nem bír referenciával: csak akkor bír referenciával, ha többé-kevésbé szabályos módon használjuk – a logikai pozitivisták, Kuhn és Laki pedig a nyelvhasználat azon mozzanatait igyekeznek feltérképezni, melyeknek szerepük van a referencia rögzítésében. A realista úgy gondolja azonban, hogy a referencia nem *csak* attól függ, hogyan használjuk az illető kifejezést. Attól is függ, hogy mi van, nem a mentális modulok által preformált világban, hanem magában a realitásban. Hadd tegyem ezt szemléletesebbé egy metaforával. A valóság és köztünk ott van az észlelés fátyla, ami azon túl van, ahhoz nincs közvetlen hozzáférésünk. A logikai pozitivisták és Kuhn kissé másként gondolkodnak e fátylóról: a logikai pozitivisták szerint adott, Kuhn szerint részben mi szőjük. Egyben azonban egyetértenek: a szavak referenciájának meghatározásában nem játszhat közre más, csak a fátyol, s ami a fátyol innesső oldalán van: pszichológiai rutinjaink, definícióink, elméleteink, nyelvhasználati szabályaink stb. A realista szerint az is számít, ami a fátylon túl van.

Miért gondolja ezt a realista? Abból indultunk ki, hogy a valósághoz csak érzéki tapasztalatainkon keresztül férhetünk hozzá. Ezt a realista úgy érti, hogy a valósághoz igenis hozzáférünk. Mivel hozzáférésünk közvetett, természetesen fennáll a veszély, hogy tévedünk vagy, rosszabb esetben, teljesen értelmetlenül beszélünk. Kockázat nélkül nincs igazság és nincs referencia. Ha viszont a referencia meghatározásában nincs szerepe maguknak a dolgoknak, hanem csak tapasztalatainknak, nyelvi szokásainknak és kognitív műveleteinknek, akkor a referencia nem szavaink és a dolgok között áll fenn, hanem szavaink és a fátylon lévő mintázatok – a „világ” dolgai, ahogy Laki mondaná – között. A realista szerint ténylegesen nem így gondolkodunk a referenciáról. Ennek megmutatására Kripke és Putnam érveit használja. Ezek az érvek úgy festenek, hogy veszünk egy episztemikusan hátrányos helyzetű közösséget (Putnamnál: akik nem tudnának különbséget tenni H_2O és XYZ között), amely egy bizonyos fátylon keresztül szemléli a valóságot, mely fátyol a mi látásunkat szerencsésen nem korlátozza. Az ilyen esetekben, mondja Kripke és Putnam, az episztemikusan hátrányos helyzetű közösség szavait olyan módon értelmezzük, hogy magukra a fátylon túli dolgokra referálnak (a H_2O -ra), nem pedig a fátylon kirajzolódó mintázatokra (színtelen, szagtalan, íztelen folyadék). Ez az interpretáció szoká-

szós módja. Akkor saját szavaink esetében miért tennénk kivételt, saját szavaink miért csupán a fátyol mintázataira referálnának?

Hadd fogalmazzam meg, immár metafora nélkül, hogy miben áll a különbség egyfelől a realizmus, másfelől a logikai pozitivizmus, Kuhn és Laki között. Az utóbbiak szerint a valóságnak csupán olyan vonásai képesek befolyásolni szavaink referenciáját és mondataink igazságfeltételeit, amelyeket valamilyen értelemben ismerünk, amelyeknek felismerésére észlelési rutinjaink vagy fogalmi kritériumaink vannak. A realizmus szerint a referenciát a valóság olyan vonásai is befolyásolják, amelyek teljesen ismeretlenek számunkra. Ez a fajta realizmus tehát abból a doktrínából táplálkozik, melyet más összefüggésben szemantikai externalizmusnak szokás nevezni.

Amikor azonban Laki a realizmussal vitatkozik, az imént vázolt képet kiegészíti két doktrínával:

1. A valóságnak van egy adott, igazi metafizikai szerkezete.
2. A szavak csak e szerkezet elemeire referálhatnak, akárhogy is használják a beszélők a szavakat (azaz: akármit is gondolnak arról, amire szavaik referálnak).

A realista álláspontot a következőképpen jellemzi:

Függetlenül attól, hogy mit tudunk, miben van igazunk vagy miben tévedünk, a világ valamilyenként meghatározott, s ez a tőlünk független külső tény externálisan meghatározza a szavak referenciáját: vonatkozó definícióink nem determinálják a világot, a természeti fajták a rájuk vonatkozó tudásunktól függetlenül, metafizikailag kötöttek azok, amik. S megfordítva: az, hogy a fajták metafizikailag adva vannak a világban, nem szükségképpen tükröződik szavaink szándékolt jelentésében. A természeti fajtákat megnevező szavak esetében mintegy elválik egymástól a nyelv és a gondolkodás: a mintákkal való pragmatikus kapcsolat eredményeképpen e nevek magával a fajtával (minden dologgal, amely „ugyanolyan természetű, mint ez”) kerülnek kapcsolatba (136).

A feltevés szerint, aki például „denevért” mond, az állatvilág egy természeti fajtájáról beszél, melynek minden egyedét jellemzi bizonyos lényegi tulajdonság. Bármit gondoljon vagy tudjon, illetve ne gondoljon vagy ne tudjon is az illető e közös tulajdonságról, a denevérek csoportja a világban ettől függetlenül metafizikailag van meghatározva, s aki kimondja ezt a szót, erre az adott fajtára referál, akkor is, ha azt gondolja, hogy ugyanolyan állatok tartoznak ide, mint amilyenek a gólyák (134).

Vagyis: ha egyszer a denevér természeti fajta, a denevér-vagy-gólya pedig nem az, akkor a „denevér” szóval csak a denevérekre lehet referálni, a denevér-vagy-gólyákra nem, akármit is mond az illető a „denevér” szó felhasználásával. Ugyan miért fogadná el ezt a realista?

Laki benyomásom szerint olyan módon értelmezi a realistát, mint akinek célja annak a megakadályozása, hogy a tudomány forradalmi változásai során megváltozhasson a terminusok referenciája. Egyértelmű, hogy (1) és (2) elfogadásával ennek gátját lehetne vetni. Ha ezeket elfogadjuk, terminusainkkal csak bizonyos dolgokra referálhatunk, s bármit is mondunk e terminusokkal, e dolgokra referálunk. Hiába mond Einstein a tömeggel kapcsolatban olyasmit, ami a newtoniánus számára még csak nem is komolyan vehető elméleti lehetőség, ugyanarra referálnak. A valóság, a maga szerkezetével, tökéletes kontrollal bír a referencia felett, és megakadályozza annak megváltozását.

Úgy gondolom, a szemantikai externalizmusból fakadó realizmus ilyen értelmezése történetileg és doktrinálisan is hibás. Történetileg azért, mert Kripke és Putnam nem Kuhnra reagálnak. Kripke tudomást sem vesz Kuhnról, Putnam pedig elsősorban a logikai pozitivista örökség felszámolásán munkálkodik – bár kétségkívül látja, hogy az ő nézőpontjából Kuhn és a logikai pozitivisták közös nevezőn vannak, amennyiben a referencia rögzítését kizárólag nyelvhasználati tényekre bízják. Doktrinálisan azért, mert a szemantikai externalizmusból nem következik sem (1), sem (2). Erre éppen Putnam a példa, aki belső realista korszakában változatlanul fenntartja a szemantikai externalizmust, viszont egyértelműen tagadja (1)-t és (2)-t. (1)-et „metafizikai realizmusnak” nevezi – Laki éppen tőle idézi a metafizikai realizmus jellemzését (113–114) –, (2)-t pedig „mágikus referenciaelméletnek”.¹

De vegyünk inkább egy Kripkéhez hasonló metafizikai realistát, aki szerint az individuumok azonossága individuális lényegükön, a természeti fajták azonossága pedig esszenciális tulajdonságaikon múlik, mely individuális lényegek és esszenciális tulajdonságok metafizikailag adottak a dolgok rendjében, és teljesen függetlenek attól, hogy mit tartunk felőlük. (2)-t azonban egy ilyen metafizikai realista sem fogadná el.² Tekintsünk valakit, aki „denevérnek” nevezi a gólyákat is, szisztematikusan, és tökéletes látási viszonyok között is, ráadásul a „denevér” szóval nevezett fajt természeti fajtának tartja, mégpedig a kripkei értelemben. Tegyük fel továbbá, hogy ha felhívjuk a figyelmét a gólyák és a denevérek közti szembetűnő különbségekre, akkor készséggel elismeri ezek létezését, de részletesen elmagyarázza, hogy a biológiai taxonómia szempontjából

¹ Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*. Cambridge, Cambridge University Press. 1981. 1–3. fejezet.

² Ahhoz, hogy egy szó referenciáját az individuális lényeg vagy az esszenciális tulajdonságok rögzítsék, minimálisan arra van szükség, hogy az illető szót tulajdonnévként, illetve természeti fajta névként használjuk. (2)-t úgy kell értenünk, hogy nem tagadja ezt a nyilvánvaló tény.

ezek a különbségek jelentéktelenek, és figyelmen kívül hagyandók. A metafizikai realista ekkor is azt mondaná, hogy a „denevér” szó a denevérekre (vagy a gólyákra?) referál? Nem inkább azt mondaná, hogy a denevér-vagy-gólyákra referál, csak éppen az illető tévesen véli azt biológiai fajnak? Márpedig, ha elfogadná (2)-t, az előbbit kellene mondania. Röviden: (2) egyszerűen implauzibilis, s nem világos, hogy miért fogadná el bárki is.

S ezzel rá is térek a második kritikai megjegyzésre. Laki érvei a realizmus ellen előfeltételezik, hogy (2) része a realista álláspontnak. Ha jól értem, két ilyen érve van. Az első egy Kuhn-ból merített történeti érv (137–139). Eszerint a tudományos klasszifikáció során felhasznált kritériumok történetileg változó, különböző tudósközösség más-más hasonlóságokat ítélnék az osztályozás szempontjából relevánsnak. Hajdanában a kémiai klasszifikációknál alapvetőnek tekintették a halmazállapotot, míg ma a molekuláris szerkezetet tekintjük alapvetőnek. A második érv ennek az elméleti változata (140–145): a hasonlóság logikája kizárja, hogy az a követelmény, miszerint az azonos fajtakba tartozó példányoknak hasonlóknak kell lenniük, önmagában meghatározhassa a fajtak határait. Számatalan hasonlóság van ugyanis, továbbá a hasonlóság fokozat kérdése. Így ha nem rögzítjük azt, hogy két dolognak milyen tekintetben és mennyire kell hasonlóknak lennie ahhoz, hogy egy fajtakba tartozzanak, a hasonlósági viszonyok nem határozzák meg a fajtakat. A valóság maga pedig nem fogja ezt rögzíteni. Ebben Lakinak tökéletesen igaza van. Azt is elfogadom, hogy e hasonlósági kritériumok történetileg változnak. Csakhogy ezek a megfontolások nem mondanak ellent a realizmusnak, vagyis annak, hogy a szavak referenciáját a valóság ismeretlen vonásai is befolyásolják. Csak akkor mondanának ellent neki, ha realista azt állítaná, hogy a nyelvhasználati szokásainkban kanonizált hasonlósági kritériumok nem számítanak, a referencia *egyedül* a valóság szerkezetén múlik, vagyis csak akkor, ha elfogadná (2)-t.

Erre Laki azt felelhetné, hogy a realista, amennyiben nem fogadja el (2)-t, nem zárhatja ki a referencia megváltozását, s ezzel végső soron annak beismerésére kényszerül, hogy ő is csak minimálrealista. A realizmus önmagában valóban nem zárja ki a referencia megváltozását, de mégis van egy fontos különbség. A Kuhn- és Laki-féle felfogásban a valóság maga nem játszik szerepet a referencia meghatározásában, egyedül mentális moduljaink és nyelvhasználati szokásaink számítanak – a valóság legfeljebb figyelmeztet arra, ha ezekkel valami nincs rendben. Ebből következően, a mentális modulok és nyelvhasználati szokások radikális változásai automatikusan referenciaváltozással járnak, hiszen a referenciát egyedül ezek határozzák meg. A realizmus szerint azonban a valóság igenis beleszól a referenciába, ezért a mentális modulok változása nem eredményez automatikusan referenciaváltozást. Innentől kezdve pedig esetről esetre kell eldönteni, hogy megváltozott-e a referencia.

Lássunk egy példát. Laki szerint a „bolygó” szó referenciája a kopernikusi világmépelfogásával megváltozott (141). A szó korábbi használata előfel-

tételezte a geocentrikus világgépet, s a Föld maga nem is számított bolygónak. A kopernikuszi világgép győzelmével a csillagászatban számtalan dolog megváltozott, egyebek között azok a kritériumok is, amelyek alapján egy égitest bolygónak minősült. Ha a referencia egyedül a kritériumokon múlik, akkor egy efféle radikális változás megváltoztatja a referenciát. A realista ellenben úgy gondolja, hogy a szavak referenciájának meghatározásában a valóság is közrejátsszik. Azt kérdezi, hogy léteznek-e a valóságban olyan, egymásra bizonyos vonatkozásokban hasonlító égitestek, melyeket eleink „bolygónak” neveztek. Igen: a Merkúrt, a Vénuszt, a Marsot stb. eleink is „bolygónak” nevezték. Való igaz, azt az állítást, hogy „A Föld bolygó” hamisnak, sőt egyenesen groteszknek tartották, de ez nem befolyásolja azt, hogy a „bolygó” szóval mire referáltak. Téves csillagászati elméletet vallottak, téves kritériumokat használtak a bolygók azonosítására, ezért nem csoda, hogy tévedtek, amikor úgy gondolták, a Föld nem bolygó. Ez nem valamiféle „buta” tévedés volt, hiszen egy olyan felfogáson alapult, amely komoly intellektuális teljesítmény volt. De akkor is tévedés volt. E példával nem azt akarom mondani, hogy a referencia nem is változhat meg. Vannak olyan esetek, amikor sokkal bonyolultabb elmondani, hogy eleink egy adott szóval mire referáltak, ti. jelenlegi szókészletünkben nincs olyan szó, amely pontosan arra referálna, s vannak olyan esetek is, amikor azt kell mondanunk, hogy eleink nem referáltak, mert hogy az a dolog, amelyre referálni szándékoztak, nem létezik.

A példa ilyen elemzésével Laki két okból is elégedetlen lehet. Elsőként kifogásolhatja azt, hogy a realizmus szerint tévedhetünk szavaink referenciáját illetően, s nem is csak olyan módon, hogy valami zavaró körülmény vagy véletlen hiba folytán nem úgy használjuk a szavakat, ahogy azt nyelvi normáink szerint kellene, hanem tudatosan és elkötelezetten is tévedhetünk, ahogy eleink tévedtek, amikor a Földet kizárták a „bolygó” szó referenciájából. Ez a megállapítás teljes mértékben helytálló. Ha szavaink referenciája az általunk ismeretlen valóságon is múlik, ahogy a realista állítja, akkor tévedhetünk szavaink referenciájával kapcsolatban. A realista azonban nem talál ebben semmi kivetnivalót. Szavaink a valóságra vonatkoznak, s a valóságtól nem várhatjuk el, hogy tökéletesen illeszkedjék nyelvhasználati habitusainkhoz. Annak, hogy a valóságra referáljunk, az az ára, hogy szemantikai ítéleteink, csakúgy, mint egyéb ítéleteink, hamisak lehetnek. Kockázat nélkül nincs igazság és nincs referencia.

Másodszor Laki azzal az ellenvetéssel élhetne, hogy a példa előfeltételez egy teljesen hamis képet. Azt, hogy közvetlenül hozzáférünk a valósághoz, hogy mintegy Isten nézőpontjából szemlélődhetünk, mintha egyfelől adott volna a nyelv, másfelől maga a valóság, s mi közvetlenül látnánk, hogy a kettő között mi a kapcsolat. De hát nem ez a helyzet: mi is be vagyunk zárva nyelvünkbe, s nem tudjuk szavaink referenciáját másként azonosítani, mint az erre szolgáló kritériumaink felhasználásával. Az utóbbi megállapítás helytálló. A valóságról csak annyit tudunk, amennyit legjobb elméleteink mondanak. A példa azonban

nem feltételezi a közvetlen hozzáférést. Adott a valóság a mi nézőpontunkból, a legjobb nézőpontból, amit ismerünk. Amikor azt vizsgáljuk, hogy eleink szavai mire referáltak, szükségképpen azt vizsgáljuk, szavaik hogyan kapcsolódtak az általunk ismert valósághoz. Miért az általunk ismert valósághoz, s miért nem ahhoz a valósághoz, melyet eleink ismertek? Azért, mert a mi elméleteink jobbak. Saját elméleteink mentesek azoktól az empirikus problémáktól, melyek végül a korábbi elméletek bukásához vezettek.

Ezek után már érthető, hogy az imént körvonalazott realizmus miért nem minimálrealizmus. Nem azért, mert másként vélekedik a referenciaváltozás lehetőségéről. Való igaz: ha realista szemmel tekintjük végig a tudomány történetét, abban kevesebb referenciaváltozást fogunk látni, mint ha kuhniánus szemmel tesszük ugyanezt. De a realizmust valójában az különbözteti meg a minimálrealizmustól, hogy úgy tartja: amennyiben sikerül referálnunk, akkor valóságos dolgokra referálunk. „Valóságon” itt pedig azt értem, amit Laki „realitásnak”, nem pedig „világnak” nevez, azt, ami tudatunktól függetlenül létezik, nem pedig azt, amit mentális moduljaink az érzéki ingerekből legyártanak. A valóság tehát nem csupán „általános empirikus nyomásként” vagy „egy bizonyos keménységként” lép be, jelezvén, hogy fogalmi sémánkkal gondok vannak. Ennél sokkal erőteljesebb szerepe van: ez szolgáltatja azokat az entitásokat, melyekre szavaink referálhatnak. (Ami, hadd ismételjem magam, nem azt jelenti, hogy a valóság nyelvhasználati szokásainktól függetlenül, önmagában is képes megszabni a szavak referenciáját.)

S most rátérek a harmadik kritikai megjegyzésre. Eddig amellet érveltem, hogy Laki tévesen feltételezi a realistáról, hogy elfogadja (1)-et és (2)-t, s hogy érvei hatástalanok egy olyan realista ellen, aki nem fogadja el (2)-t. De mi a helyzet (1)-gyel, a metafizikai realizmussal? A metafizikai realizmus Putnam Laki által idézett megfogalmazásában azt állítja, hogy „a világ elmefüggetlen objektumok meghatározott összességéből áll”, s „annak, hogy »milyen a világ« pontosan egy igaz és teljes leírása van” (114). Laki erre a felfogásra gondol, amikor az igazság korrespondenciaelméletet bírálja.³ E felfogás szerint adott a valóság, s annak csak egyféleképpen lehet megfelelni. Ha nézeteink ilyen módon felelnek meg a valóságnak, igazak, ha nem, hamisak. Ez a kép feltételezi, hogy a megismerési tevékenység kétpólusú. Van a valóság egyfelől, s a vannak a kijelentések, hitek, elméletek stb. másfelől. Laki ezzel szemben úgy gondolja, van egy harmadik pólus is, jelesül, hogy mire kell nekünk a tudás. Némileg más összefüggésben ezzel a biológiai példával él: a légynek olyanféle ismeretekre van szüksége, amelyekkel egy légy életben maradhat és szaporodhat, és a denevér ultrahangos észlelő apparátusa által szolgáltatott ismeretekkel semmire sem menne (86–87). Ugyan-

³ A Laki által idézett passzus így folytatódik: „Az igazság valamiféle korrespondencia relációt foglal magába az egyik oldalon a szavak és gondolat-jelek, a másikon a külső dolgok és ezek halmazai között”. Hilary Putnam, id. mű, 49.

így, a tudományos megismerés során sem egyszerűen tudásra akarunk szert tenni, hanem olyan tudásra, amely eleget tesz bizonyos gyakorlati követelményeknek. E gyakorlati követelmények pedig különböző történeti szituációkban különbözők lehetnek. Mivel akár a valóság egyazon szeletével kapcsolatban is különböző gyakorlati céljaink lehetnek, nem csupán egyetlen megfelelési mód van, s ezért nem csupán egyféleképpen ítélnünk nézeteink igaz vagy hamis voltáról. Így a metafizikai realizmussal és az annak megfelelően értelmezett korrespondenciaelmélettel járó kizárólagossági igény jogtalan. Vagyis Laki pragmatista, s ebből fakadóan pluralista álláspontot képvisel az igazsággal kapcsolatban.

Ez az álláspont számomra is vonzó. Úgy gondolom azonban, hogy a tudomány fejlődése alapján nem lehet emellett, és a metafizikai realizmus ellenében érvelni. Laki érve, nagyon sarkosan megfogalmazva az, hogy a tudomány fejlődése során a változásokat olykor pragmatikus tényezők motiválják, s e pragmatikus tényezők szerepéről a metafizikai realizmus, amely kétpólusúnak tekinti a megismerést, nem tud számot adni. Például a kémiában használatos klasszifikációs kritériumok megváltoztatásáról, amelyre korábban már utaltam, azt írja, hogy „nem empirikus kérdés volt, elsődlegesen nem tudományos felfedezésektől függött, hanem a tudósok döntésétől” (138). De mi is itt a pragmatikus szempont?

Azáltal, hogy módosították az erre vonatkozó konvenciót, egyszerűbb, egységesebb leírást tudtak adni a megfigyelhető jelenségekről, s ez a gyakorlati tény motíválta döntésüket (uo.).

Ahogyan a normál szakaszban működő kategória-rendszert azért cserélik le a forradalmak idején, mert felbukkannak olyan tapasztalatok, amelyek asszimilálására a régi fajtastruktúra nem alkalmas, ugyanúgy az új fajtaszerkezet kialakításánál is gyakorlati szempontok játszanak szerepet (146).

A cél nem a realitás új, a tényleges elrendeződésnek megfelelő leírása, hanem kifejezetten a konkrét, a régi paradigmában megoldhatatlannak bizonyult problémák megoldása (147).

A sikeresség nem implicál korrespondenciaként fölfogott igazságot vagy konvergens realizmust [...]. Azt föltételezi, hogy képesek vagyunk úgy rendelni relevanciaértékeket a realitás megfigyelhető aspektusaihoz, hogy az ily módon konstituált fajtaszerkezet fontos megfigyelési és kísérleti adatok koherens és konzisztens elméletbe rendezését tegye lehetővé. Az ebben az értelemben vett sikeresség feltétele, hogy az elmélet a realitás általános nyomásának megfelelően alakuljon, de mivel kevésbé specifikált, e nyomásnak természetesen sokféleképpen lehet megfelelni. Minden elmélet csak bizonyos aspektusoknak felel meg, azoknak, melyeket a tudományos közösség relevánsnak ítél (150–151).

Ha jól értem, a gyakorlati szempontot mindig azok a konkrét jelenségek vagy problémák jelentik, amelyeknek megértésére a kutatók az adott történeti szituációban törekednek. Ha van két kutató, s az egyik a , b és c problémát kívánja megoldani, míg a másik A , B és C problémát, akkor ki-ki a saját problémáin méri le, hogy egy adott elmélet megfelel-e a valóságnak. Azt az elméletet, amely a nagybetűs problémákat megoldja, a kisbetűs problémákkal küszködő kutató teljesen haszontalannak találhatja, és megfordítva.

Először is tegyük félre az olyan eseteket, amikor a problémák azért különböznek, mert a valóság más-más szeleteire vonatkoznak, mint például a biológiai és a meteorológiai problémák. Talán az ilyen esetek alapján lehet érvelni a metafizikai realizmus ellen, mondván, hogy a különböző problémamegoldások nem integrálhatók egyetlen elmélet keretében, de Laki nem ilyen alapon érvel. Számára azok az esetek az érdekesek, amikor a kutatók úgy értelmezik egymást, hogy a valóság egyazon szeletét vizsgálják, s megoldási kísérleteiket rivális, egymást kizáró elgondolásoknak tartják, de problémáik mégis különböznek. A ptolemaioszi csillagász problémája az, hogy olyan leírást adjon a bolygók mozgásáról, amelyben a bolygómozgások egyenletes körmozgások eredői, a modern csillagász viszont olyan leírást kíván adni, amely összhangban van a gravitációs elmélettel és a relativitáselmélettel. Vagy: az arisztotelaiánus fizikus azt vizsgálja, hogyan mozog az a tárgy, melyet hozzákötünk valaminek, s ily módon megakadályozzuk abban, hogy eljusson természetes helyére, míg a galileiánus fizikus az ingamozgást kívánja megérteni. Csakhogy ilyenkor a problémák különbözőségének háttérében az elméletek különbözősége áll. Maga a probléma csak akkor fogalmazható meg egy adott módon, ha elfogadjunk egy bizonyos elméletet. A metafizikai realista pedig pontosan erre a tényre hivatkozhat. Azt mondhatja, hogy a problémafelvetések maguk is helyesek, illetve helytelenek lehetnek aszerint, hogy az elmélet, amelyet feltételeznek, igaz vagy hamis. A problémák pluralitásából ezért nem azt a következtetést szűri le, hogy a valóságnak többféle módon is meg lehet felelni. Az az elmélet ugyanis, amely a rosszul feltett problémára kínál megoldást, nem más módon felel meg a valóságnak, mint riválisa, hanem egyáltalán nem felel meg neki. Némileg absztraktabban fogalmazva, a nehézség az, hogy a problémák nem képeznek valamilyen harmadik pólust, amely meghatározná, hogy pontosan milyen megfelelést szeretnénk elérni elméleteink és a valóság között, hanem az elméleti pólushoz tartoznak.

Erre Laki felelhetne valami olyasmit, amit maga Kuhn is mond. Jelesül, hogy az olyan vitákban, amelyek nem egyszerűen a válaszok, hanem a helyes problémafelvetések körül is forognak, a tudósok nem pusztán elméletek között választanak. Ilyen esetekben aközött is választaniuk kell, hogy milyen módon műveljék a tudományt, azaz hogy milyen fogalmi és kísérleti eszközökkel, milyen

problémákat, milyen szabályok szerint kívánnak megoldani. Azt kell eldönteniük, hogy milyen tudományos gyakorlatot folytassanak. Erre azonban a metafizikai realistának kész válasza van: a gyakorlatok nem egyenértékűek, s helyességük azon múlik, hogy melyik feltételez, illetve produkál a korrespondencia értelmében vett igaz állításokat. Amit Kuhn és Laki gyakorlati szempontnak nevez, amelyre nem alkalmazható a korrespondenciaelmélet, az a metafizikai realizmus szemében elméletet involvál, s nem vonható ki a korrespondenciaelmélet hatálya alól. Tévedés ne essék: ezzel nem azt akarom mondani, hogy a metafizikai realizmus helyes, hanem csak azt, hogy a tudományfejlődés tényei alapján nem lehet fogást találni rajta.

A hermeneutika helye Thomas Kuhn gondolkodásában

Megjegyzések Laki János Kuhn-értelmezéséhez

Laki János arra tesz kísérletet, hogy monografikus alapossággal rekonstruálja Kuhn tudományfilozófiai nézeteit, illetve beillesse a kuhni fordulatot a tudományról való gondolkodás 20. századi történetébe. A könyv jól sikerült vállalkozás: Laki felkészülten ábrázolja azt a filozófiai, tudományelméleti szituációt, melybe Kuhn nézetei berobbantak, markáns és eredeti képet fest a kuhni gondolkodás fő elemeiről, belső összefüggéseiről. Különösen elgondolkodtató és izgalmas, ahogy Laki a tudományos forradalmak természetével, a tudomány fejlődésével, illetve az intézményi racionalitás szerepével kapcsolatos kuhni nézeteket rekonstruálja.

Írásomnak nem az a célja, hogy Laki könyvét egészében értékeljem, hanem csak arra szeretnék vállalkozni, hogy egy számomra különösen fontos aspektusból, Thomas Kuhn és a hermeneutika viszonyának, a kuhni tudományfilozófia hermeneutikai aspektusainak a kérdése szempontjából vizsgáljam az általa leírtakat. Elsődlegesen azt szeretném vizsgálni és vitatni, ahogy Laki e problémakört a könyvében konkrétan tárgyalja, de aztán arra az általános szemléletmódbeli kérdésre is ki szeretnék térni, amely arra vonatkozik, hogy vajon milyen filozófiai, illetve tudományos háttér segíthet leginkább a kuhni gondolatok rekonstrukciója számára.

Laki a hermeneutika szerepét a kuhni gondolatvilágon belül szigorúan lehatárolva vizsgálja a könyvében. E lehatárolás már a könyv felépítésében is megnyilvánul, hiszen e kérdéskört kizárólag a tudománytörténet problematikájával foglalkozó rész egyik – „Hermeneutika” címet viselő – alfejezetében tárgyalja. Laki tartalmi vonatkozásban is egyértelmű: elemzésében kizárólag a „kuhni tudománytörténet” (44) gyakorlatával foglalkozik, vizsgálatának magától értetődő feltételezése, hogy Kuhn kapcsán *csakis egy vonatkozásban, a (tudomány)történeti megértés keretei között vetődik föl e hermeneutika problémája.*

Laki rekonstrukciója szerint Kuhn a hetvenes évek közepétől kísérletet tett arra, hogy a hermeneutikát mint módszert hívja segítségül az inkompenzurábilis gondolatrendszerek között közvetítő tudománytörténészek számára. E vázlatosan kidolgozott tudománytörténeti hermeneutika kiindulópontja az úgynevezett

jóindulat elve, amely Kuhnnál annyit jelent, hogy egy számunkra már idegenné vált tudománytörténeti szöveghez úgy közelítünk, hogy annak – sajátunktól eltérő – racionalitását eleve feltételezzük. Ebből az elvből már következik, hogy a szövegértés nehézségeit, anomáliáit nem a szerző gyengeségének fogjuk tekinteni, hanem az erőfeszítéseinket éppen e pontok megértésére irányítjuk – abból a célból, hogy a hagyományos szöveg valódi értelmét felderíthessük. A szövegértés során fellépő anomáliák kiküszöbölésével közelíthetünk a valódi célunkhoz, az áthagyományozott szöveg eredeti értelmének konzisztens összefüggésként való rekonstruálásához. E hermeneutika pozitivistikus jellegű, amennyiben a tudománytörténeti tényeknek Kuhn túlzó fontosságot tulajdonít.¹

E tudománytörténeti hermeneutika jelentőségét Laki több szempontból is megkérdőjelezi. Egyfelől a kuhni hermeneutikát – Hackingra támaszkodva – szembeállítja Gadamer hermeneutikájával, mondván, hogy Kuhnnak nem tett szert volna Gadamer hermeneutikájára – már ha ismerte volna –, másfelől pedig Kuhn azzal, hogy „tétova és szisztematikusan végig nem vitt” (45) módon vonta be a hermeneutikát, a lehetséges interpretációk sokféleségét és bizonytalanságát vitte be a tudománytörténeti értelmezésbe.

A következőkben néhány ponton vitába szeretnék szállni Laki rekonstrukciójával és értékelésével. A legfontosabb kérdésnek azt tartom, hogy milyen hermeneutikát tulajdonítunk Kuhnnak, vajon célszerű-e valamely részproblematikára lokalizálnunk a hermeneutikai gondolkodásmód megjelenését, avagy a kuhni gondolkodásmód egészét hermeneutikai jellegűnek tartjuk. További kérdés, hogy melyik hermeneutikához nyúlunk vissza a filozófiai tradíción belül. Gadamer – a szellemtudományi önmegértéshez visszaforduló – hermeneutikáját tekintjük-e referenciapontnak, vagy inkább a – jóval radikálisabb és tudományfilozófiai szempontból relevánsabbnak tűnő – heideggeri hermeneutikához fordulunk?

Laki tehát két módon is lehatárolja Kuhn és a hermeneutika érintkezésének problematikáját: Gadamerre szorítkozik, továbbá kizárólag a tudománytörténeti megértés hermeneutikai vonatkozásait vizsgálja – a magam részéről mindkét behatárolást problematikusnak érzem. Továbbá úgy vélem, hogy – részben e lehatárolás következtében – még azok a mozzanatok is vitathatók Laki értelmezésében, ahol Laki – a kuhni megjegyzések nyomán – kapcsolatot lát Kuhn és a hermeneutika között.

Közbevetőleg érdemes megjegyezni, hogy Kuhnnak a hermeneutikához fűződő viszonya valóban sajátos természetű, hiszen alapvető gondolatait úgy fejtette ki, hogy nem ismerte a hermeneutikát – mint 1977-ben írja: „a »hermeneutikai« kifejezés [...] öt évvel ezelőtt még nem tartozott a szókincsemhez” (Kuhn 1988. 36), emiatt a hermeneutika és Kuhn viszonyában nem azt tekinteném elsődle-

¹ „A hermeneutikai értelmezés e pozitivista jellegének feltárása mintegy visszamenőleg világossá teszi, hogy mi is volt a baj a »történeti tény« kuhni felfogásával” (44).

ges kérdésnek, hogy ő sok esetben *utólagos, önértelmező módon*² miként azonosítja a „hermeneutikait” saját gondolatvilágában. Meg kell tehát különböztetnünk Kuhn utólagos önértelmezésének problémáját attól a sokkal fontosabb kérdéstől, hogy az a tudományértelmezés, amelyet Kuhn – a hermeneutikai tradíció ismerete nélkül – kidolgozott, *egészében hermeneutika-e, s ha igen, akkor ennek milyen filozófiai következményei vannak.*

A legélesebben talán az alkalmazás hermeneutikai elvével kapcsolatos értelmezésben érhető tetten feszültség Kuhn tényleges gyakorlata és Laki interpretációja között. Laki Kuhn tudománytörténeti hermeneutikájának módszertanát elemezve arra a következtetésre jut, hogy e módszertan „kizárja a kuhni hermeneutikából az alkalmazás problémáját” (43). Véleményem szerint azonban az applikáció kérdése több szempontból is kitüntetetten fontos Kuhn és a hermeneutika kapcsolatának vonatkozásában, akkor, ha a tudománytörténet kuhni megközelítését vizsgáljuk, mind pedig abban az esetben, ha Kuhn tudományfilozófiájának egészét tekintjük.

Jól ismert, hogy a kuhni tudományfilozófiai fordulat egészének szempontjából kulcsfontosságú mozzanat a paradigma-fogalom bevezetése, amelynek egyik alapjelentése éppen az, hogy olyan példázatokra, konkrét feladatmegoldásokra vonatkozik, „melyeket a tudományos közösség a tudományos munkában min-tának tekint” (21). Laki teljes joggal nyomatékosítja – *a hermeneutika kérdésétől azonban teljesen elválasztva* – a paradigma fogalmának e jelentését, ki is kiemeli, hogy Kuhn a paradigma ezen értelmét „tekinti a könyv legújyszerűbb és legkevésbé megértett gondolatának” (uo). A példázatok, konkrét feladatmegoldások azonban mi mások, mint alkalmazások? A paradigma-fogalom e meghatározásával Kuhn valójában azt állítja, hogy *az alkalmazás a tudományos elméletek elsajátításának, megértésének döntő mozzanata.* A hermeneutika éppen azt hangsúlyozza, hogy valaminek a megértése az alkalmazása során valósul meg. Amint Gadamer írja: „a megértés [...] mindig egyben alkalmazás” (Gadamer 1990. 314, magyarul 219). Ez a Heideggerre visszanyúló gondolat pontosan azt jelenti, hogy valaminek, például egy teóriának a megértése elvileg nem választható el az elmélet konkrét alkalmazásaitól, az alkalmazások kitüntetett szerepet játszhatnak egy elmélet megértésében, elsajátításában.

Amikor Laki a kuhni hermeneutikától elvitatja az alkalmazás mozzanatát, akkor azt természetesen nem a paradigma, hanem a történeti megértés vonatkozásában teszi. Csakhogy ha megfontoljuk, hogy milyen kapcsolat van a tudomány-

² Kuhn az imént már idézett 1977-es írásában – tanulmányainak német nyelvű kiadásához írt előszavában – is 1947-es Arisztotelész-értelmezésének nehézségeire tekint vissza, amikor szóba hozza a hermeneutika problémáját. Ugyanakkor fontos hangsúlyoznunk, hogy hermeneutikai belátásainak érvényét kifejezetten *tudományképének egészére* vonatkoztatja: „Esetemben azonban a hermeneutika felfedezése nem csak ahhoz vezetett, hogy a történelem mint valami figyelemre méltó tárgy jelent meg a számomra. A hermeneutika legközvetlenebb és legdöntőbb hatása inkább a tudományról kialakított képemet érintette” (uo. 34. sk.).

történeti példák és a kuhni tudományfilozófiai elmélet között, akkor éppen az alkalmazás kérdésébe ütközünk. Értelmezésem szerint amikor Kuhn tudománytörténeti példákkal operál, akkor tulajdonképpen *alkalmazott tudományfilozófiát* művel. Tudománytörténeti szempontból sok esetben talán vitathatók ezek a példák, ám látnunk kell a funkciójukat: valójában tudományfilozófiai alkalmazásokról van szó. Kopernikusz vagy Lavoisier története eszerint nem más, mint a paradigmaváltás példázata, Kuhn elméletének konkrét alkalmazása, amelynek tanulmányozása révén megérthetjük a kuhni tudományfilozófiát – e példák, alkalmazások pontosan azt a szerepet játszhatják, melyet más tudományokban is a példázatok játszanak: tanulmányozásuk révén a tudósok, jelen esetben a tudományfilozófusok „kezdik másként látni a tudományukat” (Kuhn 1984. 117).

Gadamer és Kuhn szembeállításához az is hozzájárulhat, hogy Laki a történeti megértés gadameri elméletének bemutatása során a hangsúlyt eltolja az értelmező szituáltságának mozzanatára; pedig Gadamer elmélete kiegyensúlyozott e tekintetben, s nem csak azt hangsúlyozza, hogy a hermeneutika feladatai közé tartozik az értelmező hermeneutikai szituációjának értelmezése (vö. Gadamer 190. 310. skk, magyarul 216. sk), hanem a „történeti hagyomány [...] *maga is megszólal a maga igazságában*” (Gadamer 1990. 3, magyarul 22)³. Gadamer egyoldalú értelmezéséhez az is hozzájárulhatott, hogy Laki egy helyen kevésbé sikerült fordításra támaszkodott; a vitatott – Bonyhai Gábor által fordított – mondat a következő: „a történeti megértés voltaképpen tárgyát nem események képezik, hanem azok »jelentősége«”. A német eredetiben a Bedeutung kifejezés szerepel (Gadamer 1990. 334, magyarul 231), melyet szótári szempontból lehet ugyan jelentőségnek fordítani, de ez mégis félrefordításnak tekinthető: a szövegösszefüggésből és az egész gadameri elméletből egyértelműen kiviláglik, hogy jelentésről van szó – vagyis a történeti megértés az illető szöveg jelentését próbálja meg felderíteni. A gadameri gondolat értelmezése, miszerint pusztán arról lenne szó, „hogy milyen jelentőséget tulajdonítunk a tudománytörténet korábbi szerzőinek” (44), félreértésnek tekinthető.⁴

Van azonban egy fontos pont, melyben egyetértek Laki értelmezésével. Számomra is nyilvánvalónak tűnik, hogy Kuhn *saját pozíciójának értelmezésekor* nem alkalmazott következetesen hermeneutikai elveket, nem vette eléggé figyelembe saját pozíciójának a történetiségét, s könnyen lehet, hogy pozitivistá előítéleteket táplált a tudománytörténeti tényekkel kapcsolatban. Kuhn önreflexív elgondolásaitól tényleg nem áll távol az, ahogy Laki jellemzi a kuhni „hermeneutikát”: „célja annak feltárása, hogyan gondolkoztak »ők«, s nem annak leírása, mit mond számunkra a szöveg ma” (43). Ugyanakkor azt is világosan látnunk

³ „Ezért a hermeneutikai hozzáálláshoz szükségképp hozzátartozik a történeti horizont felvázolása, mely különbözik a jelen horizontjától” (Gadamer 1990. 311, magyarul 217).

⁴ Gadamer néhány sorral a vitatott mondat előtt például a következőképpen fogalmaz: „Nem érvényes-e valójában minden szövegre, hogy azt kell megérteni, amit mond?” (Gadamer 1990. 334, magyarul: 231).

kell, hogy Kuhn tényleges gyakorlata viszont pontosan az volt, hogy bemutassa, mit mond ma – tudományfilozófiai szempontból – számunkra a szöveg.

Kuhn paradigma-fogalmának hermeneutikai aspektusait érintő megfontolásaink révén már túlléptük azt a határt, amelyet Laki szabott, amennyiben Kuhn és a hermeneutika kapcsolatát kizárólag a tudománytörténeti megértés vonatkozásában vizsgálta. Laki lehatárolásával szemben véleményem szerint Kuhn tudományfilozófiájának egésze hermeneutikai jellegű. Természetesen a kuhni tudományfilozófiának a hermeneutika szempontjából történő értelmezése az egyik lehetséges interpretációnak tekinthető, amelynek gyengéi és erősségei vannak, ám mindenképpen az *egyik* lehetséges Kuhn-értelmezés. Kuhnnek nincs olyan jelentős gondolata, melynek ne lenne a hermeneutika által megfogalmazható verziója, s van jó néhány olyan kérdés is, ahol a hermeneutikai értelmezés sokkal plauzibilisebb megoldással tud előállni, mint az egyéb Kuhn-értelmezések.

E vonatkozásban Laki könyvét úgy tekinthetjük, mint amely egy – legalábbis számomra – *fontosnak tűnő vitát elmulasztott*, ami különösen azért hiányzik, mert Laki írása kifejezetten jó: értelmezése sok kérdésben eredeti és izgalmas megoldásokat tartalmaz. E rövid írásnak persze csak az lehet a célja, hogy jelezze a vita „helyét”, azokat a pontokat, ahol a hermeneutikai értelmezés valódi alternatívát kínál, illetve ahol Laki értelmezése természetes szövetségesének tekinthető. Gondolatmenetem zárásaként mindkét esetre hoznék egy-egy példát.

A hermeneutika kitűnő szövetségese lehetett volna Lakinak a realizmussal kapcsolatos interpretációjában. Laki, miután megállapítja, hogy „jóformán teljes a konszenzus abban, hogy (Kuhn) nézetei *antirealisták*” (83), felhívja a figyelmet arra, hogy „valahogy mégis számot kellene vetni azzal a zavaró tényezővel, hogy Kuhn következetesen elutasítja az »antirealista« címkét” (84). Laki válasza a dilemmára úgy szól, hogy Kuhn minimálrealista álláspontot képvisel, melyben a tudományfilozófust kantianus felfogása támogatja. Laki rekonstrukciójában megkülönbözteti a realitást a paradigmák által konstituált világoktól, melyek nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy a realitás valamely metszetét megismerhessük: „a különböző paradigmák a realitás más-más aspektusát engedik megmutatkozni” (114). Ez a felfogás gyakorlatilag megegyezik azzal, amit Heidegger a húszas évek közepén dolgozott ki: a világ olyan értelem-összefüggés, amelynek a segítségével a létezőt⁵ valamilyen módon felfedjük.⁶ Persze hozzá kell tennünk, hogy Heidegger az ontológiai differencia gondolatával jóval mélyebbre hatolt,⁷ mint Kuhn, de a konstrukció strukturálisan mégis párhuzamos: mindkét esetben a ha-

⁵ Laki a realitás kifejezést használja, Kuhnnál pedig a két értelemben felmerülő világ-fogalom egyike jelenti ezt: „bár a paradigma megváltozásával a világ nem változik meg, a tudós azután egy másik világban dolgozik” (Kuhn 1984. 165).

⁶ Ezt az értelmezést részletesen a következő helyeken fejtettem ki: Schwendtner 2000a. 93. skk, Schwendtner 2000b. 141. skk.

⁷ E fogalomhoz lásd Schwendtner 2001. 79. sk.

gyomány által konstituált világ és a realitás egy szelete korrelációs viszonyának (fenomenológiai)⁸ alapelvéről van szó.

A hermeneutikai, fenomenológiai szemlélet alkalmazásának egyik legnagyobb előnye véleményem szerint abban áll, hogy filozófiailag, módszertanilag egységes keretek között tudja vizsgálni azokat a problémákat, melyeket egyébként heterogén módszertani háttérrel, más-más tudományoktól kölcsönzött nyelven tud maga Kuhn, illetve tudnak Kuhn értelmezői kifejezni. Egy példa erre: Laki értelmezése szerint „a fejlődést mozgató »lényegi feszültség« ennek megfelelően *nem individuális kutatók pszichológiai állapota*, hanem a tudományt művelő individuumokból összeálló *közösség természetes sokféleségének megnyilvánulása*” (208). Eszerint Laki a tudományban rejlő lényegi feszültség problémáját a pszichológia és a szociológia diszciplináris szembeállításával értelmezi, s a kérdést úgy dönti el, hogy a közösségi (szociológiai) értelmezés mellett foglal állást. Csakhogy a Laki által idézett szövegrész mindkét értelmezési lehetőséget magában foglalja, nem csak a Laki által idézett közösségi verziót erősíti meg,⁹ hanem Kuhn a főszövegben azt is írta, hogy „az eredményes kutatónak egyidejűleg kell a tradicionalista és a képromboló tulajdonságait felmutatnia” (Kuhn 1977. 227), melyet csak kiegészített és pontosított a lent idézett lábjegyzetével.

Azt gondolom, hogy kár lenne az individuális/egzisztenciális, illetve a közösségi mozzanatokat *diszciplinárisan* szétválasztani, mondván az egyik pszichológiai, a másik ellenben szociológiai jellegű, hanem ezeket a mozzanatokat *módszertanilag egységesen, összefüggésükben* érdemes tárgyalni. Ha a hermeneutika nyelvén fogalmaznánk meg ezeket a dilemmákat, rengeteg felesleges vitától és szembeállításától kímélnénk meg Kuhn értelmezését. Kuhn persze különféle diszciplináktól vett ötleteket, metaforákat, de ha elfogadjuk azt a plauzibilis feltételezést, hogy filozófiát csinált, akkor véleményem szerint *nem érdemes* ezeket az eredetileg pszichológiai, szociológiai, tudománytörténeti eszméket, képeket a származási helyükhöz, a *nem filozófiai tudományokhoz visszakötni*. Ha egyszer e gondolatok *filozófiai gondolatmenetek* részeivé válnak, akkor célszerű lenne egységesen, filozófiai szempontok alapján értékelni, megítélni őket. Véleményem szerint Kuhn értelmezésekor gyakran előfordul, és sok konfúziót okoz, hogy *hiányzik* az egységes filozófiai nyelv és látásmód, ezért a különféle szaktudományok mentén szétcincálják és szembeállítják a kuhni gondolatokat, pedig *egységes filozófiai tárgyalás esetén a felmerülő nehézségek egy része magától megoldódna*.

⁸ Véleményem szerint pontatlan kantianusnak nevezni ezt az ízig-vérig fenomenológiai koncepciót.

⁹ A Laki által idézett lábjegyzetszöveg a következőképpen hangzik: „inkább a szakmai csoport, mint az individuum az, melynek egyidejűleg rendelkeznie kell a két tulajdonsággal. A csoport egyes tagjai lehetnek inkább tradicionalisták, mások inkább újítók, s ennek megfelelően különbözőképpen járulnak hozzá a csoport teljesítményéhez. Mindazonáltal az oktatás, az intézményi normák és az elvégzendő feladat természete együttesen biztosítják, hogy többé vagy kevésbé mindkettő áthassa a csoport valamennyi tagját” (Kuhn 1977. 227. sk, Laki 2006. 208).

A Heidegger által kidolgozott hermeneutikai fenomenológia az egyik lehetőség arra, hogy ezt a filozófiai háttérrel nyújtsa, s a Kuhn-interpretációk állandó kihívása az a kérdés, hogy létezik-e másik olyan filozófiai elmélet, amely képes arra, hogy a kuhni elmélet *átfogó és egységes filozófiai értelmezését* nyújtsa.

IRODALOM

- Gadamer, Hans-Georg 1990. *Gesammelte Werke 1, Wahrheit und Methode*. Tübingen, Mohr. Magyarul: Hans-Georg Gadamer 1984. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat. 1984.
- Heidegger, Martin 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer. Magyarul: uő 2001. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Osiris, Budapest.
- Kuhn, Thomas S. 1984. *A tudományos forradalmak szerkezete*. Ford. Bíró Dániel. Budapest, Gondolat.
- Kuhn, Thomas S. 1977. *The Essential Tension*. Chicago–London, The University of Chicago Press.
- Kuhn, Thomas S. 1988. *Die Entstehung des Neuen*. Hrsg. L. Krüger. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Schwendtner Tibor 2000a. *Heidegger tudományfelfogása*. Budapest, Gond–Osiris.
- Schwendtner Tibor 2000b. Thomas Kuhn és a hermeneutika. *Replika* 41–42. 139–148.
- Schwendtner Tibor 2001. Heidegger Husserl-kritikája és a létkérdés. In uő (szerk.) *Metszéspontok. A hermeneutika és a fenomenológia határvidékén*. Budapest, L'Harmattan. 75–97.

Hogyan konstruáljuk a szerzőt és a világot?*

Ritka alkalom egy szerző életében, hogy egyszerre négy kiváló pályatárs szentel figyelmet könyvének. Ha e figyelem nem is csupán formális, hanem valóban részletekbe menő, az persze veszélyes, hisz ki-ki a maga szakterületéhez tartozó problémákra koncentrálna, olyan kérdésekre, melyekhez szükségképp jobban ért, mint a szerző, akinek ezek csak az általa megírni kívánt egész résztémái. Megnyugtatóan hatott hát rám Pléh Csaba bölcs megjegyzése, miszerint „Kuhnak [...] több olvasata jelent meg [...] Laki [...] világosan érzékelteti, hogy az értelmezés attól függ, hogy melyik részre helyezzük a hangsúlyt.” Valóban az volt a törekvésem, hogy a standard Kuhn-értelmezést korrigáljam, s ennek eszközéül a hozzáférhető szövegtörzset hangsúlyainak áthelyezését választottam.

Pléh a kognitív pszichológus szemüvegével olvassa Kuhnt, mint olyan szerzőt, aki a maga idejében pszichológiailag jól megalapozott tudományfelfogást képviselt, de az általa és róla folytatott vitáknak máig megvan a fontos tanulságokat hordozó utóélete. „Mindig valamit valami előtt látunk” – írja más összefüggésben, s elismerem, Kuhn figurája jobban kivethető lenne az utóbbi húsz év pszichológiai fejleményeinek gazdagabb háttere előtt. Mivel a már megjelent könyvekhez és tanulmányokhoz képest nem volt lényeges, új mondanivalóm, e háttér megrajzolását ráhagytam az egyre bővülő szakirodalomra.

Pléh Kuhn-olvasata tudásszociológiailag is érzékeny. A szövegnek azért nincs egyetlen értelme, mert az olvasók mint „hús-vér lények” „beágyazottságuknak megfelelően” helyezik ide vagy oda a hangsúlyokat. 1970-ben fontosabb volt a forradalmi Kuhn, „a radikális változás és a szabadság szövetségese”, mára élesebb kontúrokkal rajzolódik ki a konzervatív, aki szerint gondolkodásunkat episztémikus sémák, kognitív mintázatok szervezik. A társadalomfilozófiai olvasat viszont mára jóformán teljesen elveszett, s vele érezhetően csökkent a Kuhn által nem szakmai körökben kiváltott izgalom is. Pléh úgy érzi, a mai Magyar-

* Köszönettel tartozom az OTKA-nak a szükséges kutatómunkához nyújtott támogatásért (K 72598).

országban talán a szükségesnél több is a rá fordított figyelem. Másik recenzió, Zemplén Gábor épp ellenkezőleg, kifejezetten szerencsésnek látja a témaválasztást. Nem pusztán azért, amiért a világban a Kuhn iránti érdeklődés nem csökken, hanem épp a magyar szellemi élet szempontjából: a Kuhn által fölvetett problémák tudománytörténészek, szociológusok, filozófusok, nyelvészek és pszichológusok közös területére esnek, s így hidat képeznek a távolodó diszciplínák között.

AZ INTERPRETÁCIÓ ANOMÁLIÁI

Bár teljesen egyetértek Zemplén általános attitűdjével, konkrét elemzéseit olvasva helyenként úgy érzem, nem ad elég esélyt a szöveg jelentésintenciójának kibontakozására. Ilyenek például az anomália fogalmi tisztázására vonatkozó passzusok. „Kuhn – és Laki is – rendre objektív tényként utal az anomáliára”, írja, holott „az, hogy valami az anomália státuszával rendelkezik, [...] társadalmi folyamatok eredménye”. Értelmezését idézettel támasztja alá, s tudjuk, az idézetek valahol véget érnek. Valóban azt is írtam, hogy „az anomália [...] a paradigma alkalmatlanságát jelzi”, de a gondolat így folytatódik: „Ennek ellenére, *ameddig a bizalom fennáll*, még a makacs és elismert anomália sem okoz [...] válságot” (188 – mostani kiemelés). Vagyis pontosan az történik, amit a recenzens hiányol: a megoldási kísérleteknek ellenálló probléma társas értékelése, amelynek feladata annak eldöntése, hogy továbbra is fenn kell-e tartani az eszközökbe vetett bizalmat. Két mondattal később ez explicit módon ki is van mondva: „A huzamosan ellenálló rejtveny anomáliává történő átminősítése alapvetően *nem episztémikus* [...] hanem *bizalmi kérdés*” (uo.). Ezt követően, elég részletesen elemzem az eszközökbe vetett bizalom fenntartásának, megerősödésének vagy elmúlásának társas folyamataiból, a *kockázatredukáló és sikermaximalizáló* tudósok hozzáállásának különbségeiből kibontakozó *rivalizációt* és az ezt lezáró *konszenzuális* döntési folyamatot.

Bár meglepett a szöveg szándékolt értelmétől erősen eltérő interpretáció, nem hoznám szóba, ha ennek következtében a kuhni „anomália” és vele a „paradigmaváltás” fogalma nem tűnne a ténylegesnél popperianusabbnak, s ezzel nem homályosulna el a könyv egyik alapvető mondandója. Azokra az alfejezetekre gondolok, amelyek pillanatszerű *esemény* helyett társadalmi *folyamatként* írják le a tudományos változást, s ezzel megmutatják annak racionalitását. Fájjalom, hogy nem sikerült elég éles fénybe állítani a *bizonyítás* és *meggyőzés* különbözőségét, s a *bizalom lebomlásának mikrofolyamatait* vagy a *kockázatmegosztást* elemző alfejezetek nem elég erőteljesek ahhoz, hogy láthatóvá tegyék a tudományfejlődés „társadalmilag konstruált” voltát. Természetesen, e konkrét polémia jelentéktelen, de ha bizonyos félmondatok túlságosan előtérbe, mások túlságosan háttérbe kerülnek, az könnyen vezet új szerző konstruálásához.

Az a benyomásom, Zemplén túl könnyen fogadja el azt a megoldást, hogy Kuhnnak volt (legalább) két korszaka: előbb ezt mondta, aztán azt, s a kettőt nem feltétlenül kell összeegyeztetni, még akkor sem, ha kénytelenek vagyunk elismerni, hogy a változtatás következményeként megerősödik a parttalan relativizmus, amelytől évtizedeken át igyekezett elhatárolódni. Azt, hogy a késői írásokban előtérbe kerül a speciáció, Zemplén fordulatként fogja föl, s ezért hibának látja, hogy én a „késői” Kuhnt a „korai” és „középső” Kuhn értelmezéséhez használom. Szerintem ebben a konkrét esetben, jobban teljesít az általam választott interpretációs elv: Kuhnnak volt egy eredeti elképzelése a tudomány működéséről, amelyet finomított és pontosított, de alapvetően soha nem változtatott meg. A hozzáférhető szövegek nem alapozzák meg a TFSZ¹ és a késői írások evolúciófelfogásának azon az alapon történő szembeállítását, hogy a „korai” Kuhn mutáció-szelekció modellt használt, a „késői” viszont speciációt, s ezek eltérő szemantikai és racionalitás-koncepciót implikálnak.

Nem érzem kellően alátámasztottnak azt a megállapítást, hogy Kuhn „először” a késői szövegekben „fejtette ki a speciációs [...] modellt”. A *speciáció fogalma* (noha maga a *terminus* nem) jelen van már a TFSZ-ben is, s a „hivatásos tudóst más területeken dolgozó kollégáitól elválasztó egyre szélesedő szakadékról” beszélve, Kuhn jelezte, hogy szerinte „túl kevés figyelmet szentelnek e szakadék és a *tudományos haladás* [*scientific advance*] benső mechanizmusai közötti lényegi kapcsolatnak”². A TFSZ-ben világosan megfogalmazódik, hogy a speciális diszciplínák létrejötte a vizsgálati területek *szűkülését* és a más területekre specializált csoportokkal való *kommunikáció megnehezülését* eredményezi.³ Ennek fényében aligha tekinthetjük a „késői” Kuhnra maradó drámai felismerésnek, hogy a kutatás instrumentális és tematikus specializálódásának velejárója a diverzifikálódás.

Maga a „késői” Kuhn is utal arra, hogy a speciáció gondolata jelen van a „korai” műben: a taxonómiai változás során történik valami, „amit *az SSR csak mellékesen említett*. A forradalom után rendszerint [...] *több kognitív specializáció* vagy *kutatási terület* lesz, mint előtte volt.”⁴ Az egyik ilyen „mellékes említés” lehet a következő: „a tudomány bizonyosan egyre *mélyebbre* hatol [s egyre kiterjedtebbé is válik] e *kiterjedés* főként a *speciális diszciplínák számának növekedésében* mutatkozik meg...”⁵ A korai írások figyelmes olvasóját ezek után nem éri váratlanul, hogy a késői tanulmányokban ugyancsak a tudomány mélységében és szélességében

¹ *A tudományos forradalmak szerkezete*, az idézeteknél az eredeti szöveg 1970-es kiadására hivatkozom: SSR.

² SSR 21. – kiemelés L. J.

³ „revolution narrows the scope of the community’s professional concerns”; „attenuates its communication with other groups, both scientific and lay” – SSR 170.

⁴ Kuhn 1990a. 97. – kiemelés L. J.

⁵ „science surely grows in depth”; – „in breadth as well”; „that breadth is manifest mainly in the proliferation of scientific specialities” (SSR 170. – kiemelés L. J.)

gében való fejlődésének gondolata merül föl, s a fejlődés e két módja egyáltalán *nem egymást kizáró*, hanem éppenséggel *komplementer*.

Kuhn egy 1990-es, éppen a gondolkodásában a TFSZ megjelenése után történt *változásokat áttekintő* előadásában azt mondta, hogy a TFSZ végén fölbukkanó evolúciós analógia „ugyanazon vagy részben azonos természeti jelenségekre vonatkozó régebbi és újabb tudományos vélekedések közötti viszonyra” vonatkozott. „Most – mondta – javasolnék egy második, kevésbé észlelt párhuzamosságot [...] mely a *tudományok* szinkrón *keresztmetszetére*, s nem *egy tudomány* diakrón *hosszmetszetére* vonatkozik”⁶. A gondolat egyértelmű: a mutációs-szelekciós modell egy tudomány időbeli, míg a speciációs modell „a tudományok” egyidejű artikulálódásának leírására használatos. Talán nem szükséges tovább sorolni azokat a szöveghelyeket, amelyek egyértelművé teszik, hogy „a folyamatról, mely által a proliferáció és lexikonváltás végbemegy” Kuhn nézetei valóban „nagyon közel állnak a *Structure*-ben kifejtettekhez”.⁷ Ezért inkább elismerésnek, semmint kritikának veszem Zemplén megállapítását, miszerint „a késői szövegeket is a korai Kuhn evolúciós felfogásának rekonstrukciójára használ[om]”.

A mélységi és szélességi fejlődés kapcsolatának feltárása után más fény vetül az optimalizáció és a racionalitás kuhni fogalmára is. Az ezekkel kapcsolatos véleménykülönbségünk a dawkinsi „mém-fogalom” értelmezésével kezdődik. Zemplén szerint „a mémelméletet [...] az olyan [...] »irracionális« folyamatok magyarázatára lehet jól használni, mint a divatjelenségek...”, de nem alkalmas a tudományfejlődés racionális magyarázatára. Nem világos, miért lenne a divat „irracionális” jelenség. Ha egyszerűen nem-racionálisnak minősítenénk, láthatóvá tenné a mém és a paradigma lényegi hasonlóságát: mindkettőnek központi eleme az *utánzás*. A paradigmaelmélet döntő újítása a megelőző metodologiz-mushoz képest, hogy explicit módszertani szabályok helyett minták vezetnek a kutatást. Ez valóban különbözik a szabály- és adatvezérelt racionalitástól, de semmiképp sem nevezhető irracionálisnak.

Érteni vélem, mi motiválja Zemplén ellenvetését. Úgy látja, „itt a sikerességnek [...] két felfogása keveredik”, s igaza is van, de én máshol látom a keveredést. Szerinte egy jelenség kulturálisan sikeres, *ha sokan reprodukálják*, s mivel e reprodukálás „irracionális”, ezért „a mémek terjedésének sikeressége nem jelzője vagy mércéje racionalitásuknak”. Eszerint a sikeresség az utódok számával mérhető. Kuhnál ellenben a kognitív sikeresség (anomáliák kiküszöbölése, empirikus adekvátság stb.) *megelőzi* az utánzást: *ha* egy megoldás kognitíve sikeres, *akkor* sokan utánozzák. Ugyanez a különbség jelenik meg a szupraindividuális szelekcióról szóló bekezdésben is, de kiegészül a *kognitív sikeresség* és a *naiv realizmus* közötti választóvonal elmosódásával. Itt az érv az, hogy – mivel

⁶ Kuhn 2000. 97. – kiemelés L. J.

⁷ Kuhn 1990b. 251.

magához a valósághoz nem férünk hozzá – adott helyen és időben nem lehet eldönteni, melyik elmélet sikeres. „A versengésben fennmaradó elmélet lesz a legsikeresebb (hiszen ezt támogatják a leginkább), de nem a végső sikeresség miatt választódik ki”, mindig csak a lokálisan leginkább sikeresnek tűnőt lehet kiválasztani, s ezért „nem lehet teleologikus a szelekciós magyarázat, ha darwini akar lenni”.

A teleológia mellőzésében egyetértek, de az, hogy a tudós nem fér hozzá magához a valósághoz, nem akadályozza a kognitív hatékonyság növekedésének megállapítását. A fejlődés, mondja Kuhn, „hátról vezérelt”: mindig az elismert anomáliáktól akarnak megszabadulni, s a tudósok erre irányuló javaslatokkal állnak elő, melyek versenyéből az adott szituációban legalkalmasabb választódik ki. Ez a pragmatikus hatékonyság jól megállapítható lokálisan, s nem igényli annak ismeretét, hogy milyen „a tapasztalatokban, mérési eredményekben megjelenő túli valóság”. Mivel a sikeresség mércéje nem az *igazság*, hanem a *hatékonyság*, s ez azonnal megmutatkozik, a választás lokális, de teljesen racionális.⁸

A kérdés az, hogy adott történeti szituációkban leghatékonyabb elméletek ismétlődő kiválasztódásából kialakul-e a tudomány hosszú távú optimalizációja. Zemplén nemet mond erre, mivel abból, hogy a hatékonyság növekedése fogalmi diverzifikálódással jár, arra következtet, hogy a „képtelenség más tudósközösségek teljes megértésére” „szükséges a fejlődéshez”. Szerintem érdemes komolyan venni azt a különbséget, amelyet Kuhn az összemérhetetlenségből eredő *fordíthatatlanság* (nem feleltethetők meg egymásnak a különböző struktúrájú kategória-rendszerek) és a más lexikonok *megtanulásának és megértésének képessége* között lát.⁹ A történész képes korábbi paradigmákban kifejezett vélekedéseket saját, a régivel összemérhetetlen lexikona segítségével újrafogalmazni.¹⁰ Nem szinonim párokba állítja a két lexikon elemeit, hanem megtanulja a rendelkezésre álló empirikus adatokat a másik taxonómia segítségével rendezni és értelmezni. Ily módon kétnyelvűvé válik, s amikor a fogalmakat használja „min-

⁸ Zemplén – mint mondja – nem látja, „milyen érvek alapján állítja Laki, hogy a »leghatékonyabb« eszközök választódnak ki.” Az érvek számtalan helyen szerepelnek Kuhnnál, ezért elégséges felidézni őket: (1) „...whether or not individual practitioners are aware of it, they are trained to and rewarded for solving intricate puzzles” (Kuhn 1990b. 251.) (2) „Competition between segments of the scientific community is the only historical process that ever actually results in the rejection of one previously accepted theory or in the adoption of another” (SSR 8.) (3) A kognitív teljesítőképeségek *összehasonlítása* dönti el a versenyt (lásd például SSR 145). Ebbe az irányba kell haladnia a verifikációról folyó vitának, s ebben az értelemben értendő, hogy „Verification is like natural selection: it picks out the most viable among the actual alternatives in a particular historical situation” (SSR 146 – kiemelés L. J.).

⁹ „Az összemérhetetlenség egyfajta *fordíthatatlanság* [untranslatability], ami azokra a területekre lokalizált, melyeknél két lexikai taxonómia különbözik.” E különbségek szemantikai követelmények megszégéséből erednek, de „nem akadályozzák a *közösségek közötti megértést* [intercommunity understanding].” Kuhn 1990a. 93.

¹⁰ „restate past beliefs”, Kuhn 1990a. 99–100.

dig észben kell tartania, hogy épp melyik lexikon érvényes”.¹¹ Ugyanaz a hang-sor az egyik lexikai keretben rendelkezik a racionális állíthatóság és igaz/hamis jelöltség tulajdonságával, vagyis teljes jogú *állítást* képez, a másikban viszont csupán fiktív, de *érthető mondat*ként szerepel, így a fogalmi diverzifikálódásból nem következik a megértés ellehetetlenülése. Egy ezzel ellentétes szemantika mégiscsak furcsa lett volna egy történéstől. Ennek szinkrón vetülete, hogy az érthetlenség lehetlenné tenné az összehasonlítást, s akkor valóban nem lehetne látni, hogyan választódik ki a leghatékonyabb kognitív eszközrendszer.

Kuhn szerint „le kell mondani arról az elképzelésről, hogy a tudomány egységes módszer által irányított, monolit vállalkozás. Inkább úgy kell rá tekinteni, mint különféle jelenségsoportokat vizsgáló specializációk vagy specíesek sokféleségéből összeálló komplex, nem szisztematikus struktúrára.”¹² Ez a gondolat fejeződik ki a több írásban is visszatérő „evolúciós fa” hasonlatban: a természetfilozófia törzséről leváló diszciplínák egyre inkább elágaznak, ahogy speciális módszereket és fogalmakat fejlesztenek ki, de a fa egészére tekintve kétségtelenül egyirányú, visszafordíthatatlan fejlődést látunk. „Nagyon valószínű, hogy a lexikai diverzitásból fakadó specializáció teszi lehetővé a *tudomány egésze* [sciences, *viewed collectively*] számára, hogy a *természeti jelenségek szélesebb köréből származó rejtvényeket oldjon* meg, mint egy lexikálisan homogén tudomány.”¹³ Ez ellentmondani látszik Zemplén értelmezésének. Az, hogy „a lokális optimalizálási folyamat [...] egyben a tudomány fragmentálódását is jelenti”, egyáltalán nincs ellentétben azzal, hogy „globális optimalizációs folyamatnak tekint[jük] a tudomány fejlődését”.

Nincs szó arról, hogy Kuhn a fejlődést célra irányuló folyamatként írja le, az optimalizáció pragmatikus értelemben veendő: vannak állandó tudományos értékek (empirikus adekvátság, rejtvényfejtő képesség, növekvő érvényességi kör stb.), s az egymást követő elméletek ezeknek egyre jobb realizálásai. Ahol a tudomány értékei meggyökereztek, „magyarázzák a természet empirikusan adekvát, konzisztens, átfogó és egyszerű leírására használatos egyre kifinomultabb – s egyre specializáltabb – eszközök folyamatos létrejöttét”.¹⁴ Az evolúció mind mélységi, mind szélességi értelemben a kognitív eszközrendszer optimalizációja.

Az optimalizáció szorosan összefügg a mentális modul működésével. Zemplén ellentmondást lát abban, hogy a kuhni mentális modul „valamennyi ember számára azonos”, s ugyanakkor vannak „különböző mentális modulokat kialakító közösségek”. Úgy véli, Kuhn nem konzekvens módon használja e fogal-

¹¹ Kuhn 1990a. 100.

¹² Kuhn 1991. 119.

¹³ Kuhn 1990a. 99. – kiemelés L. J.

¹⁴ Kuhn 1991. 118.

mat, s ezért szükség lenne annak kritikai vizsgálatára, hogy „filogenetikailag mi humánspecifikus”, s hogyan viszonyul egymáshoz a taxonomikus és mentális modul.

Általában nem könnyű a Kuhn által használt fogalmak definiálása, de ez esetben nem látszik lehetetlennek. A vonatkozó szövegekből az az értelmezés bontakozik ki, hogy a modul két részből áll: egy neurofiziológiailag meghatározott, általános hardverből (bizonyos fizikai jellemzőkkel bíró ingerek detektálására és feldolgozására képes észlelőapparátus), valamint egy ennek konkrét működését kulturálisan beállító szoftverből. Modulról tehát kettős értelemben beszélhetünk:

- a) „Humánspecifikus” *neurális modul*. Jóllehet ugyanabban a környezetben él a denevér, a mokaszinkígyó és az ember, különbözik a számukra lehetséges tapasztalat, mivel egészen más ingerek felvételére alkalmas az észlelőapparátusuk.
- b) A közös neurális modul kulturálisan modifikált változatai a *mentális modulok*, amelyek ugyanabból az ingeranyagból eltérő észleleteket állítanak elő.¹⁵

A koronként és kultúránként különböző, hatékonyság alapján optimalizált modulok nem külön egységei a mentális architektonikának, hanem a meglévő hardver működési módjai, így a mentális modul ellentmondás veszélye nélkül tekinthető „humánspecifikusnak” és ugyanakkor közösségenként különbözőnek. A neurális modul kezelhetetlenül sok inger közvetítésére képes, s ez a túlélés szempontjából hátrányos, mivel a cselekvési alternatívák áttekintése túl sok időt vesz igénybe, illetve túl sok intellektuális kapacitást köt le. A tudományban ez a pre-paradigmatikus állapotnak felel meg: a különféle empirikus adatok, megoldandó problémák stb. egyforma jelentőségűek, ezért fókuszált kutatás helyett iskolák állandó harca zajlik. Ahogy a mentális modul szűri és jelentőségük szerint csoportosítja a beérkező ingereket, úgy a paradigma, elvégzendő kísérleteket és megfejtendő rejtvényeket jelölve ki, fókuszálttá teszi a kutatást.

A tapasztalat kognitív strukturálása fogalmi jellegű, de a használt fogalmak létezhetnek a szóltan szokások, a jártasság, a gyakorlottság szintjén, anélkül hogy explicit neveket rendelnénk hozzájuk. Ha ez mégis megtörténik, az persze nagyban segíti a benyomások rendezését, a kialakított fajták azonosítását, de nem eredményez külön modult: a fajták elkülönítése, a hozzájuk sorolt egyedek megkülönböztetési és azonosítási képességének kialakítása, valamint az e fajtákat megnevező szavak hozzájuk kapcsolása *egyazon folyamat két oldala*. Ennek

¹⁵ „A lexikai struktúra bizonyos aspektusai *biológiailag meghatározottak*, a közös filogenezis eredményei. De legalább a fejlettebb élőlények (nemcsak a nyelvvel bírók) között fontos aspektusokat határoz meg a *képzés*, a *szocializáció* [...] Biológiailag azonos lények tapasztalhatják itt-ott nagyon különbözőképpen strukturált lexikonokon keresztül a valóságot...” Kuhn 1990a. 101 – kiemelés L. J.

megfelelően, a mentális és taxonomikus modul azonos: a szelektálás és rendezés szocializációval elsajátított készsége megmaradhat nyelv előtti formában, de testet is ölthet egy lexikonban.¹⁶

KARTEZIÁNUS SZÍNHÁZ VERSUS MEREV DESZIGNÁCIÓ

Mint az optimalizációval kapcsolatos gondolatmenetből látható, Kuhn pragmatizmusa nem annak elismerésében áll, hogy különböző problémák megoldására különböző elméletek jönnek létre, hanem abban, hogy a paradigmajelöltek közötti választásnál a kognitív hatékonyság, s nem a korrespondenciaként értelmezett igazság a mérce. Forrai Gábor ezzel kapcsolatos ellenvetése figyelmen kívül hagyja, hogy a tudomány és a valóság közötti kapcsolat *kétszintű*: a paradigmák, mint eszközszerkezetek, a valóság nyomására formálódnak. Metafizikai feltevésszerkezetek, módszertani standardok és konceptuális sémák között kell választani, azon az alapon, hogy melyik képes a rendelkezésre álló tapasztalatokat leginkább asszimilálni, rejtvényeket találni és megfejteni, sikeres magyarázatokat és előrejelzéseket megfogalmazni.¹⁷ Ezért a „valóság” és a mentális modul által formált „világ” között van kapcsolat, mégpedig leszámazási: *a világ a valóság ismert elemeinek szelektálásával és rendezésével jön létre*. Minthogy a paradigmák az adaptálódás eszközei, a velük kapcsolatos pragmatizmus nem is lehet független az empirikus adekvátságtól, így Forrai érve célt téveszt.

Úgy látom, a realizmussal kapcsolatos ellenvetései jórészt abból fakadnak, hogy a tapasztalat önálló episztemikus szerepét teljesen megszüntető hatalmat tulajdonít az elméletnek. Bármennyire minimalista volt is azonban, Kuhn ennél realistább volt: „a Kuhn- és Laki-féle felfogásban – írja Forrai – a valóság maga *nem játszik szerepet* a referencia meghatározásában, *egyedül* mentális moduljaink és nyelvhasználati szokásaink számítanak...” (kiemelés L. J.). A mentális modul eszerint kartezianus színházat hoz létre: a paradigma fátylat képez a megismerő és a valóság között, s „a tények, melyek kijelentéseinket igazzá teszik, a mentális moduljaink által preformált világhoz tartoznak, nem [...] a független realitáshoz”. Ha így van, akkor lehetetlen a paradigmák összehasonlítása, episztemikusan értelmezhető értékkülönbségek nincsenek. Forrai meg is fogalmazza az ebből következő történeti relativizmust: „ha kialakítjuk azt a mentális modult, melynek révén newtoni erőt észlelünk, akkor ezzel immár nem észlelhetjük az arisztotelészi erőt. *Nem többet* vagy *jobban* látunk, hanem *mást* látunk” (kiemelés L. J.).

¹⁶ „A következőkben [a mentális modulról] gyakran úgy beszélek, mint lexikonról, arról a modulról, melyben egy nyelvközösség tagjai a közösség fajtanéveit tárolják” – Kuhn 1990b. 229.

¹⁷ Kuhn 1990b. 244.

Kuhn ezzel szemben egyirányú fejlődési folyamatnak látja a tudomány történetét, melynek egymásra következő szakaszaiban a tudósok „többet” és „jobban” látnak, mint elődeik. Galilei nemcsak „mást” látott, amikor tarthatatlannak tekintette a szub- és szupralunáris szféra kvalitatív különbségét, hanem „többet”, mint Arisztotelész. Tudniillik a Hold hegyeit és a napfoltokat, s ez az ellen a feltevés ellen szólt, hogy az égitestek más anyagból vannak, mint a földiek, ezért más mozgástörvények érvényesek rájuk. Ugyanez a helyzet a Jupiter holdjaival, amelyek szükségessé teszik az égitesteket hordozó kristályszférák valamilyen átértelmezését és így tovább. Kuhn tudománytörténeti példái azt illusztrálják, hogy a későbbi paradigmák „jobbak”, mint a korábbiak, mivel a valóság több tényét képesek tekintetbe venni. „Jóllehet sem Pristley, sem Lavoisier elmélete [...] nem volt tökéletes összhangban a rendelkezésre álló megfigyelésekkel, egy évtized múltán kevés kortárs vonakodott elismerni, hogy kettejük közül Lavoisier elmélete biztosított *jobb megfelelést*.”¹⁸

A valóság kemény feltételeket szab, melyekhez az elméleteknek igazodniuk kell. Pléh figyelmét nem is kerüli el, hogy a Piaget pszichológiáját jól ismerő Kuhn megtalálta annak módját, miként szabadulhatunk a felülről lefelé irányuló információfeldolgozás kizárólagosságától. A megismerés adaptáció, melynek egyik formája az inputok asszimilálása, de a másik az *akkomodáció*, a kategóriák hozzáigazítása a környezeti feltételekhez. Forrai csak az asszimiláció mozzanatát látja, s azt is meglehetősen egyoldalúan: úgy tekint az ingerekre, mint az érzékszerveinket afficiáló hatásokra, melyekből a valóságra nem is hasonlító jelenségvilágot konstruálunk. Kuhn észlelésfelfogása ellenben realiztikus: az empirikus adatok nem egyes szám első személyű, introspektíve hozzáférhető ideák, hanem *interszjektívek*. Az észlelhető tulajdonságokat mindenki képes azonosan észlelni, hiszen csakis így lehetséges az *összehasonlítás*, a *verseny* és az *osztentáció általi tanítás*.

Mint a könyv záró részében igyekeztem kifejtetni, Kuhn tudományfejlődés-konceptiója kifejezetten az akkomodáció lehetőségére épül: a normál tudomány a természet rejtett tulajdonságait keresi, melyek ismételten szükségessé teszik az észlelési kategóriák, elméletek és módszerek finomítását. Azaz a valóság visszajelzésein alapuló akkomodáció nemcsak *lehetséges*, de Kuhn fontos *funkciót* tulajdonít neki: erre épül a tudomány egyirányú fejlődéséről kialakított elgondolása, az optimalizáció. Emellett, észlelőapparátusunk evolúciós fejlemény, s ha az észlelés teljesen felülről meghatározott lenne, az észleletek nem a valóság számunkra előnyös vagy veszélyes jellemzőit mutatnák, lehetetlen lenne a túlélés. A környezet „*merev korlátokat*” állít az individuális és társas élet számára, „fönmaradásunk attól függ, hogyan adaptálódunk hozzá. [...] Mi egyebet kívánhatnánk józan ésszel még egy *valóságos világtól*?”¹⁹ – teszi föl a kérdést Kuhn.

¹⁸ „...Lavoisier’s theory provided the *better fit* of the two” (SSR 147. – kiemelés L. J.)

¹⁹ Kuhn 1990a. 102. – kiemelés L. J.

A sokat emlegetett, de egyértelműen nem definiált „elméletterheltség” nem lehet azonos az empirikus-teoretikus dichotómia teljes eltörlésével.

Individuális objektumokat és azok tulajdonságait a kuhni példák szerint képesek vagyunk rámutatással azonosítani. Egy égitest, a vízimadarak csőrének formája vagy nyakának hossza ugyanúgy taxonómiától függetlenül megfigyelhető, mint a hevített fémek súlygyarapodása, láncra kötött kövek lengésideje vagy a megdörzsölt borostyán vonzó- és taszítóképessége. A tapasztalatok abban az értelemben konstruáltak, hogy szükséges a benyomások kaotikus áradásának kategoriális tagolása. A megfigyelhető tulajdonságok némelyikét „lényeginek”, másokat „akcidentálisnak” minősítünk, s az azonos lényegi tulajdonságokat mutató egyedeket egy fajtának tekintjük. E taxonómiák elmefüggőek, de nem konstruálják a *tényleges tapasztalatokat*, hanem a benyomások káoszának alkalmas szelektálásával és rendezésével megnyitják „a számunkra felfogható, lehetséges tapasztalatok végtelen körét, melyek előfordulhatnak abban az aktuális világban, melyhez hozzáférést biztosítanak”.²⁰ Azt, hogy ténylegesen milyen tapasztalatok jelentkeznek e világban, „a köznapi, és a tudományos gyakorlatot jellemző szisztematikusabb és szofisztikáltabb tapasztalásból kell megtanulni. [...] mindkettő szigorú tanár [...], s ami a nekik szentelt tiszteletteljes figyelemből származik, az a *természetre vonatkozó tudás [knowledge of nature]*”.²¹

Összhangban van ezzel, hogy a lehetséges paradigmajelöltek közötti választásnál alkalmazott értékek egyike az *empirikus adekvátság* (Kuhn „akkurátusságnak”²² nevezi). A javasolt elmélet lehet ellentmondásban az ismert kísérleti és megfigyelési adatokkal, megfelelhet inkább vagy kevésbé nekik, vagyis ezek nem lehetnek kizárólag a mentális modul kreálmányai. Gondolhatnánk, hogy ettől még csak a Forrai-emlegette „fátyolon” jelennek meg, de Kuhn úgy tekint az efféle adatokra, mint „*magának a természetnek*” a jelzéseire, melyek képesek aláásni a korábbi elméletbe vetett bizalmat.²³ Márpedig, ha a helyzet az lenne, hogy a szavaink referenciájaként szolgáló entitásokat az ingereket feldolgozó mentális modul „gyártja le”, akkor nem kényszeríthetnék ki a mentális modul átalakítását.

Mint látható, Kuhn szerint a *világot* nem a semmiből vagy saját elménk pókfonalából szőjük, hanem a *valóság* rendelkezésünkre álló anyagából, s nem is szöhetjük akármilyennek. Miért különbözne ez döntően a Forrai által alternatívaként emlegetett realizmustól, amely, szavai szerint, azt jelenti, hogy a valóság „közrejátszik” a fogalmak kialakításában? Forrai kartéziánus színházának fátyola elfedi az akkomodáció és az empirikus adekvátság mozzanatát, azt a tényt, hogy a koncepcuális sémák az *empirikus adekvátság* és *pragmatikus hatékonyság* minden

²⁰ Kuhn 1990b. 245. – kiemelés L. J.

²¹ „knowledge of nature” Kuhn 1990b. 245. – kiemelés L. J.

²² Kuhn 1973. 321.

²³ „*Nature itself* must first undermine professional security by making prior achievements problematic” (SSR 169. – kiemelés L. J.).

elmélethez képest külső tényei által is meghatározottak. A minimálrealizmus egyetlen fontos tekintetben tér el a Forrai által vázolttól: *nem lát elégséges okot önállóan létező fajták föltételezésére.*

A későbbi elméletek empirikusan adekvátabbak a korábbiaknál, azaz, a korábbiak rendre empirikusan tarthatatlanokká válnak, az igaznak tekintett állítások, a létezőnek vélt teoretikus entitások helyébe mások lépnek. Előbb-utóbb ez lesz a mai elméletek sorsa is,²⁴ a tudomány eddigi története nem ad elégséges alapot annak föltételezésére, hogy a valóságnak van egy metafizikai fajtastruktúrája. Amikor Putnam a konvergens realizmus föltevésével él,²⁵ dogmatikusan jár el, hisz a tudománytörténet tanúsága szerint a felgyűlő empirikus adatok rendezése újabb és újabb fajtaszerkezetek bevezetését teszi szükségessé. Kuhn szerint a metafizikai realizmus kimerül annak föltételezésében, hogy *van* egy elmefüggetlen valóság, de azt nem tudhatjuk, hogy e valóságnak van-e valamilyen *szerkezete*.

A görögök számos jelenséget sikeresen magyaráztak a négy elem föltételezésével, de ezek közül ma már csak a vízzel kapcsolatban vehető föl egyáltalán a kérdés, hogy természeti fajta-e, s nem tudjuk, most megtalálta-e a kémia az esszenciális tulajdonságot, s száz év múlva is érvényes lesz a „víz = H₂O” azonosság. Nem tudjuk, a felgyűlő empirikus adatok értelmezésének meddig lesz alkalmas eszköze a mai atom- vagy molekulafogalom. Vannak arra utaló jelek, hogy ahogy a „víz = őselem” azonosság, úgy a „víz = H₂O” is túlságosan elnagyolt definíció. A mai kémiában a protonszám azonosítja az elemeket, de vannak az adott elemre jellemző protonszámú, de eltérő neutronszámú izotópok is, melyeket nem tekintünk külön fajtának, jóllehet kémiai tulajdonságaik lehetnek meglehetősen különbözők. Az eltérő izotópokból összeálló molekulák mélyszerkezete különböző,²⁶ így az a definíció, hogy „ez és a vele azonos természetű minták” alkotják a víz természeti fajtát, finoman szólva elnagyolt. A pontosabb meghatározás legáltalább 18-féle természeti fajtát különböztetne meg csak a víz esetében (s akkor még nem beszéltünk az izomerekről²⁷ vagy az ionizált atomokról).²⁸

²⁴ A Laudantól származó, s Putnam által is tárgyalt „pessimista meta-indukció” évről van szó.

²⁵ „better descriptions of *the same entities* that the earlier theories referred to”, Putnam 1975b. 237 – kiemelés L. J.

²⁶ Az oxigénnek 3 stabil és 10 instabil izotópja van, a hidrogénnek 2 + 1. A vízmolekulák mélyszerkezete lehet H₂O, D₂O, T₂O, HDO, HTO, DTO, + mindegyik oxigénje lehet O¹⁶ vagy O¹⁷ vagy O¹⁸.

²⁷ Azok a vegyületek, melyekben az egy molekulán belüli atomok sorrendje vagy térbeli elhelyezkedése különböző. Az ilyen molekulák képlete nem különbözik, de a szó szigorú értelmében vett molekulaszervezetek igen.

²⁸ Ezekben nem egyezik meg a protonok és elektronok száma, így a töltések nem egyenlítik ki egymást, s az atomnak pozitív vagy negatív töltése van. Az ionizált állapotú atomokat is tartalmazó vegyületek tulajdonsága nem pontosan azonos azokéval, melyekben nincsenek ionizált atomok.

A „természeti fajta” meglehetősen laza fogalom, mely csak akkor tesz rendet a tapasztalati sokféleségben, ha pragmatikus alapon bizonyos különbségeket figyelmen kívül hagyunk. Amennyiben viszont a D_2O -t elfogadjuk víznek, miért ne fogadhatnának el az XYZ-t is? Azért, mondhatnánk, mert az, hogy a közönséges hidrogén helyett, annak izotópja, a deutérium szerepel egy molekulában, nem eredményez esszenciális különbséget, míg az XYZ mélyszerkezet igen. De hogyan teszünk különbséget az *esszenciális* és *nem esszenciális tulajdonságok* között? A tudományos elméletekben játszott szerep a kritérium: a mélyszerkezeti tulajdonságok magyarázzák a felszíniet. Csakhogy épp Putnam az, aki ikerföld-példájában ezt a kapcsolatot megszünteti: a H_2O és XYZ mélyszerkezetű folyadék felszíni tulajdonságai teljesen azonosak. Ha viszont nincs *magyarázati primátusuk*, akkor a H_2O és XYZ tulajdonságok nem esszenciálisak, s ha nem azok, akkor nem is különítenek el két természeti fajtát. Összefoglalva: úgy vélem, Forrai nem jó helyen keresi a különbséget, amikor azt hangsúlyozza, hogy Putnam szerint a valóság közrehat a reprezentációknál, míg Kuhn szerint nem, hiszen minden egymástól az összemérhetetlenségig különböző taxonómiában egyaránt a realitás jelenik meg. De a realitás túl komplex, a hozzáférhető információk mennyisége pedig túl kevés ahhoz, hogy képesek legyünk egyetlen, történetileg korrigálódó taxonómiát kialakítani.

Forrai mégis látni vél egy kerülőutat: a „realizmus – állítja – [...] *abból a doktrínából táplálkozik*, melyet [...] szemantikai externalizmusnak szokás nevezni” (kiemelés L. J.). Szerintem ez a reláció épp fordított: ha találunk okot a realizmus elfogadására, akkor kialakíthatunk egy externalista szemantikát, s az eddigiekben igyekeztem megmutatni, hogy ami a természeti fajtákat illeti, nincs elégséges okunk. Forrai szerint, az externalista szemantika problémája egyáltalán nem kapcsolandó össze a kuhni minimálrealizmussal, mivel az történetileg nem a nyelvi összemérhetetlenségre való reakció volt.

Önmagában érdektelen lenne ez a filológiai kérdés, de a jelen összefüggésben sokat segít annak fölidézése, hogy a klasszikusnak számító, 1975-ös „The meaning of »meaning«” előtt Putnam több előadásban és tanulmányban²⁹ érintette már azt a kérdést, hogy miként biztosítható az elméleti keret változása ellenére a referencia változatlansága. Ezekben az írásokban egyértelműen a Kuhn és Feyerabend által fölvetett jelentésváltozás-problémával birkózott, s a megoldást 1965-től kezdve a fregei értelem és referencia elkülönítésében látta.³⁰ A referenciális diszkontinuitással szemben fogalmazott meg érveket, amelyek hol Shapere-nek a referenciájukat az elméletek változásain keresztül is megőrző

²⁹ Putnam 1965, 1973 és 1974.

³⁰ „Mindaddig, míg a »hőmérséklet« szót ugyanazon fizikai mennyiségre referálóként használjuk, akkor sem mondjuk, hogy a szó »jelentése« megváltozott, ha sokszor módosítjuk arra vonatkozó vélekedéseinket, hogy e mennyiséget pontosan milyen törvényszerűségek határozzák meg...” Putnam 1965. 128.

„transz-teoretikus” terminusaira,³¹ hol Schefflernek arra az elgondolására hivatkoznak, amely szerint „ha valami egy dologgal kapcsolatban igaz, az független attól, hogy az objektumot hogyan deszignáljuk”.³² Ahogy e szerzők Kuhnnal, ő főként Feyerabenddel vitatkozott, aki tagadta, hogy „vannak *ugyanazokra* a dolgokra vonatkozó egymást követő elméletek” s ezért nem ismerte el, hogy az olyan terminusok, mint a „hő”, „elektromosság”, „elektron” „referálhatnak különböző elméletekben ugyanarra”.³³ Ugyancsak vele szemben próbálta biztosítani az elméletek „kommenzurabilitását”,³⁴ így nem látszik légből kapottnak, hogy a szemantikai externalizmus kérdése tárgyalható az inkommenzurabilitással összefüggésben.

Putnam javaslata az, hogy küszöböljük ki az elméletekkel együtt radikálisan megváltozó leírásokat, s közvetlenül rendeljük a terminusokhoz jelöletet. A közvetlen azonosítás kontextuális, mely a jelentésbe indexikus komponenszt épít. A későbbi használókat kauzális-történeti láncolat köti össze a névadóval, így a név mereven deszignál. Ha például azt mondom, „Sarkozy, a jelenlegi francia király...”, akkor annak ellenére, hogy hamis leírást használok, a kifejezés azonosít egy meghatározott személyt. A példa azért tér el a hasonló russellitől, mert az individuumnév indexikus azonosító ereje mellékessé teszi a leírás hamisságát. Ezt az indexikus jelleget terjeszti ki Putnam a természeti fajták nevéire.³⁵ Veszünk egy kontextuálisan azonosított vízmintát, s azt mondjuk: *ezt*, és minden vele azonos természetű folyadékot „víznek” nevezünk. Azt, hogy ténylegesen mely anyagok azonos természetűek a konkrét mintával, a megnevezés pillanatában nem kell tudni, azt a tudomány tárja föl. Ennek során ideiglenesen téves azonosításokat is elfogadnak, de ez nem érinti azt, hogy a „víz” fajtanév magára a víz természeti fajtára referál. Ahogyan a „Sarkozy” név referenciája kötött, ugyanúgy a „denevér” fajtanév is. E referenciát nem az egyes beszélők által igaznak tekintett leírások jelölik ki, hanem a tudósok.

Természetesen létezhet olyan beszélő, aki a „golya-vagy-denevér” referenciális intencióval próbálja használni a „denevér” szót, de ez nem fog sikerülni. Putnam szerint a nyelv olyan, mint egy nagy gőzhajó, melyet egy ember nem, csak nagyobb közösség képes működtetni, ezért a nyelvközösség többi tagja szá-

³¹ Putnam, 1973. 197. vö. Shapere 1969. A megfigyelési-elméleti dichotómia ellen Kuhn és Feyerabend által intézett támadások következményeit kivédendő, Shapere különbséget tesz az *entitások létezését kimondó* és az azokat *leíró* fogalmak között. Egy dolog, hogy bizonyos „entitások léteznek vagy nem léteznek”, illetve hogy „bizonyos problémák megoldása érdekében hogyan lehetséges vagy alkalmas kezelni őket, annak ellenére, hogy a fizikából tudjuk, valójában nem lehetnek olyanok” (157). Az „entitás” és „idealizáció” ilyen megkülönböztetése teszi lehetővé azonos entitásokról (habár ezek különböző idealizációiról) szóló, versengő elméletek összehasonlítását.

³² Scheffler 1967. 57–58.

³³ Putnam 1973. 197.

³⁴ Putnam 1974. 281.

³⁵ Putnam 1975b. 229. skk.

mára e szó továbbra is arra az állatra referál, melyet a biológusok azonosítanak. Az egyéni intenciók nem számíthatnak: két azonos mentális állapotban lévő és azonos szavakat használó ember referálhat különböző természeti fajtákra (víz – i-víz), illetve különböző mentális állapotban lévők azonos dolgokra (szil- és bükkfa). Mindkét eset azért lehetséges, mert a külvilág (a természet, illetve a társadalom) határozza meg a referenciát, s ez független attól, hogy valakinek a fejében téves elméletek kavarnak.

Úgy látom, a szavak jelentésének és a beszélők referenciális intenciójának elkülönülését Forrai is lehetségesnek tartja, hiszen, „az interpretáció szokásos módjának” nevezi azt az eljárást, amely egy „episztemikusan hátrányos helyzetű közösség” tagjainak szavait úgy értelmezi, hogy azok „*magukra a fátylon túli dolgokra*”, a szóban forgó beszélők számára ismeretlen „(H₂O-ra)”, nem pedig a fejükben lévő elmélet által azonosított folyadékokra referálnak. Ehhez még hozzáteszi, hogy saját szavaink esetében sem szabad kivételt tennünk, azok ugyanígy értelmezendők. Ha így van, akkor nehezen érthető, miért elfogadhatatlan számára az a tétel, hogy „a szavak csak [a valóság] elmeire referálhatnak, akárhogyan használják [azokat] a beszélők”.

„Ugyan miért fogadná el ezt a realista?” – teszi föl a kérdést. Ez azon pontok egyike, melyeknél a „realizmus” és „szemantikai externalizmus” szinonimákként való kezelése zavart okoz. A realistának nem kell szükségképp ilyen szemantikát választania, viszont a nyelvi összemérhetetlenséggel küzdő externalista számára éppen ezt a megoldást javasolja Putnam. Ha a merev deszignáció kialakulásának imént vázolt történeti kontextusát tekintetbe vesszük, nagyon is plauzibilisnek látszik az az értelmezés, amelyet Forrai elvet: Putnam célja valóban „annak megakadályozása, hogy a tudomány forradalmi változásai során megváltozhasson a terminusok referenciája”. Annyit pontosítanék csupán e tételen, hogy ez nem a *realista*, hanem a *szemantikai externalista* célja, bár utóbbi elképzelése összefügg a realizmussal. Lássuk, hogyan!

A Forrai által kifogásolt másik tézisem az volt, hogy a „valóságnak van egy adott, igazi metafizikai szerkezete”. Úgy látom, egy mérsékelt realizmus fenntartható, ha lemondunk is e föltevésről, de az externalizmus csak akkor, ha szemantikánkat nem akarjuk a fajtanevekre kiterjeszteni. Ezek esetében az externalizmus azt jelenti, hogy vannak tőlünk független természeti fajták, melyekhez a neveket kapcsoljuk. Ennek hiányában a fajtanevek referenciáját semmi sem stabilizálná, különböző korok, sőt egyes emberek különféle jelentésekkel használnák. Putnam szerint az esszencia meghatározza, „mit jelent *víznek lenni bármely lehetséges világban*”.³⁶ Ha nem feltételezzük, hogy a fajták metafizikailag kötöttek, milyen alapon állítjuk, hogy a földi és ikerföldi emberek más-más természeti fajtáról beszélnek, anélkül, hogy bármiféle különbségről tudnának?

³⁶ Putnam 1978. 73–74.

Nekem úgy tűnik föl, ilyesmiről beszél Forrai is, mikor azt mondja, „a realizmust [...] az különbözteti meg a minimálrealizmustól, hogy úgy tartja: amennyiben sikerül referálnunk, akkor *valóságos dolgokra* referálunk” (kiemelés L. J.). Nem azt kell ezen érteni, hogy a „referál” ún. „siker-ige”, amelyet akkor használunk jogosan, ha nemcsak úgy tűnik, hogy referáltunk valamire, hanem valóban ez történt? Ha nincs mire referálni, akkor nem történik referálás, csak annak látszata, vagyis ha nem léteznek a természeti fajták, akkor a fajtanevek egyáltalán nem referálnak. Putnam referenciaelmélete nyilván nem az, hogy a beszélők „úgy vélik, hogy referálnak”, hanem az, hogy attól függetlenül, hogy mit vélnek, ténylegesen referálnak, így a putnami externalizmus implicálja a fajták elmefüggetlen létezését. Ha nem így van, akkor nincs értelme azt mondani, hogy a „víz” hangsor valami „a fátylon túli dologra”, azaz egy természeti fajtára referál, függetlenül attól, hogy a beszélőnek van-e fogalma a kémiai atomelméletről.

Az externalista jelentéselmélet fajtanevekre való kiterjesztésével szemben három ellenvetést hoztam föl:

1. Nincs elégséges alapunk föltételezni, hogy léteznek természeti fajták, azaz hogy a fajtanevek referenciája externálisan meghatározott.
2. Maga a fajta mint absztrakt entitás nem azonosítható közvetlenül, elkerülhetetlen egy elmélet bevezetése.
3. Az osztrénzive kijelölt minták nem szükségképpen tartoznak egyazon fajtához.

Az első pont, mint láttuk, a pesszimista meta-indukció következménye, a második abból következik, hogy fajtákkal mint absztrakt entitásokkal nem kerülhetünk kauzális kapcsolatba. Azt, hogy egy konkrét dolog valamely fajta eleme-e, a tudomány dönti el, azaz a fajtanevek referenciájának kijelöléséhez be kell vezetni egy az indexikus *nevet* („ez”) kiegészítő *leírást* („ugyanilyen természetű”), s ez teoretikus elemet tesz a jelentéshez. Ami a harmadikat illeti, egy-egy vízmolekula, mint láttuk, attól függően, hogy a H és O-izotópok milyen kombinációjából áll, meglehetősen sokféle lehet. De ennél még sokkal nagyobb variációs lehetőségeket engednek meg a Putnam által a természeti fajtanév referenciájának rögzítésére használt „vízminták”, amelyek a sokféle izotópból összeálló, még többféle molekulából állnak. Azaz, két beszélő nemcsak akkor mutat különböző mikroszerkezetű anyagra, ha egyikük a Földön, másikuk az Ikerföldön van, de jó eséllyel akkor is, ha mindketten a Földön vannak.

Természetesen Forrainak igaza van abban, hogy Putnam elhatárolta magát mind a metafizikai realizmustól, mind a mágikus referenciaelmélettől, de ez a 80-as évek elejére bekövetkezett „belső realista” fordulattal történt meg. Ekkor már úgy fogalmazott, hogy „nem léteznek konceptuális sémáktól független tárgyak. *Mi* szabjuk föl a világot dolgokra, amikor ilyen vagy olyan leíró sémát veze-

tünk be.”³⁷ A belső realizmus nem látszik különbözni a minimálrealizmustól, így Kuhn nem minden alap nélkül mondhatta e fordulat láttán Putnamról: „most végre az én nyelvemet beszéli”.³⁸ A valóság Kuhn szerint is „közreműködik” szavaink referenciájának kialakításában, s az így szerzett adatokat a paradigmák fajtákba rendezik, de ez nyilván nem elégséges a fajtanevek referenciájának me-revségéhez. Nem világos, hogyan tarthatja fenn Putnam a szemantikai externalizmust az elme- és elméletfüggetlen fajták létezésének metafizikai föltevése nélkül. Az, hogy a „realizmus” és „szemantikai externalizmus” nem szinonim, itt fontossá válik: a paradigma megváltozásával a fajtaszerkezet, azaz a fajtanevek referenciája is megváltozik, de ez nem jelenti a realizmus teljes föladását.

A fajtanevek esetében kétségesnek látszik az externalizmus *társadalmi esz-közökkel* való biztosíthatósága is. Az individuumnevek referenciája azért merev, mert a nyelvközösség a keresztelési aktushoz visszavezető kauzális-történeti láncolatra hagyatkozik. A láncolat végpontján *kitüntetett episztemikus pozícióban lévő* és megfelelő *társadalmi fölhatalmazással rendelkező* személy áll. Episztemikus kitüntetettsége abból adódik, hogy számára a kontextus lehetővé teszi a megnevezett dolog kontextuális azonosítását, társadalmi fölhatalmazottsága pedig abban áll, hogy jogosult a névadás beszédaktusára. Ennek analógiájára van elgondolva a fajtanevek szemantikája: a nyelvhasználók túlnyomó része nem képes azonosítani az arany fajtát, de a nyelvi munkamegosztásnak köszönhetően, ráhagyatkozhat egy az ékszerészeken, tanárokon, ismeretterjesztőkön keresztül a kémikusokig/fizikusokig vezető láncolatra, melynek a végpontján állók ugyanolyan biztonsággal azonosítják a fajtanév által deszignált fajtát, mint a keresztelési aktus résztvevője a megnevezett individuumot.

Szerintem ez az analógia hibás. A keresztelésnél jelen lévők felhatalmazottsága csak a *névnek a megnevezendőhöz való hozzákapcsolásra* vonatkozik, a tudósok esetében viszont a *megnevezendő entitás (a fajta) azonosítására* is. Ez jelentős különbség, mivel a megnevezés érvényessége társadalmi kérdés, az azonosítás azonban nem. Az individuumot elkeresztelő személy támaszkodhat helyzetéből adódó episztemikus kitüntettségére, a fajtát azonosító tudósok azonban *nincsenek ilyen kitüntetett pozícióban*. Legfőljebb ideiglenes konszenzust alakítanak ki, s még abban sem lehetnek biztosak, hogy van valami, amit megneveznek, a valóság nem kontinuus spektrum. A társadalmi externalizmus tekintetében a tudósok a nyelvközösség páriái: ők ugyanis nem hagyatkozhatnak kitüntetett episztemikus pozícióban lévő keresztelőkre. A fajtanevek referenciáját sem a valóság, sem a társadalom nem fixálja, az csupán a tudósok elméjébe horgonyzott, velük vagy a konszenzusukkal együtt elmúlik, semmi nem biztosítja a lehetséges világokon keresztüli azonosíthatóságot.

³⁷ Putnam 1981. 52.

³⁸ Kuhn 1995. 312.

Mivel a fajtanevek externális meghatározása tekintetében mind a fizikai, mind a társadalmi környezet problematikus, Putnam eredeti, a referenciális stabilitás lehetőségét kereső programja itt sikertelen. Kuhn-interpretációm azt igyekszik megmutatni, hogy ha a természeti fajtákra nem terjesztjük ki a merev deszignáció koncepcióját, az nem feltétlenül jár katasztrofális következményekkel. Az erős relativizmus elkerülésében fontos szerepet játszik az összemérhetetlen paradigmák közötti megértés lehetősége, s ez kétségtávol megnyitja a kuhni tudományfilozófiát a hermeneutika felé.

TUDOMÁNYFILOZÓFIA ÉS HERMENEUTIKA

Így hát ellenérzések nélkül olvastam Schwendtner Tibor javaslatát, amely szerint Kuhn tudományfelfogását célravezetőbb lenne hermeneutikaiként értelmezni. A tudományfilozófia és hermeneutika közötti kapcsolat legalább Dilthey óta föl-fölmerülő kérdés, melynek az utóbbi két-három évtizedben komoly irodalma keletkezett. Úgy látom, érdemes megkülönböztetni általában a tudományfilozófia és a hermeneutika, valamint konkrétan, Kuhn tudományfilozófiai nézetei és a hermeneutika közötti kapcsolatot. Mindkét esetben föltehető az a kérdés, hogy *lehetséges-e* hermeneutikai-fenomenológiai keretben tárgyalni a tudományfilozófiai problémákat, s a válasz meglehetősen egyértelmű: igen. Ezzel nem is kívánok részletesen foglalkozni. Nehezebb azonban a válasz arra a kérdésre, hogy *érdemes-e* ezt a hagyományt mozgósítani az értelmezéshez.

Ami általában a tudományfilozófiát illeti, úgy érzeltem, hogy bár erre hermeneutikai oldalról komoly kísérlet történt, a két hagyomány között nem jött létre kölcsönösen megtermékenyítő együttműködés. Ellenségességről már nem beszélhetünk, inkább talán ignorálásról, melynek bizonyos okai jól láthatók.

1. A legfontosabb az, hogy a hermeneutika túlságosan gyakran választ kritikájának célpontjául egy *konstruált*, ósziposztivista tudományfelfogást. Hadd példázzam ezt egy P. Heelan-tól vett idézettel: „...a mainstream tudományfilozófiában a valóság nem kontextuális, hanem nominalisztikus, nem értékekkel átítatott, hanem értékmentes, nem történeti, hanem abszolút, nem többértelmű, hanem világos, ha észleljük, akkor csak passzívan (nem kreatívan) befogadjuk, mivel az észlelés nem aktív, történeti átalakítás, hanem a valóság tükrözése...”³⁹

Aki ismeri a tudományfilozófia 1983-as állapotait, könnyen gondolhat a megfelelő informáltság hiányára, rosszindulattal esetleg arra, hogy itt döglött oroszlán rugdosása folyik. Mint könyvemben is igyekeztem megmutatni, a társadalmi és történeti kontextusából kiemelt, „világtalanított” megismerő szubjektumról és annak a logikával azonosított racionalitásáról

³⁹ Heelan 1983. 214.

és nyers empirizmusáról kialakított naiv képet (legkésőbb a 30-as évektől kezdődően) maga a tudományfilozófia bontotta le. Amit Heelan 1983-ban „mainstreamnek” tekint, az sokkal inkább a felvilágosodás propagandaképe, melytől már a 19. század bizonyos tudományfilozófusai (Whewell, Duhem, Mach) is távol álltak. A mai poszt-pozitivistá tudományfilozófia pedig inkább úgy tekint a tudományra, mint kultúrára és emberi gyakorlatra, melynek van társadalmi közege, kulturális kontextusa és történeti dimenziója, és semmiképp sem merül ki időtlen logikai struktúrák feltárásában vagy értékmentes objektivitásban. Ha a tudományfilozófia gyakorlata és a hermeneutika víziója között ekkora a távolság, a kritika ignorálása magától értetődő: a tudományfilozófiának egyszerűen nincs dolga vele, mivel egyetértenek.

2. Az egyetértést a hermenuták is látják, de ez gyakran eredményez unalomba fúló elemzéseket, amelyek jórészt annak megmutatásában merülnek ki, hogy például Heidegger nagyon hasonló állításokat tett a tudományról, mint a poszt-pozitivistá tudományfilozófusok. Az ilyen tanulmányok jelentős részben Heidegger szótárának ismertetéséből állnak, kiegészítve néhány párhuzammal: lám, már a 20-as években is olyasmiről beszélt, mint később a tudományfilozófusok. Egy ilyen könyvet *egyszer* lehet megírni, de a történeti elsőbbség kimutatása után csak annak van értelme, ha a hermeneutikai megközelítés alkalmazása előreviszi a tudományfilozófiát.
3. Ez utóbbi gyakran hiányzik a tudományfilozófiai kérdéseket tárgyul választó hermeneutikai írásokból. A gondolkodás „előzetesség-struktúrája”, a tapasztalat nyelvisége és körszerűsége egyfelől, másfelől a „paradigma”, az „elmélettel való átítatottság” vagy a „konceptuális sémák” közötti strukturális megfelelés fennáll, de mit nyerünk a hermeneutikai fogalmakra való lefordítással? Legalábbis kérdéses, mennyiben revelatív 1997-ben az a megállapítás, hogy „a tudományos leírás, magyarázat és megértés minden formája kifinomult interpretáció. A tudós nem azt állapítja meg, hogy egy dolog micsoda, hanem csupán azt, hogyan mutatkozik meg adott föltevések mellett. Így a tudós mindig sajátos fore-having, fore-sight és fore-conception-nal bíró hermeneutikai szituációban lát munkához.”⁴⁰
4. Nem állítom, hogy a tudományhermeneutika egyáltalán nem hozott új gondolatokat, de érteni vélem, hogy Heelan, Kockelmans vagy Kisiel neve miért nem szerepel a tudományfilozófiai hivatkozásokban: a tudománnyal kapcsolatos igazán *új gondolatok* nem ebből az irányból jönnek, a tudománytörténeti és szociológiai vizsgálatok (STS, SSK), a tudomány antropológiai megközelítései, a kognitív pszichológia és diskurzus-analízis inkább szolgál új tényekkel és felismerésekkel. Emellett, ezek az empirikus kutatások képesek dialógust kezdeni a tudományfilozófiával, sőt a tudósokkal is, míg

⁴⁰ Kockelmans 1997. 312.

a teljesen más fogalmiságot használó hermeneutika nemigen. A *történeti el-sőbbiség* elismerése után fölmerül az *indokoltság* kérdése: érdemes-e a kissé nehézkes, „filozófiai” megközelítést szorgalmazni, ha nem vezet többre, mint olyan belátásokra, melyeket empirikus vizsgálatok sokkal konkrétan mutatnak?

Ami a kuhni elméletet illeti, az alapkérdésben nincs vita Schwendtner és köztem: ahogy a könyvben is jeleztem, Kuhn gondolatainak van hermeneutikai dimenziója. Fontosak azonban a hangsúlyok. Schwendtner egy lábjegyzetben idézi Kuhnnak azt a megjegyzését, hogy „A hermeneutika legközvetlenebb és legdöntőbb hatása [...] a tudományról kialakított képemet érintette”, s ezzel alátámasztani véli, hogy *Kuhn egész tudományértelmezése hermeneutikai jellegű volt*. Az idézett mondat valóban ott van a szövegben, de Schwendtner saját jelentésvárása felé mozdítja el értelmét. A megjegyzés olyan összefüggésben hangzik el, amelyben Kuhn arról felismeréséről ír, hogy a távoli történeti korok tudósai más fogalmakkal írták le és értelmezték a természetet, ezért írásaik nem interpretálhatók mai fogalmakkal. Nem több ez, mint a prezentista történelemszemlélet tarthatatlanságának kimondása, ami már a TFSZ-ben is megjelent. 1962-ben még szó sincs Kuhnnál hermeneutikáról, sokkal inkább az anti-whig történeti szemléletről, mellyel Koyré és Butterfield írásaiban találkozott.

Schwendtner feszültséget érez az alkalmazás elvével kapcsolatban „Kuhn tényleges gyakorlata” és az alkalmazás hermeneutikai problémájára vonatkozó interpretációm között. Hermeneutikailag naivnak minősítettem Kuhn történeti attitűdjét, de egyáltalán nem hiszem, hogy a megoldás annak bemutatása lenne, „*mit mond ma [...] számunkra a szöveg*” (kiemelés L. J.). Ezzel kapcsolatban Schwendtner Gadamer idézi: „a megértés [...] egyben mindig alkalmazás”,⁴¹ de figyelmen kívül hagyja, hogy az adott helyen arról van szó, hogy a törvényt és a vallási szöveget *nem történetileg* megérteni, hanem *jogi érvényében konkretizálni* kell. A törvény vagy az ige önmagábanvaló értelme nem érdekes, az ítéletben és a prédikációban a ma érvényesnek tekintett értelemnek kell megjelennie. Általánosan: „a szöveget [...] minden konkrét szituációban újból és *másképp* kell érteni.”⁴² Kuhn nem kezd dialógust a múlttal, nem azt akarja megállapítani, hogy mit mond a mai értelmezési horizontba illesztve a régi szöveg. Történeti dokumentumként, a maga másságában akarja azt rekonstruálni, s nem azt keresi, hogy milyen érvénye van számunkra. A „másképpértés” nem lehet a „tényleges gyakorlatát” irányító hermeneutikai elv, mivel Kuhnnak az volt az öndefiníciója, hogy – szemben a kumulatív és kontinuus képet rajzoló hibás tudománytörténettel – ő nem konstruált történetet ír.

⁴¹ Gadamer 1984. 219.

⁴² Uo. – kiemelés L. J.

Ez indokolja, hogy szerintem Kuhn hermeneutikája nem azért tekinthető „pozitivisztikusnak”, mert „a tudománytörténeti tényeknek [...] túlzó fontosságot tulajdonít”, hanem azért, mert a történeti tényeket az értelmező horizontján kívül eső, objektív adottságokként kezeli. Ebből következően, nem is lehet az a véleményem, hogy e hermeneutika „a lehetséges interpretációk sokféleségét és bizonytalanságát vitte be a tudománytörténeti értelmezésbe”. Épp ellenkezőleg: azzal, hogy a tudománytörténeti tényeket objektívnek tekinti, mellőzi a történész jelentéskonstituáló szerepét és történeti szituáltságát, éppenséggel *egyetlen lehetséges interpretációt föltételez*. Ez némiképp váratlan, hiszen saját elméletéből az következne, hogy a történészek értelmezési horizontját ugyanúgy a mindenkori paradigma határozza meg, mint bármely tudósét. Ennek elismerése azonban relativizálná a tudománytörténetet, s megszüntetné annak a tudományképi átalakításához szükséges normativitását. Ezért Kuhn még azon az áron is ragaszkodik az immanens történetfelfogáshoz, hogy az a paradox helyzet áll elő, hogy a tudománytörténetet úgy véli rekonstruálni „wie es eigentlich gewesen”. Ez kifejezetten szemben áll Schwendtner azon tézisével, miszerint Kuhn „alkalmazott tudományfilozófiát” művel, amelyben a történeti esettanulmányok csupán egy a priori elmélet téziseit szemléltetik.

E gondolat másik vetülete a „példázat” szerepének erős szűkítése: mi más lenne a példázat, mint konkrét probléma megoldására alkalmazott általános elmélet – kérdi Schwendtner. Azonban, ahogy a tudománytörténet tényei, ugyanúgy az exemplárok is megelőzik az elméleteket.⁴³ Emellett Kuhn példázatnak nevezi Arisztotelész *Fizikáját* vagy Newton *Principiáját* is,⁴⁴ noha ezekre aligha mondhatnánk, hogy valamely elmélet konkrét, egy problémára való alkalmazásai. Inkább a maguk egészében szolgálnak általános mintaként arra, hogyan kell problémákat azonosítani és megoldani. A másik végletet reprezentálja az a példázat, amellyel fizikai tanulmányai során találkozott: Newton első mozgástörvényének bevezetése az üveglapon csúszó jég tömbbel. Még szó sincs általános elméletéről, egy felépítendő elmélet axiómájának intuitív megalapozása történik.⁴⁵

Általánosságban azt mondhatjuk, hogy a példázatok egy gondolkodás és észlelésmódot, problémák azonosítását és bevált megoldástípusait szemléltetik és gyakoroltatják be. Szemléletmódot, kompetenciát alakítanak ki, nélkülözhetővé teszik az általános módszertani szabályokat, s velük a konkrét helyzetekre való alkalmazás szabályaival járó végtelen regresszust. És még egy alapvető, minden elméletet megelőző funkciót ellátnak: mint a hattyú – kacsá – liba fajták elkülönítésének és megnevezésének megtanulását leíró kuhni történet mutatja,

⁴³ Vö. SSR V. feje: A paradigmák elsőbbsége.

⁴⁴ SSR 10.

⁴⁵ Ez az exemplár a természet évezredes látásmódjának átalakítását célozza: a mozgás állapot, melynek nem fönntartása, hanem megváltoztatása igényel erőt.

konkrét példák teszik lehetővé az empirikus benyomások özönének rendezését és a szavak valóságba horgonyzását. Ugyanígy, a külvilág és a nyelv közötti szemantikai kapcsolat megteremtése történik tudományos kontextusban is, amikor a diákok példák segítségével elsajátítják az „erő”–„súly”–„tömeg” egymást kölcsönösen definiáló fogalmait Newton III. törvényének és a Hook-törvénynek a felhasználásával.⁴⁶ Itt sincs szó kész elmélet alkalmazásáról, csak a newtoni fizika alapfogalmainak demonstráció segítségével végzett kialakításáról. A diákok definíciók és elméletek ismerete nélkül, közvetlenül kapcsolják⁴⁷ e szavakat a referenciáikhoz, egyúttal megtanulják felismerni ezeket a fizikai entitásokat a környezetükben.

Bár eszemben sincs tagadni, hogy Kuhn számos fontos gondolata hermeneutikai, nem érzem termékenynek, ha ettől az elfogadható kiinduló-állítástól elfogadhatatlan általánosításhoz lépünk tovább. Egy dolog ugyanis, hogy Kuhnnak vannak hermeneutikai belátásai, s egészen más azt mondani, hogy „egész tudományképe legjobban e háttér előtt értelmezhető”. Nem látom tarthatónak azt az interpretációt, hogy bár a hermeneutikai hagyományt nem ismerte, „a kuhni gondolkodásmód egészét hermeneutikai jellegűnek” kellene tekinteni. Lehet, hogy „Kuhnnak nincs olyan jelentős gondolata, melynek ne lenne a hermeneutika által megfogalmazható verziója”, maga Kuhn azonban a hermeneutikai hagyományt homályosnak érezte.⁴⁸ Nem tagadta fontosságát, de ténylegesen csak annyi történt, amennyit állított: a hetvenes évek elején megismerkedett a „hermeneutika” *terminussal*. Semmi okunk föltételezni, hogy ez egyúttal a *hermeneutikai hagyomány* megismerését és elfogadását jelentette, s egy későbbi előadásban azt is leszögezte, hogy „a természettudomány [...] nem hermeneutikai vállalkozás”.⁴⁹

Természetesen lehet a szerzőt explicit intenciói ellenében is értelmezni, de csak akkor, ha ezzel megvilágítjuk szövege egyébként homályban maradó jelentésrétegeit. A hermeneutikai fogalmakban való újraírás nyomán azonban inkább azzal a veszéllyel szembesülünk, hogy az amúgy sem mindig egyértelmű kuhni fogalomkészletet esetleg még homályosabbra cseréljük. Csökken-e a paradigma 21 jelentéséből származó zavar, ha előzetesség-struktúráról kezdünk beszélni? Ezt a kérdést érdemes fölvetni, de a válasz számomra nem látszik biztatónak.

⁴⁶ Kuhn 1990c. 302–3.

⁴⁷ Vö. „Rather than being defined, these terms are introduced by exposure to examples of their use.” Kuhn 1990c. 302.

⁴⁸ „continue to find opaque” Kuhn 1977. xv. Szögezzük le: a „hermeneutika” szó 1972 után sem tartozott Kuhn szókincséhez, s ez nem arra utal, hogy a találkozást revelációként élte volna meg. Élete végén adott nagy interjújában sem tagadta, hogy bizonyos értelemben újra felfedezte a hermeneutikai szemléletmódot, de sietett hozzátenni: „...amikor azt kérdezik, »nem ezt – vagy valami ilyesmit – mondott-e Heidegger is?«, azt felelem, igen, meglehet, de én nem olvastam...” Kuhn 1995. 321.

⁴⁹ Kuhn 1989. 222.

Mindettől persze még lehetne Kuhn hermeneuta, de nemcsak *faktuálisan* nem az, hanem több fontos vonatkozásban *konceptcionálisan* sem. Schwendtner fontos tézise, hogy Kuhn értelmezése érdekében érdemes lenne a gadamerinél „tudományfilozófiai szempontból relevánsabbnak tűnő heideggeri hermeneutikához fordulnunk”. Heidegger szoros kapcsolatot lát a teoretikus beállítódás és az ittlét világban-való-léte, a tudomány és a faktikus élet között. A tudomány a nyelvileg konstituált, morális, társadalmi, politikai, vallási értékek és intenciók által áthatott, előzetes világértésből nő ki. A köznapi világban-való-lét előzetes világértelmezést és fogalmiságot határoz meg a kutató számára, s a tudományos megismerés ennek megfelelően nem különül el élesen az értelmező átlagos köznapi létértelmezésétől.

Ezzel szemben Kuhn kifejezetten azt tekinti az érettség jelének, ha egy tudomány leválik az életvilágról. Az érett tudomány világa nem az a világ, melyben az átlagember otthonosan érzi, kiismeri magát, hanem attól izolált szféra, a laikusok számára teljesen érthetetlen nyelvvel és gyakorlattal. Ez részben a specializációból fakadó ezoterizálódás eredménye, részben azonban szándékos izoláció: a tudomány normák és értékek által el van szigetelve a környezetből származó megrendelésektől, elvárásoktól, érdekektől.⁵⁰ A teoretikus beállítódás nem a világban-lét átlagos mindennapiságából nő ki, hanem egy elszigetelt szubkultúra speciális diskurzusa és gyakorlata által kialakított mesterséges hagyomány. Az ebben az elszigetelt szférában zajló interakciók és értelmezések tanulmányozása inkább *empirikus*, semmint *filozófiai* vizsgálatot kíván.

Fölmerül tehát a kérdés, valóban érdemes lenne-e „egységes filozófiai keretben értelmezni Kuhnt”, ahelyett hogy „szétcincálnánk szociológiára, pszichológiára” stb. Azt hiszem, itt alapvető felfogásbeli különbség van köztünk, hiszen e javaslat épp azt az újszerűséget szüntetné meg Kuhnban, mely a maga idejében forradalmi volt. A kuhni tudományfilozófia nem mellékesen naturalizáló, hanem épp ebből fakadnak új belátásai. Nemcsak a hermeneutikai, de semmiféle a priori filozófiai keret nem lenne megfelelő a rekonstruáláshoz, hiszen Kuhn arra törekedett, hogy a tudományt „a tényleges kutatási tevékenységből”⁵¹ értelmezze. Emellett, az episztemológia naturalizálásának gondolata egyáltalán nem állt távol a kortárs kognitív forradalom bizonyos eredményeit felhasználó Kuhntól, aki többször hivatkozott arra is, hogy a pszichológiai, nyelvészeti, tudomány-, sőt művészettörténeti kutatások egyre világosabbá teszik, hogy a megismerő szubjektumról, az észlelésről, a nyelvről kialakított hagyományos filozófiai elképzelés tarthatatlan. Ebben a kérdésben teljesen igaza van Pléh Csabának, aki a neurobiológia kísérleti eredményeinek a tárgyalásba való bevonása mellett érvelve éppen azt javasolja, hogy a szaktudomány azóta föltárt tényeinek

⁵⁰ Ezért nem alkalmazható rá Kuhn szerint a Zemplén által hiányolt Bloor- és Barnes-féle externalista szociológia sem.

⁵¹ SSR 1.

fényében értelmezzük az elmélettel való átitatottság jelenségét. Nem értek tehát egyet Schwendtner azon megállapításával, hogy „elmulasztottam” volna a kuhni gondolatok egységes filozófiai értelmezésének lehetőségét. Jobb leírása a helyzetnek, hogy szándékosan kitértem előle, mert bár *lehetségesnek* láttam, de *szükségesnek* vagy az *értelmezést segítőnek* nem.

IRODALOM

- Gadamer, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázolata*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat.
- Heelan, P. 1983. Natural Science and Being-in-the-World. *Man and World*. 16. 207–219.
- Kockelmans, J. J. 1997. On the hermeneutical nature of modern natural science. *Man and World*. 30. 299–313.
- Kuhn, Thomas S. 1973. Objectivity, Value Judgement, and Theory Choice. In Kuhn 1977. 320–339.
- Kuhn, Thomas S. *The Essential Tension*. Chicago–London, The University of Chicago Press. 1977.
- Kuhn, Thomas S. 1989. The Natural and the Human Sciences. In Kuhn 2000. 216–223.
- Kuhn, Thomas S. 1990a. *The Road since Structure*. In Kuhn 2000. 90–104.
- Kuhn, Thomas S. 1990b. Afterwords. In Kuhn 2000. 224–252.
- Kuhn, Thomas S. 1990c. Dubbing and Redubbing: The Vulnerability of Rigid Designation. In C. W. Savage (szerk.) *Scientific Theories*. Minneapolis, University of Minnesota Press. 298–318.
- Kuhn, Thomas S. 1991. The Trouble with the Historical Philosophy of Science. In Kuhn 2000. 105–120.
- Kuhn, Thomas S. 1995. (A. Baltas – K. Gavroglu – V. Kindi) A Discussion with Thomas S. Kuhn. In Kuhn 2000. 255–323.
- Kuhn, Thomas S. 2000. *The Road since 'Structure'. Philosophical Essays, 1970–1993, with an Autobiographical Interview*. J. Conant – J. Haugeland (szerk.) Chicago – London, The University of Chicago Press.
- Putnam, Hilary 1965. How not to talk about meaning. In Putnam 1975a. 117–131.
- Putnam, Hilary 1973. Explanation and reference. In Putnam 1975a. 196–214.
- Putnam, Hilary 1974. Language and reality. In Putnam 1975a. 272–290.
- Putnam, Hilary 1975a. *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*. vol. II. Cambridge, Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary 1975b. The meaning of 'meaning'. In Putnam 1975a. 215–272.
- Putnam, Hilary 1978. Reference and Truth. In Putnam 1983. 69–86.
- Putnam, Hilary 1981. Two philosophical perspectives. In Putnam 1983. 49–75.
- Putnam, Hilary 1983. *Realism and Reason. Philosophical Papers*. vol. III. Cambridge, Cambridge University Press.
- Scheffler, I. *Science and Subjectivity*. Indianapolis–New York–Kansas City, The Bobbs-Merrill Co. 1967. 57–58.
- Shapere, D. 1969. Notes toward a post-positivistic interpretation of science. In P. Achinstein – S. Barker (szerk.) *The Legacy of Logical Positivism*. Baltimore, The Johns Hopkins Press. 115–162.

MÁRTON MIKLÓS

Philosophia perennis

Ujvári Márta, *Metafizikai dilemmák. Szubsztanciák, trópusok, változás.*
Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2009. 215 oldal

Micsodák valójában a körülöttünk lévő dolgok, mi az igazi természetük? Ez volt az a kérdés, amellyel a nyugati filozófia tudomásunk szerint útjának indult több mint 2500 évvel ezelőtt, és ez az a kérdés, amellyel Ujvári Márta legújabb, 2009-ben megjelent könyve is foglalkozik. Itt tehát valóban örök – de legalábbis hosszú életű – filozófiai kérdéstről van szó, ám a szerzőnek egyáltalában nem vette el a kedvét az a tény, hogy a preszokratikusoktól a skolasztikáig, Leibniztől Russellig már rengeteg filozófus megkísérelt választ adni a kérdésre. Ujvári könyve ugyanis nem tankönyv, nem is történeti áttekintés vagy tanulmánygyűjtemény, hanem a szerző saját álláspontját kifejtő és védelmező monográfia. Mint ilyen, egyedülálló a hazai filozófiai életben – hirtelenjében nem is tudnék hasonló magyar nyelvű vállalkozást említeni az utóbbi évekből –, és ez, úgy gondolom, önmagában értékké teszi a művet.

Nos, Ujvári szerint az úgynevezett kontinuáló dolgok – avagy ahogy gyakran nevezi: a szubsztanciák – valójában trópusok nyalábjai. A trópusok maguk pedig tulajdonságparkulárék. Vagyis, ahogy a szerző egy helyen megfogalmazza: „a trópuselmélet kemény magja” az az állítás, hogy „a konkrét parkulárékról állítható kvalitatív vonások maguk is parkulárék” (77). Az általa képviselt elmélet lényege tehát, hogy „a konkrét szubsztanciák in-

kább tulajdonságparkuláréknak, semmint közösen birtokolható és birtokolt univerzáléknak legyenek a nyalábjai” (77). Maguk a hagyományos értelemben vett tulajdonságok pedig, amelyek egyaránt jellemezhetnek több parkulárét is, a trópusok hasonlóságosztályaival lesznek megadhatók, vagyis egy tulajdonság nem más, mint a *pontosan hasonló* trópusok halmaza (109).

Egy ilyen koncepciónak két fontos kérdésre kell választ adnia: (1) Mik is azok a trópusok?, (2) Milyen előnyei vannak a trópusnyaláb-elméletnek a rivális elméletekkel szemben? Ujvári a III. fejezetben tárgyalja a trópusok individuációjának kérdését. Itt elutasítja egyrészt a trópusoknak a bennük megjelenített tulajdonságok révén történő azonosítását – hiszen így voltaképpen univerzálék példányait kapnánk valódi parkulárék helyett –, másrészt azt a nézetet, hogy a trópusok primitív, további struktúra nélküli parkulárék lennének. Ez utóbbi nézet azért implauzibilis a szerző szerint, mivel lehetővé teszi, hogy egy időben, egy helyen két numerikusan különböző, ámde kvalitatíve megkülönböztethetetlen trópus is előforduljon. Ez nemcsak hogy kontraintuitív elgondolás, de nem szolgálja a trópusnyaláb-elmélet érdekeit sem, hiszen mi értelme volna mondjuk egy almának két pirosságot mint alkotórészt tulajdonítunk?

Ujvári e koncepciókkal szemben a trópusok azonosítását a hordozó szubsztanciára történő hivatkozással tartja megoldhatónak. E választás azonban egy súlyos problémát vet föl, jelesül a körkörös magyarázat problémáját – ahogy azt a szerző maga is bevallja (17–18, 80) –, amely az alábbi, az elméletben egyaránt fontos szerepet játszó két állítás miatt áll elő:

1. A szubsztanciákat a trópusnyalábok segítségével azonosítjuk.
2. A nyalábokat alkotó trópusokat mint partikuláris minőségeket az őket hordozó szubsztanciára hivatkozva azonosítjuk.

Ujvári szofisztikált megoldást kínál a körkörös magyarázat elkerülésére: a szubsztanciák konkrét létezők, és mint ilyeneknek kvalitatív vonásaik mellett téridőbeli pozíciójuk is szükséges az azonosításukhoz (91–93). Ezzel szemben a trópusok absztrakt létezők, hiszen egy adott téridő régióban több is jelen lehet belőlük. Az persze igaz, hogy a téridő pozíció partikularizálja a trópusokat – és mivel ezek mindig egy adott téridő régióban léteznek, ezért nevezhetők absztrakt partikulárnak –, azonban nem individuálja őket. A szubsztanciák és a trópusok tehát eltérő azonosságfeltételekkel rendelkeznek, és az előbbiek individuációjában csak egy részt képviselnek a nyalábot alkotó trópusok, így valójában nincs szó körkőrösségről. Ez a megoldás azonban azt is jelenti, hogy a könyvben kifejtett trópusnyaláb-elmélet nem nyújt teljes reduktív számadást a kontinuáló dolgok mibenlétéről.

Térjünk most át a másik kérdésre, vagyis arra, miért tartja a szerző a trópusnyaláb-elméletet jobbnak riválisainál, a csupasz szubsztrátumot feltételező koncepciónál és az univerzalista nyalábelméletnél! Ami az első vetélytársat illeti, Ujvári egy igen érdekes és szokatlan ellenvetést hoz föl a csupasz szubsztrátumokkal

operáló elmélettel szemben, nevezetesen azt, hogy az elmélet által posztulált tulajdonságok nélküli szubsztrátumok éppen azon feladatok egyikére alkalmatlanok, amelynek betöltésére bevezetésre kerültek, jelesül az individuátori feladatra (31–33). Ujvári szerint ugyanis az elmélet nem zárja ki, hogy két különböző szubsztanciának azonos legyen a szubsztrátuma, márpedig ekkor a két szubsztanciának is azonosnak kéne lennie, ami ellentmond az eredeti föltevésnek. Sőt, Ujvári azt is állítja – és ez talán meggyőzőbb –, hogy két különböző szubsztancia szubsztrátumait fölcserélhetjük, ami által az elmélet szerint az eredeti szubsztanciák maguk is fölcserélődnének. Ám ebből semmit sem vennénk észre, lévén a szubsztrátumok semmilyen észrevehető kvalitatív vonással nem rendelkeznek.

Bevallom, számomra nem túl meggyőzőek ezek az érvek. A probléma az, hogy nem világos – és Ujvári sem teszi világosabbá –, mik lennének maguknak a csupasz szubsztrátumoknak az azonosságfeltételei: hogyan kell értenünk azt, hogy két különböző szubsztancia azonos szubsztrátummal mint alkotórésszel rendelkezik? Ezek talán numerikusan azonosak – de hát az elmélet szerint kettő van belőlük! Vagy kvalitatíve azonosak – de hát a szubsztrátumoknak nincsenek kvalitatív vonásaik! Azt ugyan a szerző is elismeri, hogy a csupasz szubsztrátumok „az azonosságfeltételeik hiányától szenvednek” (34), valamilyen kézzelfogható azonosságfeltétel nélkül viszont nehéz értékelni Ujvári érveit. Ha elfogadjuk a primitív „ezség”, a tovább nem elemezhető partikularitás koncepcióját a szubsztrátumokkal kapcsolatban, akkor Ujvári érvei nem konkluzívak. Márpedig a szubsztrátumoknál éppen ezt szoktuk lényegi vonásuknak tekinteni.¹ A csu-

¹ Lásd például Tózsér János, *Metafizika*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2009. 69. és 80.

pasz szubsztrátum funkciója tehát pontosan az, hogy mint tovább elemezhetetlen partikuláris elem biztosítsa a partikuláris szubsztanciák azonosságát, függetlenül azok – különböző vagy azonos – kvalitatív vonásaitól. Álláspontom szerint tehát két különböző szubsztancia *per definitionem* nem rendelkezhet ugyanazzal a szubsztrátummal, és nem is cserélhetik föl szubsztrátumaikat.

Az imént bemutatott érvekhez képest Ujvári kissé mellékesen tárgyalja a csupasz szubsztrátum koncepciójával szembeni, talán megszokottabbnak mondható ellenvetést. Arról van szó, hogy önmagában ellentmondásosnak tűnik azt állítani, hogy a csupasz szubsztrátum egyáltalán nem rendelkezik kvalitatív vonásokkal, és így *a fortiori* lényegi tulajdonságokkal sem. Azonban jogosan vetődik föl a kérdés, hogy a „tulajdonságok hordozója”, vagy a „nincsenek magának tulajdonságai” kifejezések nem lényegi vonásokra utalnak-e? (35). Ha viszont ragaszkodunk a lényegi tulajdonságok hiányához, akkor előáll az azonosságfeltételek hiányának már említett problémája.

Ami a másik rivális koncepciót, az univerzalista nyalábelméletet illeti, ezzel szemben a mű különböző részein több különböző ellenvetést hoz föl a szerző (37–52, 124–130).

1. A szubsztanciák individuációját biztosító nyalábokat alkotó univerzálék szükségszerű létezők, míg maguk a szubsztanciák vagy kontinuáló dolgok nyilvánvalóan kontingensen léteznek. Honnan ered e kontingencia?
2. Az univerzalista nyalábelmélet ultraeszencialista, hiszen az elmélet szerint a nyalábot alkotó összes tulajdonság kivétel nélkül hozzájárul a dolog azonosságfeltételéhez. Így az elmélet nagyon erősen ki van téve az időbeli változás problémájának, mivel bármilyen lényegtelennek vagy aprónak tűnő válto-

zás is megsemmisíti a dolog önazonosságát. Ugyanakkor egy ezzel párhuzamos modális probléma is fellép, hiszen ha minden nyalábalkotó tulajdonság lényegi, az kizárja, hogy a dolognak kontingens tulajdonságai is legyenek, ez pedig kontraintuitív következmény.

3. A megszorítás nélküli tulajdonságnyaláb-elméletből az következik, hogy a dologra vonatkozó minden tulajdonság-attribúció analitikus állítást eredményez, ami szintén kontraintuitív eredmény.
4. Ujvári szerint a legerősebb ellenérv az univerzalista nyalábelmélettel szemben az, hogy elköteleződik az erős Leibniz-elv mellett. Mivel az elmélet szerint a partikuláris tárgyakat tulajdonságaik együttese individuálja, ezért lehetetlennek kell tartania azt, hogy két numerikusan különböző tárgy pontosan ugyanazokkal a tulajdonságokkal rendelkezzen. Márpedig ez intuitíve nagyon is lehetséges, gondoljunk csak az Ujvári által sokat hivatkozott tömegárú példájára. Az univerzalista nyalábelmélet híve ráadásul nem hivatkozhat arra, hogy csak a gyenge Leibniz-elv mellett vállal elköteleződést, hiszen ez utóbbi a tér-időbeli tulajdonságoknak a nyalábba történő bevonásával egyszerűen nem-tiszta tulajdonságokat is az individuációért felelős nyaláb részének tekint. Ezek azonban olyan tulajdonságok, melyeket nem tudunk más partikuláris létezőkre való hivatkozás nélkül definiálni. Ezzel a manőverrel kiegészítve az elmélet tehát nem szolgálhatna a partikuláris tárgyak reduktív magyarázatával, márpedig éppen ez a célja.

Mivel saját maga is a nyalábelméletek felé orientálódik, ezért nem meglepő, hogy Ujvári szerint az általa képviselt trópusnyaláb-elmélet legfontosabb előnye éppen

az, hogy nincs kitéve a nyalábelmélet univerzalista változatával szemben fölhozható ellenérveknek. Lássuk, miért!

1. Az első két ellenvetés voltaképpen megválaszolható az univerzalista nyalábelmélet keretei közt is. Az elsőnél például az a helyzet, hogy a szubsztancia kontingens mivoltáról számot adhatunk a nyalábalkotó tulajdonságok együttes előfordulásának kontingens relációjára hivatkozva. A trópusnyaláb-elmélet alapján ráadásul úgy is érvelhetünk, hogy a trópusok nem szükségszerű létezők: időben változnak, keletkeznek és pusztulnak (125–126).
2. A második ellenérvet meg lehet válaszolni az arisztotelészi fajta-univerzálékra hivatkozva, azt állítván, hogy csak az ezek által alkotott nyaláb tartozik hozzá voltaképpen a dolog önazonosságához. Persze bármilyen más alapon is kijelölhetünk a teljes tulajdonsághalmaznál szűkebb, lényegi nyalábot, mely a dolog időn át tartó azonosságát biztosítja, csak féltő, hogy döntésünk önkényes lesz. Ujvári is egy ilyesfajta esszencialista megoldáshoz folyamodik. Ezzel a megoldással ráadásul legalább részben a kontingens predikáció problémáját is megoldja a szerző, hiszen a perifériához tartozó nyalábalkotó trópusok nem vesznek részt a dolog identifikációjában, így azok tulajdonítása nem eredményez tautológiát (141).
3. A trópusnyaláb-elmélet további előnye, hogy itt – szemben az univerzalista nyalábelmélettel – egy kontinuáló dolog azonosságfeltételeiben mindig hivatkozunk valamilyen partikuláris tárgyra – hiszen a trópusokat magukat így azonosítjuk –, ezért elkerülhető, hogy bármely, akár teljesen önkényes tulajdonságegyüttes önálló partikulárét alkosson (124).
4. Mivel az elméletben trópusok, azaz partikuláreként föl fogott tulajdonságok

szerepelnek, ezért az elmélet alapján lehetetlen, hogy két dolog ugyanazokkal a nyalábalkotó tulajdonságokkal rendelkezzen. Így bár ebből az elméletből is következik az erős Leibniz-elv, ez azonban semmiféle hátránnyal nem jár.

Az elmélet ezen előnyei ellenére ugyanakkor Ujvári óva int attól, hogy a trópusokat úgy tekintsük, mint „univerzális gyógyírt a metafizika összes problémájára” (79–80). Nem gondolja például, hogy egyáltalán nem kell univerzálékát is fölvennünk ontológiánkba: a relációkat szerinte csak univerzálékként értelmezhetjük. Ezt a könyv egyik legvilágosabb érvelése során mutatja ki a szerző, ahol is amellet foglalt állást, hogy ahhoz, hogy a trópusnyaláb-elméletben döntő szerepet játszó *együttes előfordulás* relációjáról számot adjunk, az szükséges, hogy e relációt univerzálénak tekintsük (103–108). Hasonlóan vélekedik Ujvári az úgynevezett meghatározandó monadikus tulajdonságokról (109–113), valamint a változatlan, absztrakt tárgyokról is (178). Valójában csak az eseményekre és a szubsztanciákra nézve javasol trópus-elméleti elemzést. Mindkét ontológiai típus esetében az a helyzet ugyanis, hogy a trópusnyaláb-elmélet lehet egy plauzibilis közbülső megoldás az egyaránt szélsőséges partikularizmus és univerzalizmus között.

Már láttuk, hogy könyvében Ujvári valamiféle esszencialista trópusnyaláb-elméletet képvisel, amely nem egy egységes, hanem két különböző ontológiai szinten elhelyezkedő nyalábbal dolgozik. Az így kapott kétszintű nyalábelméletben a „belső”, lényegi trópusokat tartalmazó nyaláb elemeit a Peter Simonstól kölcsönözte, husserli eredetű megalapozási reláció kapcsolja össze (161–173). A megalapozási reláció a relátumként szereplő trópusok kölcsönös feltételezettségét fejezi ki. Például egy kiterjedéstrópus és egy színtrópus kölcsönösen feltételezik egymást, hiszen egyik sem

fordulhat elő a másik nélkül. A konkrét tárgyak lényegét alkotó szűkebb nyalábban szereplő trópusokat tehát nemcsak az együttes előfordulás relációja köti össze, hanem az ennél erősebb megalapozási reláció is. Mivel tehát itt kölcsönös feltételezettségről van szó, ezért e szűkebb nyaláb összetétele nem tetszőleges, hiszen nem áll fenn a szubsztanciát alkotó bármely trópusok közt. Ez biztosítja, hogy valódi, nem pusztán önkényesen kiválasztott lényegi tulajdonságokról van szó. A második, „külső” szinten helyezkedik el a szubsztancia individuációjában részt nem vevő akcidentiális tulajdonságok nyalábjá, amelyek esetében az összekötő reláció továbbra is az együttes előfordulás marad, helyet teremtve így az akcenciák kontingenciájának.

A trópusnyaláb-elméletnek ez a konstrukciója tehát a lényegi szűkebb trópusnyaláb bevezetésével elkerüli az ultraeszszencializmus csapdáját anélkül, hogy a csupasz szubsztrátumot is fölvennie ontológiájába – ami ráadásul nem lenne képes megmagyarázni a kvalitatív változások radikális keletkezést és pusztulást eredményező hatását (160). Mindazonáltal természetesen – ahogy azt a szerző nyilvánvalóvá is teszi (96) – ez a megoldás egy erős értelemben vett egyedi esszencializmus mellett köteleződik el: minden egyedi dolog rendelkezik egy csak rá jellemző tulajdonságparkulárék által meghatározott lényeggel. Ujvári a kétszintű trópusnyaláb-elmélet segítségével arról is számot ad, hogyan válik absztrakt trópuspartikulárék egy nyalábjá konkrét szubsztanciává (164–165), végezetül pedig az utolsó fejezetben szintén e konstrukcióra támaszkodva megoldást javasol az időbeli azonosság és a változás klasszikus problémáira is. A megoldás lényege abban áll, hogy a szűk nyalábban található, az egyedi lényegért felelős meghatározott trópusok rövid életűek is lehetnek, megengedve így a változást, míg a fajtalényegét alkotó, meghatározan-

dó trópusok viszonylag állandóak, így biztosítván a szubsztancia időbeli fennállását a változások közepette.

A könyv egyik legizgalmasabb vonása kétségkívül az Ujvári által föl vállalt empirista szellemű metafizikai megközelítés, ami utalásszerűen végig jelen van a műben. Manapság ugyanis alapvetően ellentétesnek szoktuk gondolni az empirista szellemiséget és a metafizikai elméletalkotást: míg az első azt vallja, hogy elméleteink végső ítélszéke az érzéki tapasztalat, addig az utóbbi arról igyekszik számot adni, hogyan épül föl a világ, függetlenül attól, hogy mi hogyan ismerjük meg azt. Ujvári ezzel szemben mintha azt a fölfogást tenné magáévá, hogy a metafizikai elméleteknek is összhangban kell lenniük azzal, ahogyan számunkra a világ perceptuálisan adódik. Ha jól értem, e követelmény felvállalását hivatott kifejezni a kanti perzisztencia-feltételre mint a *tapasztalat* lehetőségének transzcendentális feltételére történő hivatkozás és támaszkodás.

E fölfogás jelenlétére utal például az, hogy Ujvári a nyaláb- és a szubsztrátumelméletek különbségénél is sokat hivatkozik arra, hogy az első megfelelőbb egy empirista hajlamú filozófus számára, hiszen így a szubsztanciák verifikálható azonosságfeltételeihez jutunk (29, 36–37), sőt egy helyen úgy nyilatkozik, hogy „a nyalábelmélet ismeretelméletileg motivált metafizikai elmélet” (124). A klasszikus brit empiristákat kifejezetten a trópusnyaláb-elmélet előfutárainak tekinti (78–79), akik Ujvári szerint a fizikai tárgyakat érzékelhető kvalitatív vonásaik alapján tartották azonosíthatónak. Maguk e minőségek tekintetében ugyanakkor nominalista álláspontot foglaltak el, vagyis azt vallották, hogy csak a konkrét tárgyak partikuláris tulajdonságai léteznek. Sőt, a kétszintű elméletben szereplő lényegi trópusok kölcsönös megalapozásának eszméjét is az érzéki tapasztalat fenomenológiájából eredezteti

a szerző, hiszen bizonyos absztrakt kvalitatív vonások (alak, mozgás stb.) a percepcióban és a képzeletben fenomenológiailag elválaszthatatlannak tűnnek egymástól és az őket hordozó tárgytól (158–160). Az empirista ismeretelméleti szempont tehát végig erőteljesen jelen van a könyvben, és ez talán egy némileg szisztematikusabb tárgyalást is megengedett volna az elszórt megjegyzéseken túl.

Ezzel elérkeztünk Ujvári könyvének talán egyetlen, ám nem lényegtelen fogyatékoságához: miközben a mű gondolatilag rendkívül alapos, a megfogalmazás módja és a szerkesztettség korántsem olvasóbarát. A szerző nem helyez túl nagy súlyt arra, hogy az olvasó intuícióra apelálva igyekezzen világossá tenni a problémákat és elfogadtatni a megoldásokat. Már a Bevezetés is kissé „hegeli” jellegű, azaz megértése már eleve feltételezi azt az egész problémaköteget és fogalmi apparátust, amelyet aztán magából a könyvből ismerünk majd meg. Itt olyan fogalmakkal és fogalmi megkülönböztetésekkel találkozhatunk, amelyek elsőre furcsának tűnhetnek, ugyanakkor nem kapnak kellő megvilágítást. Például: „partikularizált tulajdonság” vs. „tulajdonságpantikuláré” (15), „univerzálé-partikuláré” vs. „absztrakt-konkrét” (21). A mű főszereplői, a trópusok is csak az 57–58. oldalon kapnak meghatározást.

További nehézséget okoz az olvasó számára, hogy a tárgyalt elméletek és álláspontok sajnos igencsak szétszórtan, és ebből fakadóan redundáns módon kerülnek kifejtésre. Például az arisztotelészi szubsztancia-fölfogásról egyaránt olvashatunk a 12., a 44., a 96. és a 189. oldalon, azonban sehol sem kapunk egy általános érvényű definíciót. Éppígy a trópusok azonosításának problémája – ami az egyik kulcsprobléma az elméletben – már a Bevezetésben előkerül, a II. fejezet végén ismét fölbukkan, majd a részletes tárgyalásra

a III. fejezetben kerül sor. Ám amikor már azt hinnénk, a kérdést a szerző fölvetette és megválaszolta (93–95), majd más témára tér át, a probléma újból előkerül (101). A talán legkirívóbb esetet a könyv vége felé találjuk, ahol a konstitúcióreláció értelmezésének és a koincidens dolgok lehetőségének, illetve e lehetőségek megszorításának problémái szinte ugyanolyan mondatokkal kerülnek kifejtésre kétszer, hét oldal különbséggel (195 és 202). E tördettségük miatt a gondolatmenetek sajnos néha igencsak nehezen követhetőek, és nem mindig világos, mi a szerepük az argumentáció előrehaladásában.

Ha azonban megbirkózunk a „prezentáció módjának” e nehézségeivel, akkor egy rendkívül alapos, hatalmas gondolati igénynyel megírt ambiciózus műhöz jutunk. Ujvári szigorú következetességgel vet számot álláspontja következményeivel, sehol nem spórolja meg magának a részletes érvelést, az egyes gondolatmenetek összes folyamányának föl kutatását és az azokkal történő szembenézést. Éppen ezért Ujvári könyve egyfajta metafizikai kisenciklopédiának is használható, hiszen a jelzett fő csapásirány mellett foglalkozik még a perdurantizmus és az endurantizmus vitájával (142–147), csakúgy, mint az események ontológiai státuszának kérdésével (66–76), s a Cambridge-változások problémája éppúgy előkerül (191–204), ahogy a radikális keletkezés lehetőségének kérdése (205–210). Mint már a recenzió elején leszögeztem tehát, valóban egyedülálló, kivételes gondolati igényességgel megírt, bátor munkát vehet a kezébe az olvasó, amelyet remélhetőleg sok hasonló követ még a magyarul író filozófusok tollából.²

² Ezúton szeretném köszönetemet kifejezni Bárány Tibornak, aki a recenzió szövegének korábbi változatához fűzött számos javaslataival segített a végleges verzió megírásában.

Metafizikai hullámvasút

Tózsér János, *Metafizika*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 2009. 262 oldal

Tózsér János *Metafizika* című könyve igazi szellemi kaland a kortárs analitikus filozófia labirintusában. Tankönyv, még hozzá hézagpótló tankönyv, hiszen a hazai piacon Houranszki Ferenc 2001-ben megjelent *Modern metafizika* című műve óta hasonló ambícióval megírt metafizikai munkával nem lépett színre szerző.¹ Houranszki a metafizikát a teológiához viszonyítva definiálja, így magyarázkodni kényszerül, miért nem tárgyalja Isten létének kérdését, holott az a metafizika klasszikus problémái közé tartozik. Tózsérnél – miután a természettudományok viszonylatában jelöli ki a diszciplína helyét – ez a kérdés fel sem merül. Houranszki könyve laza szerkesztésű: felsorakoztatja a metafizika hagyományosan elfogadott témáit, problémákat vet fel és tárgyal, de a különféle problémákra adott megoldásjavaslatok közti belső összefüggéseket nem feszegeti. Tózsér könyve másképp strukturálódik, amennyiben az egyes toposzok lehetséges megoldásai közti összefüggésekre épít. Mindez, hangsúlyozom, nem Houranszki könyvét marasztalja el, ám jelzi, hogy az egyes té-

maköröket markánsabban, belső kapcsolatrendszerük felől is lehetséges tárgyalni, és egyben azt is jelzi, hogy megérett az idő egy, a jelen analitikus (revizionista)² metafizika problémáit átfogóan tárgyaló tankönyv kiadására.

A legalapvetőbb kérdés az: vajon tényleg a várva-várt metafizika tankönyvet tartja a kezében az olvasó? A *Metafizika* nem könnyű olvasmány az analitikus metafizikában járatlan olvasó számára. (Ne feledjük: a célközönség az egyetemi hallgató!) Tózsér nem köt kompromisszumot: egy pillanatra sem hajlandó megszakítani a szigorú logikájú levezetést és magyarázni, szemléltetni mondandóját. Írása ugyanakkor alapmű, mely szerencsésen ötvözi egy detektívregény szövevényességét és izgalmait egy reaktor kapcsolási rajzának aprólékosságával és strukturáltságával. Mint minden valamire való detektívregény, ez az írás is megfeszített figyelmet kíván olvasójától.

² A revizionista metafizikát Strawson nyomán (Peter Frederick Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London, Methuen. 1959) a deskriptív metafizikával szokás szembeállítani. A revizionista nem fogadja el, hogy mi, emberek rendelkezünk a világot leíró alapvető fogalmi szerkezettel, így természetes intuícióink egy részét – ha egy koherens elmélet megalkotásához ez szükséges – feladja.

¹ Houranszki Ferenc *Modern metafizika* (Budapest, Osiris Kiadó. 2001) című munkáján kívül a *Filozófiai kalauz* (A. C. Grayling szerk. Budapest, Akadémiai Kiadó. 1997) szentel egy fejezetet a metafizika tárgykörének.

A könyv problémaorientált, és mindenfajta történeti megfontolást elvet. (Az analitikus filozófia történetével az első fejezetben egyetlen bekezdés [!] erejéig foglalkozik.) A szerző kétszázhatvankét fesszesen szerkesztett oldalon tárgyalja diszciplínája legfontosabb kérdéseit. Szórványosan alkalmazott, de életszerű példái, a közvetlen hangnem és az analitikus filozófia jellegzetes gondolatkísérletei remekül ellenpontosítják a bonyolult, többszörösen összetett gondolatmeneteket. E filozófiai diszciplína egyik legemblematikusabb ismerve „no nonsense” attitűdje és stílusa. Az olvasás során mindvégig úgy érezhetjük, mintha kíméletlenül érvelő „analitikusokkal” bonyolódtnak volna heves vitába egy hangulatos pesti kiskocsmában.

A szerző a könyv minden fejezetét az adott problémára vonatkozó természetes intuíciónk szabatos filozófiai rekonstrukciójával nyitja, majd – a filozófiai kérdés megfogalmazása után – felsorakoztatja a rendelkezésünkre álló bizonyítékokat a lehetséges megoldások mellett és ellen. Mindeközben – mértékkel³ – tájékoztat minket arról, milyen álláspontot foglalnak el a kérdés nemzetközi szakértői, esetleg ő maga.

Tőzsér *hisz* a kortárs analitikus metafizika erős programjában. Úgy gondolja, a tárgyalt metafizikai kérdések filozófiai eszkö-

³ Az analitikus hagyományok szellemében Tőzsér a főszövegben szinte egyáltalán nem foglalkozik történeti kitekintésekkel. Ugyanakkor a gazdag irodalomjegyzékből kitérnek, tisztában van az egyes problémák filozófiatörténeti vonatkozásaival, és munkájában szándékosan alkalmazta a jóindulatú rekonstrukciónak az analitikus filozófiában elfogadott elvét: az egyes szerzők gondolatmeneteit történeti kontextusukból kiemelve, érthető, világos formában építi fel, ha azokat újabb érvekkel támogathatja meg, úgy ezt megteszi, majd kimutatja, hogy az érvelés ellentmondásos, vagy ellentmondásoktól mentes.

zökkel megoldhatók, így a metafizika nem csupán fogalmak tisztázására szolgál (ami melleleg önmagában sem jelentéktelen cél), s nem is nyugvópont nélküli folytonos kérdésfelvetések és azokból sorjázó válaszok folyama (*philosophia perennis*),⁴ hanem tényleges, *végleges* válaszok és az ezekből felépíthető *végző, átfogó rendszer* után kutat. Ezért kell világos szerkesztéssel, pártatlan attitűddel és szigorúan felépített taxonómiákkal felvérteznie magát. Ennek fényében talán jobban értjük és értékeljük a szerzőnek azt a kijelentését, miszerint „Egy kézzelfogható eredményt [...] az analitikus filozófia máris felmutathat, és ez példanélküli a filozófia történetében. Nevezetesen azt, hogy napjainkban szinte valamennyi fontosabb metafizikai kérdés vagy probléma kapcsán *előttünk áll a különböző lehetséges elméletek teljes vagy közel teljes taxonómiája.*” (25). Tartsuk szem előtt: ha történetesen igaza van, akkor egy alapos nekigyürkőzés után letehetjük majd a lantot, és felhagyhatunk a metafizika művelésével...

Az ambiciózus program hallatán az első felmerülő gondolat: az episztemológiai aggály. Ha a metafizikában tárgyalt entitásokhoz közvetlenül nem férnénk hozzá, nem tárhatnánk fel például a tárgyak tulajdonságaira, azonosságára, különbségére vagy bármilyen, az elmétől független létezőkre vonatkozó igazságokat. A kant-i konceptuális metafizika elutasítása és annak hangsúlyozása, hogy metafizikai vizsgálódásaink közvetlenül az elménktől független világra irányulnak, a szerző által felépített konstrukció sarokköve lehetne. Tőzsér így fogalmaz: „[...] abból, hogy számunkra a világ mindig *valamilyen módon* adódik, *nem következik* az, hogy nem, vagy

⁴ Érdeemes felhívni a figyelmet arra, hogy Tőzsér itt szembehelyezkedik korábbi, *Játékok és nyelvjátékok* (Budapest, Kává Kiadó, 2001) című könyvében kifejtett álláspontjával.

nem közvetlenül adódik. A mód ugyanis, *ahogyan* a valóságra gondolunk, illetve *ahogyan* a valóságot észleljük, *nem közvetítő elem* az elménk és a valóság között” (23). A szerző azonban szándékosan nem halad tovább ezen az úton: könyve metafizika – azaz ontológia –, nem ismeretelmélet. Indokolt az olvasó hiányérzete: a szerző posztulálja a konceptualizmus vereségét, de mivel részletekbe nem bocsátkozik (kétségtelen, itt nem ez a kitűzött cél), a későbbiekben joggal érezhetjük úgy, hogy pusztán jóindulatú előfeltevés a lendületesen megszerkesztett építményt szilárdan megalapozottnak látni.

Miután Heidegger azonos címmel elhangzott híres előadásával felelve saját „Mi a metafizika?” című, bevezető jellegű fejezetben meghatározza munkája tárgyát, s kijelöli helyét az egyes irányzatok között, Tózsér nekilát, hogy a modern analitikus metafizika alapvető kérdéseit módszeresen bemutassa, mégpedig a következő tagolás szerint: tulajdonságok, fizikai tárgyak, fizikai tárgyak létezése az időben, események, lehetséges világok és a test-lélek probléma. Egy recenzióknak nem lehet célja az ismertetett könyv rekonstrukciója; ezért a következőkben csak a második és harmadik fejezetet tárgyalom részletesebben mindenekelőtt azért, hogy bemutassam: az egyre bonyolódó elemzésben az egyes kérdésekre adott válaszlehetőségek milyen indázó következményláncolatot vetítenek előre.

Tózsér átgondolt tematika szerint építkezik. Nem véletlenül kezdi könyvét éppen a tulajdonságok problémájának tárgyalásával. Ahogy kiderült: metafizikája ontológia. Arra keres választ, milyen *fajta* dolgok léteznek a világban, így az, hogy a tulajdonságok kérdéskörével kezd, egyben megalapozza a továbbiakban tárgyalt toposzokat is, hisz a fizikai tárgyak mibenlétéről, perzisztálásáról, változásairól vallott nézeteink elválaszthatatlanok attól a

kérdéstől, minek tekintjük a tárgyak tulajdonságait. Miközben áttekintjük a szerző tematikáját, óhatatlanul az az érzésünk támad, „ez nem lehetne másképp”. Ez azonban nem igaz. A szerkesztés Tózsér elkötelezettségét tükrözi egy bizonyos belső logikai rend mellett.

Amennyiben Tózsér könyve ontológia, úgy arra a kérdésre keresi a választ, „milyen dolgok léteznek a világban”. Az erre vonatkozó természetes meggyőződéseinket példázza, ha elképzelünk egy partikuláris piros fazekat és egy partikuláris piros almát. Azt gondolnánk, a két partikuláris (individuális) tárgy *numerikusan különbözik*, de legalább egy tulajdonságukban (pirosság) mindazonáltal *azonosak*. Hogy lehetséges ez? A kérdésre adott filozófiai válaszok – az univerzálé probléma – a könyv második fejezetének tárgya. Az univerzálék tárgyalása során a szerző eltér az elméletek hagyományos felosztásától (realizmus, nominalizmus és konceptualizmus), majd – miután e devianciára tisztességgel felhívja figyelmünket – új taxonómiát javasol: a hagyományosan nominalizmusként emlegetett állásponton belül elkülöníti a valódi nominalistákat (szerintük *csak* partikuláris tárgyak léteznek) és a trópuselmélet híveit, akik csupán az univerzálék létezését tagadják, a tulajdonságok (mint partikulárek) létezését azonban megengedik.

A realisták érvelését – akik „a tárgyak típusazonosságát az univerzálék numerikus azonosságára vezetik vissza” (31) – becsületes szakmunkával összegzi, majd kimerítően tárgyalja az elmélet platóni és arisztotelészi változatát. Az ontológia megalapozása során megmutatja, miért „bizarr” elmélet a realizmus: a tér-idő több pontján egyidejűleg, „egészben és teljesen” megjelenő univerzálék egyszerűen „bizarr” entitások. A „létező dolgok” 2.3.2-ben kibontott tényleges, kimerítő taxonómiája viszont jól példázza azt, hogy a feszített

figyelmet igénylő tematika és az analitikus filozófia erős programjával kapcsolatban kifejtett fenntartásaim ellenére miért remek *tankönyv* Tózsér munkája.

A kérdéses szöveghely alapos olvasása után az alábbi táblázatban vázolt hierarchia bontakozik ki szemünk előtt. Az olvasó, aki specifikus témákat óhajt kutatni,

izgalmas, provokatív kérdésekre bukkan (Döntsük el, miféle partikuláris létező egy árnyék vagy egy gödör!), az viszont, aki csupán egy vizsgára szeretne felkészülni, vagy szeretne szilárd talajt érezni lába alatt, miközben a különféle filozófiai elméletek útvesztőjében bolyong, itt megkapja e fogalmak világos meghatározását.

Ontológia*							
Partikulárék					Univerzálék		
Fizikai tárgyak	Absztrakt tárgyak	Események	Személyek	Lyukak és árnyékok	Monadikus (tulajdonság)		Poladikus (reláció)
					elsőrendű „pirosság”	magasabb rendű „felesége”	elsőrendű „színes-ség” magasabbrendű

*Az ábra a könyvben nem szerepel. A rekonstrukció során az elsőrendű és magasabb rendű univerzálék megkülönböztetését már a 2.3.4. részből vettem.

Térjünk vissza egy pillanatra a fazék és az alma kérdéséhez: vajon az univerzáléként felfogott pirosság a legalkalmasabb arra, hogy e partikuláris tárgyak között fennálló típusazonosság magyarázatoként szolgáljon? Nem lenne-e kívánatos – s egyben ontológiai értelemben gazdaságosabb is – megszabadulni a bizonytalan státuszú pirosság-univerzálétól, és megvizsgálni, hátha az (1) e tárgyakról megfogalmazott kijelentéseink, esetleg a (2) halmazba tartozás, vagy (3) a hasonlóság jelensége a ludas abban, hogy e két tárgy a pirosság tulajdonságát tekintve azonos? Tózsér a második fejezet 3. részében a nominalizmus három fajtáját tárgyalja: a predikátum nominalizmust, az osztály nominalizmust és a hasonlósági nominalizmust. A predikátum nominalizmust (az elmélet hívei szerint egy piros almában és egy piros kendőben csupán az a közös, hogy mindkettőről igaz módon állíthatjuk a nyilvánvalóan partikuláris „piros” predikátumot) „strucc-nominalizmus”-nak nevezi, miután a valódi kérdést megkerüli, és nem oldja meg a típusazonosság problémáját. A szerző szerint egy megoldástól joggal várhatnánk, hogy megmondja, mi az a világban, ami

egy piros kendőt pirossá tesz, arra azonban nem tér ki, hogy vajon a filozófusok feladata-e, hogy megállapítsák, mi az, ami a pirosságot okozza, vagy esetleg az anyag felépítését vizsgáló fizikusoké?

Ahogy a szerző éles elméjűen kimutatja az osztálynominalizmus tárgyalása során, a „Mi az, ami a kendőt pirossá teszi?” kérdésre akkor se kapunk megnyugtató választ, ha a tulajdonságokat az őket instanciáló tárgyak halmazának (avagy osztályának) tekintjük. Természetesen a koextenzív halmazok problematikája is felkerül az osztálynominalisták bűnlajstromára. A probléma lényege, hogy az osztálynominalista, úgy tűnik, nem lesz képes differenciálni bizonyos tulajdonságok között, amikről józan ésszel könnyű belátni, hogy különböznek: például a szívvel rendelkezők és a vesével rendelkezők halmaza kontingens módon ugyanazokat az elemeket tartalmazza, holott e két tulajdonság – „szívvel rendelkezni” és „vesével rendelkezni” nyilvánvalóan nem ugyanaz. Tózsér a lehetséges világok tárgyalása során azután még egyszer visszatér e kérdésre.

A harmadik fejezet a fizikai tárgyakkal és azok felépítésével foglalkozik. Már a

kezdett kezdetén ráébredünk, miféle gordiuszi csomó kibogozásának gyürkőzik neki a szerző: minden, amit a tulajdonságokról az előző fejezetben megtudtunk, itt újólag – természetesen más szempontok szerint tagolva – köszön vissza. Tőzsér – miután megismertet minket a népi pszichológiának a fizikai⁵ tárgyakra vonatkozó öt természetes intuíciójával (illetve ezek filozófiai rekonstrukciójával) –, elvarrja a nominalizmus-szálat (számukra a fizikai tárgyak ontológiailag strukturálatlan entitások) – és nekilát kibogozni a trópuselmélet hívei és realisták által felkínált három elméletet: a szubsztrátumelméletet, a nyalábelméletet és a szubsztanciaelméletet. Íme, az összefüggések hálója kissé elnagyolt ábrázolásban:

A szerző két egész bekezdést idéz Locke-tól, mielőtt felírja a szubsztrátumelmélet „képletét”: tárgy = tulajdonságok + szubsztrátum. A 3.2. a szubsztrátum kissé zavaros fogalmát bogozza ki. Tőzsér megfogalmazásával élve: „a szubsztrátum *teoretikus fogalom*, melyet azért kell bevezetnünk, mert nélküle képtelenség magyarázni azt a tényt, hogy bizonyos tulajdonságok szisztematikusan együtt járnak”⁶ (67). A szubsztrátum tehát a tárgy tulajdonságait hordozza, „egyben tartja” azokat, de ő maga nem rendelkezik tulajdonságokkal.

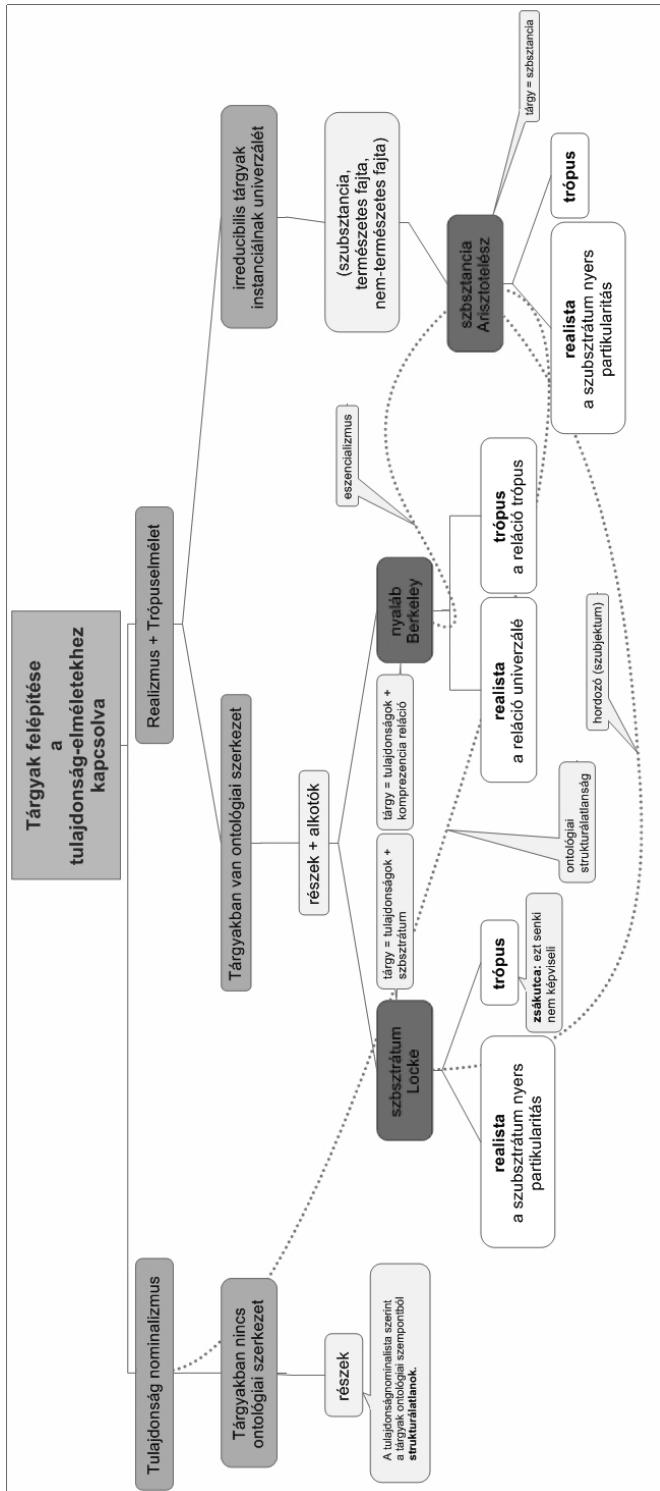
A harmadik fejezet negyedik része szerkezetét tekintve megismétli a megelőző részt: egy Berkeley-től vett idézet után ismerteti a nyalábelmélet lényegét (egy

⁵ Nagyon szerencsésnek tartom, hogy Tőzsér megemlíti az „anyagi” (materiális) és a „fizikai” közti különbséget. A tény, hogy fizikai alatt valami olyasmit értünk, ami egy jövőbeni teljes fizikai elméletben szerepel, a fizikalista megközelítés korlátaira hívja fel a figyelmet.

⁶ A megfogalmazás nem szerencsés, hiszen Locke mindvégig ragaszkodik hozzá, hogy a szubsztrátum valóságos létező.

tárgy nem más, mint tulajdonságainak öszege, azaz nyaláb, valamint a nyalábot összetartó *komprezencia-reláció*), majd megvizsgálja, mit érthet ezen a realista és – ismét csak – a trópuselmélet híve.

A harmadik fejezet ötödik részét a fizikai tárgyakra vonatkozó, már tárgyalt elméletekkel szemben – és azok mellett – felhozható érvek pregnáns, kimerítő tárgyalása teszi ki. A nyalábelmélettel szemben három érvet sorakoztat fel. Ezek egyikéről (a változás problémájáról, illetve a változás intuíciójához kapcsolható, ezzel szinonim ellenérvről) kimutatja, hogy hatóköre kiterjed a szubsztrátumelméletre is, így ha az érvet elfogadjuk, következményeit is ki kell terjesztenünk a szubsztrátumelméletre is. A második ellenvetés hatóköre a realista- és a trópusnyaláb-elméletet is érinti. Az érv arra kérdez rá, hogy a tárgy egyes tulajdonságai mivel állnak relációban. Térjünk vissza a piros bögréhez egy pillanatra, és tegyük fel, hogy a következőket állíthatjuk róla: (1) piros, (2) bádóg és (3) öblös. Az a kérdés, hogy a pirosság tulajdonsága mivel áll relációban, tulajdonképpen arra kérdez rá, vajon *mi az a dolog* (mely tulajdonságok nyalábjá), ami piros? A szerző kimutatja, akkor is zsákutcába jutunk, ha a pirosság tulajdonságot a tulajdonságok teljes nyalábjához viszonyítjuk, hisz a tulajdonságok teljes nyalábjának megragadása a nyaláb alkotóelemeinek ismerete nélkül nem lehetséges (így a tárgy tulajdonságára vonatkozó mondataink elvesztik informatív erejüket: a „bögre piros” mondatot olyasmiről állítjuk, ami a pirosság, bádógság és öblösség kötege), de akkor is, ha azt állítjuk: az egyes tulajdonságok a tárgy tulajdonságainak csupán egy részével állnak relációs kapcsolatban. (Ez esetben egy látszólag azonos tárgyról szóló kijelentéseim nem ugyanarról a dologról szólnak, hisz e mondatok alanyai tulajdonságok különféle nyalábjai, s ez nyilvánvalóan kontraintuitív.)



	Numerikus azonosság-e a típusazonosság?	
Redukálhatók-e a partikulárék?	Igen	nem
Igen	Realista nyalábelmélet Realista szubsztátumelmélet	Trópus nyalábelmélet Trópus szubsztátumelmélet
Nem	Realista szubsztanciaelmélet	Nominalizmus

A legkacifántosabb támadás a realista nyalábelmélet (emléksziünk: itt a tulajdonságok univerzálék) ellen irányul: ha lehetséges olyan világ, melyben két numerikusan különböző tárgy valamennyi intrinzikus tulajdonsága azonos (mindkét bögre öblös, bádóg és piros – és más intrinzikus tulajdonsággal nem is rendelkeznek), akkor a Leibniz-elv (megkülönböztethetetlenek azonossága) hamis. Miután azonban a Leibniz-elvet semmilyen körülmények között nem adnánk fel, inkább a realista nyalábelméletről mondunk le, ami így a feladás homályába vész. A realista nyalábelmélet hívei persze azzal védekeznek, hogy megmutatják, ilyen lehetséges világ nem lehetséges. Az általuk megkülönböztetésre használt tulajdonságok azonban (térbeli elhelyezkedés, illetve *haecceitas*, azaz *esség*) rendre alkalmatlannak bizonyulnak a megkülönböztetendő megkülönböztetésére.

A fejezet hatodik részében tárgyalt szubsztanciaelmélet – amit Arisztotelész nevéhez kapcsolhatunk – jelenti a realisták számára az utolsó szalmaszálat. Tózsér úgy jellemzi ezt a nézetet, mint ami „*a józan középúton jár a szélsőséges nyaláb- és szubsztátumelmélethez viszonyítva*” (88). E kijelentésre sajnos árnyékot vet a következő probléma: miután megismerkedünk a szubsztanciaelmélet három tézisével,⁷ kiderül, hogy lehetetlen meggyőző kritériumot találni arra, miért pont az elfogadott

⁷ Első: a fizikai tárgyak természetes fajta-univerzálék instanciái. Második: A fizikai tárgyaknak az univerzálék nem alkotóelemeik. Harmadik: A fizikai tárgyak ontológiailag alapvető entitások (6.1.).

határok mentén szabdalják fel a természetes fajták a világot, és arra se kapunk megnyugtató választ, mi lesz a természetes fajtákba nem sorolható entitásokkal (autókkal, dombokkal, iskolákkal). Ettől függetlenül lelkendezhetünk azon, hogy az elmélet valóban a korábbi két megközelítés legjavát tartja meg, és a problematikus, vagy kontrainuitív részeket veti el. Kikerüli a nyalábelmélet *ultraesszencializmusát*, ugyanakkor mégis képes *hordozót* biztosítani a tulajdonságok számára anélkül, hogy ehhez egy szubsztátumhoz hasonló nehézkes fogalmat vezetne be, s teszi ezt úgy, hogy a természetes fajták többszörös instanciálásán keresztül numerikusan különböző partikulárékhoz jut. Sajnos, ha elfogadjuk a szubsztanciaelmélettel kapcsolatban felmerülő alapvető ellenvetéseket, csak két választásunk marad: A korábban tárgyalt megközelítéseket vegyítve vele – Tózsér szavaival élve – „csúnya hibridet” alkothatunk, vagy az élőlények, elemi részecskék és Isten létezésén kívül kénytelen vagyunk minden mást elutasítani.

A tárgyak mibenlétét firtató „nyomozás” így nyugtalanító hiátust hagy maga után, amiért persze nem feltétlenül a szerzót, hanem az elméletekkel makacsul szembeszegető fizikai tárgyakat kell okolnunk. Tózsér egy pregnáns taxonómiával vigasztal minket: a tárgyak hat statikus⁸ elméletét 2×2 szempont szerint egy mátrix négy mezőjébe utalja (a szempontok: „Numerikus azo-

⁸ A tárgyra vonatkozó statikus elméletek – a dinamikus elméletekkel szemben – a tárgyak időbeni változását, perzisztálását nem tárgyalják.

nosság-e a típusazonosság?” és „Redukálhatók-e a partikulárek?”), végül az olvasóra bízta, hogy választ találjon a kérdésre.

Az első három fejezet részletesebb tárgyalása érzésem szerint jól illusztrálta Tőzsér tematikájának erényeit és a vele kapcsolatos nehézségeket. A „Fizikai tárgyak létezése az időben”, „Események”, „Lehetséges világok” és „A test-lélek probléma két aspektusa: a mentális okozás és a fenomenális tudatosság” fejezetek tárgyalása során már csak elnagyolt rekonstrukcióra törekszem, és főleg az egyes toposzoknak a korábbi témákhoz való viszonyát emelem ki, mivel a szerkesztésnek ez a módja (*interconnectivity*) a könyv talán legkomolyabb erényének tekinthető.

A „Fizikai tárgyak létezése az időben” című fejezetben az eddig *statikus* tárgyak mozgásba lendülnek és megelevenednek. A fejezet a következő intuíció-csokorra épít: a fizikai tárgyak időben határolt, létezésük minden pillanatában teljes egészükben prezentálódó, és változásra képes entitások. E természetes intuícióink nem konzisztensek: ha egy tárgy akkor, és csak akkor azonos önmagával, ha minden tulajdonsága azonos, akkor a tárgyak változásra képtelen entitások. Az intuíció-csokor egyik vagy másik elemének feladására kényszerülünk. Az intuíciókból kibontható konfliktus feloldására bevezetjük az *endurantizmus* (hétköznapi vélekedéseinknek jobbára megfelelő elmélet, miszerint egy tárgy minden pillanatban teljes egészében jelen van) és a *perdurantizmus* (a tárgyakat az idő egymást követő pillanataiban reálisan létező részek, „szeletek” aggregátumának tekintő elmélet)⁹ megkülönböztetését,

⁹ Azaz: ha két autómat pirosra festem, úgy a változás tényét a perdurantista úgy magyarázza, hogy az „autó summa” tárgy „autó T1” nevű része kék és „autó T2” nevű része piros. E reálisan létező részek aggregátuma alkotja a tárgyakat, amelyek így nemcsak térbeli, de időbeli dimenzióval is rendelkeznek.

majd vizsgáljuk az ebből fakadó szerteágazó metafizikai következményeket.

A *perdurantizmus*al kapcsolatos érdekesebb témák közé tartozik annak lehetősége, hogy egy tárgy temporális részei *átfedhetik* egymást, vagy az a kérdés, hogy a temporális részeket felszabdalva temporális atomokhoz jutunk-e?

Az ötödik fejezetet Tőzsér az események vizsgálatának szenteli. Vegyük észre, továbbra is tapasztalataink világának *belakása* a cél: a tulajdonságoktól eljutottunk az őket megjelenítő mozdulatlan tárgyakig, majd ezeket mozgásra bírtuk az időben, hogy most azt lássuk, e mozgó világban *események* vesznek minket körül. Szándékoltnan olyan elméleteket tárgyal, melyek elkötelezik magukat az események mint ontológiailag önálló entitások mellett. A józan ész egyszerű belátásain túl filozófiai érvt kovácsolhatunk az események létezése mellett azok oksági kapcsoltóságából, a változás jelenségéből, vagy akár szemantikai alapon is. (Ez utóbbi lényege az, hogy megmutatjuk, egy eseményt tartalmazó mondat érvényességét az esemény feltételezése nélkül, pusztán az elsőrendű logika alapján nem tudjuk magyarázni.)

Az előző fejezetek metodikája eddigre beérett: az olvasó szinte elvárja, hogy a szerző megvizsgálja, partikuláris vagy univerzális, absztrakt vagy konkrét entitások-e az események.

Tőzsér nem véletlenül hagyta könyve legvégére a „Lehetséges világok” és „A test-lélek probléma két aspektusa: a mentális okozás és a fenomenális tudatosság” című fejezeteket. Mindkét fejezet bizonyos értelemben kakukktójsának tekinthető. Nézzük először a lehetséges világokat: korábbi témái azt feszegették, „mi van”. Most arra kérdez rá, mi lehetne. Még pontosabban arra, aminek léteznie kell, és arra, ami lehetséges, hogy létezzen. Bár ebben a fejezetben is konkrét metafizikai problémákkal szembesülünk, mégis –

a fejezet rövidségéből is – azt sejtjük, itt inkább egy fontos segédeszköz használatának mikéntjére tanítanak meg minket. A tartalomjegyzéket „lapozgatva” talán úgy gondoltuk, Tózsér nem tárgyal néhány olyan témát, amit egy hagyományos metafizika tankönyvben aligha szokás megke­rül­ni. Bár ezek a kérdések nem érdemel­tek ki, hogy fejezetcím alá gyűjtsük őket, itt mégis módunk nyílik majd arra, hogy megismerkedjünk velük: Megtudjuk, a lehetséges világokra támaszkodva, *de dicto* és *de re* kontextusban hogyan értelmezhet­jük a szükségszerűséget, a lehetséges­séget vagy a kontingenciát.¹⁰

Persze az ontológiai vezérfonalat vissza­csempészi a szerző, hogy kerekké, tema­tikussá tegye könyvét: a fejezet hátralévő része azt vizsgálja, hogy e lehetséges vilá­gok – amelyek annak eldöntésében segí­tenek minket, mi lehetne, és minek kell lennie – maguk is vitatható ontológiai stá­tusszal rendelkeznek. Milyen értelemben *vannak* a lehetséges világok? – kérdezi Tő­zsér. A realisták két elmélettel állnak elő, míg az antirealisták számára e világok léte pusztá fikció.

A könyv legutolsó fejezete a test–lé­lek probléma két aspektusát vizsgálja: a mentális okozást (mentális állapotaink­nak, szándékainknak, vágyainknak stb. következményei gyakran cselekedetek, azaz fizikai események) és a fenomenális tudatosságot, azaz azt a jelenséget, hogy élénk, egyes szám első személyű perspek­tívával rendelkezünk. E fejezet olvasása során erős a gyanúnk: szemben az első öt fejezettel (és részben az imént görcső alá

vett hatodikkal), a test–lélek probléma lét­jogosultsága nem a téma belső logikájából fakad. A tárgykör kifejtése viszont – annak autonómiája ellenére, vagy pont ennek köszönhetően – alapos, logikus, kimerítő és szigorúan szerkesztett. A szerző végkö­vet­keztetése szerint ellentétes tendencia rajzolódik ki, ha a test–lélek problémát a mentális okozás felől közelítjük meg – ez esetben akkor kapjuk a legnagyobb ma­gyarázó erővel bíró elméletet, ha a relációt a lehető legszorosabbra fűzzük, például azonosnak tekintjük a kettőt –, illetve ak­kor, ha a fenomenális tudatosság jelensé­gének magyarázata a cél: ez esetben a két szféra bizonyos fokú autonómiájának felté­telezése mellett kapunk plauzibilis elmé­leteket. A szerző a végkövetkeztetéséhez a szubsztancia dualista elméletek kritikája után a különféle fizikalista elméletek ki­merítő elemzésén, valamint a fenomenális tudatosság jelenségével összefüggésben használatos három érvrendszer (magyará­zati szakadék, tudásérv, elgondolhatósági érv) tárgyalásán keresztül jut el.

Örömteli a bőséges felhasznált irodalom mellett¹¹ az ajánlott irodalom külön gyűj­té­se, s az egyébként rendkívül tömény és bonyolult terminológiájú szöveg feldolgo­zását segítik a fejezet végi összefoglalók és a gondosan összeállított név- és tárgy­mutatók.

És most tegyük fel újra a kérdést: bevált­ja-e a szerző ígéreteit? A könyv tematikája, szerkesztése világos, szakmai szempontból kimerítő, nyelvezete sallangoktól mentes és szabatos. Olvasása viszont – jórészt szigorú, egymásra épülő szerkesztésnek kö­szönhetően – megfeszített figyelmet kö­

¹⁰ Egy esemény – a lehetséges világok ter­minológiáját segítségül hívva – szükségszerű, ha minden világban bekövetkezik, lehetsé­ges, ha van olyan világ, amelyben bekövet­kezik és kontingens, ha aktuális világunkban bekövetkezik, de nem minden lehetséges világban következik be.

¹¹ A könyvben a felhasznált irodalmak kö­zött 41 olyan munka szerepel, amely 2000 óta született.

vetel, így nem vagyok meggyőződve róla, hogy a *Metafizika* az egyetemi hallgatók kedvence lesz. Egy biztos: a szerző a *létező dolgok* elméleteinek aprólékos és sokéves kritikai munka árán rendszerbe foglalt hálóját rajzolja fel, s bár néha meglep minket magabiztossága, miközben végső megol-

dásokat sejtet, s való igaz, a szálak itt-ott elpattannak, a szöveg hol sűrűbb, hol likacsos, de elemzései precízek és korszerűek, nincs elvarratlan szál, így véleményem szerint a *Metafizika* egyszerű, dísztelen, de stabil alapköve lehet a kortárs analitikus filozófia hazai oktatásának.

Angol nyelvű összefoglaló

Husserl's Methodological Transcendentalism

LÁSZLÓ TENGELYI

Husserl's 'transcendental idealism' has been a stumbling-block in the eyes of several thinkers, who have been attracted by the phenomenological method. Among these thinkers, not only Ingarden, Patočka or Merleau-Ponty can be mentioned but also Heidegger, who severely criticized the subjectivism and idealism he had detected in Husserl's *Ideas I*. However, it is almost immediately after the publication of *Ideas I* that, in the draft of an amended second edition of the *Sixth Logical Investigation*, published now in the volume XX of the series *Husserliana*, the meaning of Husserl's transcendental idealism begins to change. It is documented by some research texts, now available in the volume XXXVI of the series *Husserliana*, how, between 1914 and 1917, Husserl increasingly realizes that, in *Ideas I*, he did not properly take into account the embodiment of the subject and the fact of intersubjectivity. As a result of this reflection, transcendental idealism takes an entirely new form. Assuredly, Husserl continues to consider the world as constituted by consciousness. That is why he rejects dogmatic materialism or naturalism and insists on what he designates as 'transcendental idealism'. However, he does not shrink from assuming a phase of purely material nature in the history of the world. This fact shows that, in reality, *phenomenological transcendentalism does not entail any commitment to idealism in the customary sense of this word*. Indeed, Husserl envisages a world *without* subjects that actually experience it, adding that such a world is only conceivable as the past of a world *with* such subjects. What is meant here is a past constituted retroactively ('backwards') by these subjects. Since the transcendentalism of backward constitution does not seem to entail any commitment to idealism in the customary sense of this word, it may be misleading to designate it as 'transcendental idealism'. Therefore, it is suggested in the paper that Husserl's phenomenological approach should be characterized as a *methodological transcendentalism*, even if this term is not used by Husserl himself. It is added that only a methodological transcendentalism can find a way out of the irresolvable antinomy between a dogmatic materialism or naturalism and an equally dogmatic idealism.

Philosophical Naturalism and the Problem of Natural Kinds

FERENC HUORANSZKI

The paper argues that all properties that are essential for a particular or stuff to belong to a certain natural kind are dispositional. Both phenomenal properties (e.g. having a certain color) and macro-structural states (e.g. having certain number of legs) are kind-specific essential properties to the extent that they are the manifestations of the particular's or the stuff's dispositions. The usual arguments against the view that phenomenal and macro-structural properties can be metaphysically essential for kind-membership fail to distinguish properly between the conditions of having a disposition and the conditions of its manifestation. Finally, the paper shows that constitution and genetic makeup is metaphysically essential for kind-membership only if they are necessary for the explanation of the relevant set of dispositional properties. Thus, if Twin-Earth scenarios are metaphysically possible – which is not obvious – then they prove that the type of constitution is not essential for kind-membership.

The Origin of our Species

ÁKOS SIVADÓ

In this paper I study the connection between our social and biological kinds and the way we divide our natural and social environment according to our scientific interests. The article tries to examine the nature of our biological and social kind terms based on the differences in their constitution – and the consequences that follow for the scientific generalizations, explanations and predictions they make possible. I also try to show that these differences render a reductionist methodology untenable.

Naturalism, Skepticism and Rationality

The Evolutionary Skeptical Argument of Alvin Plantinga

MIKLÓS SZALAI

According to Alvin Plantinga's famous „Evolutionary Argument Against Naturalism” (EAAN), the evolutionary-naturalistic account of our cognitive powers should make us skeptical about their reliability – because the truth, justifiability, implication and other logical-epistemical properties of our beliefs are „invisible” to natural selection, which selects the most adaptive, and not the most truth-conducive beliefs and cognitive mechanisms (or their bearers). The author analyzes Plantinga's argument from an epistemological standpoint. To some extent EAAN is self-refuting, and externalist and common-sense philosophical strategies also may be working against it. However, the conclusion of the article is, that the really effective response to Plantinga's challenge is a non-naturalistic, apriori account (and defense) of the reliability of our cognitive powers.

Naturalism in Psychology

CSABA PLÉH

The paper first shows that naturalism as such does not clearly show up in present day psychology. It certainly is evidenced, however, in discussing materialistic reductionism. The author goes on to argue that present day naturalism has a better fate than its predecessors. There are two main reasons for this. First, we are approaching the mind from two biological perspectives, both Darwinian and neuroscience models are used to interpret the mind. Second, present day biology with its emphasis on neuronal plasticity and epigenetic models in unfolding the genetic envelope allows the psychologist to entertain naturalism while at the same time avoiding any strict determinism.

Philosophical Naturalism and the Heterogeneity of the Sciences

GÁBOR ZEMPLÉN – GÁBOR KUTROVÁ CZ

The paper argues that philosophical naturalism, in the light of a view of science emerging as a consensus-view in the social and cultural studies of science, is facing some fundamental problems. On the one hand, the profound and manifold heterogeneity of scientific practice poses serious difficulties to many ontological versions of naturalism - adding arguments to the classical criticism given by Craig and Mellor. On the other hand, methodological interpretations of naturalism seem either inconsistent when relying on a Utopian vision of the unified scientific enterprise, or empty when including itself among the plethora of scientific practices. The paper urges the reconsideration of essential findings of contemporary empirical investigations of science when carrying out philosophical analyses, especially when these are intended to be naturalistic.