

## Az evidencia problémája

VAJDA MIHÁLY

Az evidencia mint ismereteink igazságának kritériuma az újkori filozófia történetében első ízben Descartes filozófiájában jelentkezett. Az evidencia Descartes-nál valamely ismeret igazságának szükséges és elégséges feltétele, azaz minden igaz ismeretnek vagy önmagában véve evidensnek vagy evidens ismeretekből a dedukció — ugyancsak önmagában véve evidens — szabályainak segítségével levezethetőnek kell lennie; s viszont, minden önmagában véve evidens, ill. önmagában véve evidens ismeretekből evidensen levezethető ismeret — igaz ismeret.

Az evidenciának ez a descartes-i felfogása — megfogalmazását tekintve — tisztán pszichológiai jellegű. Az evidencia *Descartes*-nál nem más, mint egy *pszichikus élmény*, amely az igaz ismeret birtokbavételével együtt jár. „Mindaz, amit egészen világosan és egészen határozottan belátunk, igaz”,<sup>1</sup> azaz az evidencia az ismeret „*clare et distincte*” belátása. Az evidencia descartesi fogalmának tartalmát képező jegyek: a tiszta és határozott belátás — az *egyén tudatához* kötöttek. Ennélfogva a descartesi értelemben vett evidencia mint igazságkritérium bizonyos értelemben az igazság szubjektívizálását jelenti.

Csakhogy amikor Descartes a pszichikus evidencia-élményt igazságkritériummá teszi, amikor kapcsolatot keres az *evidencia-élmény és ismereteink igazságtartalma között, az igazságot magát nem kívánja a szubjektum élményévé tenni*. Descartes — az igazságkritérium jegyeinek határozottan szubjektívizálására megfogalmazása ellenére sem szünteti meg az igazság interszubjektívizálását, bár ez utóbbit csak isten létének feltételezésével tudja megmenteni.

Az ismeretelméleti racionalizmus Descartes-ot követő fejlődési periódusában az evidencia továbbra is megmarad mint igazságkritérium — de tartalma lényeges változást szenved.

Spinoza azt írja, hogy „az igazság bizonyosságához nincs szükség más jelre, mint arra, hogy igaz képzetünk legyen”,<sup>2</sup> „az igazság... megvilágítja önmagát”.<sup>3</sup> Továbbá: „*Akinek igaz képzete van, tudja is, hogy igaz képzete van, s nem kételkedhetik a dolog igazságában.*”<sup>4</sup>

*Spinozánál* tehát az igaz ismeretek evidens volta már nem jelenti azt, hogy egy ismeret tiszta és határozott jellege bizonyítéka az adott ismeret igazságának. Spinoza látja: a pszichikusan evidens ismeret nem szükségszerűen

<sup>1</sup> *Descartes* : Értekezés a módszerről. Válogatott filozófiai művek. Akadémiai Kiadó, 1961. 224. o.

<sup>2</sup> *Spinoza* : Tanulmány az értelem megjavításáról. Ifjúkori művek. Akadémiai Kiadó, 1956. 174. o.

<sup>3</sup> Uo. 176. o.

<sup>4</sup> *Spinoza* : Etika. Akadémiai Kiadó, 1952. II. rész. 43. tétel, 180. o.

igaz ismeret is, s Descartes-nak éppen ahhoz volt szüksége isten létének pusztulására, hogy azt állíthassa, ha valamit tisztán és határozottan belátok — az igaz. E tétel megfordítása ugyanis, ha nem is igaz, de magában rejt egy jogosult mozzanatot: az igazság *beláthatóságának*, megismerhetőségének mozzanatát. Spinoza tehát már csak azt állítja, hogy az igazság felismerése meghatározott pszichikus élményt jelent a szubjektum számára, de nemköti egy ismeret igaz vagy hamis voltát a szubjektum pszichikus élményeihez. Az igazság spinozai felfogásának lényege az, hogy az igazság önmagában hordja kritériumát, s ezáltal Spinoza az *evidencia logikai felfogásához* közeledik.

Az evidencia logikai felfogása a maga tiszta formájában *Leibniz* filozófiájában jelentkezik, aki egészen határozottan elutasítja az igazság kritériumának — s ezen keresztül az igazságnak is — a szubjektum pszichikus állapotával való összekapcsolását. „... nagy visszaélést látok abban, amit napjainkban az emberek elkövetnek azzal az odavetett elvvel, hogy: *mindaz, mit világosan és határozottan felfogok valamely dologról, az igaz, vagyis ezen dologról állítható*. Mert a merészen ítélő embernek a homályos és zavaros dolog is gyakran világosnak és határozottnak látszik. Hasztalan tehát az alaptétel (axióma) mindaddig, amíg nem alkalmazzuk reá a világosnak és határozottnak ismertető jegyzeit (kritériumait)... és ha azonkívül nincs biztosítva az eszmék igazsága.”<sup>5</sup>

Leibniznél az evidencia elsősorban az ún. észigazságok velejárója. Az észigazságok önmagukban hordják igazságuk kritériumát. Ez azonban nem jelenti azt, hogy minden esetben tisztán és határozottan be is látjuk őket. Az emberben csak akkor van meg a „hajlandóság” arra, hogy ezeket az igazságokat „helyeselje, ha kellő módon gondolkozik”. Az észigazság evidenciája tehát független a gondolkodó szubjektum pszichikus állapotától, az adott esetben gondolkodásmódjától — egy észigazság evidens akkor is, ha a szubjektum számára hic et nunc nem tűnik evidensnek. Evidens volta azt jelenti, hogy ha a szubjektum kellő módon gondolkodik — értsd: nem sérti meg a gondolkodás logikai alaptörvényeit — akkor el kell hogy fogadja, mert az *észigazságok, az evidens igazságok olyan igazságok, amelyeknek tagadása önellentmondást rejt magában*. Az önellentmondást pedig csak abban az esetben „helyeselhetjük”, ha gondolkodásunk nem veszi tekintetbe az ellentmondás formális logikai elvét.

Az evidencia, mint igazságkritérium Leibniz ismeretelméletében tehát *pszichikus élményből par excellence logikai kategóriává vált*. Az észigazságok — függetlenül attól, hogy az adott szubjektum, akinek a tudatában felmerülnek, igazaknak ismeri-e fel őket vagy sem — rendelkeznek ezzel a logikai evidenciával. Az ítéletek evidenciája, ill. analiticitása ekvivalens fogalmakká váltak.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Leibniz: Elmékedések a megismerésről, az igazságról és az eszmékről. Értekezések. Franklin Társulat, 1907. 65. o.

<sup>6</sup> Az analiticitás leibnizi definíciója nem áll ellentétben a köztudatban elterjedt kanti definícióval — mely szerint analitikusak azok az ítéletek, amelyeknél a prédikátum-fogalom beletartozik a szubjektum-fogalom terjedelmébe (Lásd Kant: Kritik der reinen Vernunft. Sämtliche Werke in sechs Bänden. Dritter Band. Leipzig, Insel-Verlag, 1913. 41. o.) —, de sokkal szélesebb annál. Az említett kanti definíció ugyanis csak a logika terjedelmi értelmezése esetén alkalmazható, de ebben az esetben sem vonatkoztatható tagadó, feltételes és diszjunktív ítéletekre. A modern logikai irodalomban sokkal elterjedtebbek a Leibniz-féle definíció különböző variánsai, amely definíció különben Kantnál is megtalálható. (A kérdésre vonatkozóan lásd: E. Д. Смирнова: К проблеме аналитического и синтетического. А Философские вопросы современной формальной логики с. кбт. Изд. АН СССР, Москва, 1962.)

Melyek Leibniz szerint az analitikus, evidens igazságok? Ilyen igazságok Leibniz szerint a matematika, a logika és a metafizika tételei, melyek vagy önmagukban evidensek, tehát az ellentmondás törvénye alapján közvetlenül beláthatók, vagy deduktív úton levezethetők ezekből az evidens igazságokból. Az érzéki tapasztalat adataiból indukció útján általánosított tényigazságok<sup>7</sup> viszont sohasem evidensek, minthogy nem szükségszerűek. Ezeknek igazsága csak kisebb- vagy nagyobbfokú valószínűség. Ha valamely ítélet csak a tapasztalat adatainak általánosítása, akkor — legyen az adott ítélet bármennyire is valószínű, bármennyire abszurdnak tűnjék is az, hogy hamis — minden esetben megvan a lehetősége annak, hogy a jövőben felmerüljenek olyan újabb tapasztalati tények, amelyek ellentétben állnak az adott ítélettel. Ezzel szemben elvileg kizárt az, hogy az evidens észigazságokat a jövőben felmerülő tapasztalatok megcáfolják, s gnoszeológiai síkon ez vezet Leibnizet ezen igazságok tapasztalati eredetének tagadásához.

A XIX—XX. sz.-i polgári filozófiában is az empirizmussal szemben álló irányzatok vetik fel az evidencia igazságkritérium voltának problémáját; elsősorban az ún. „tisza logikai” iskola, és a belőle kinövő husserli fenomenológia. A jelen tanulmány keretei között nem áll szándékunkban ezen irányzatok evidencia-fogalmának még csak nagy vonásokban történő elemzése sem. Csak arra kívánunk rámutatni, hogy az evidencia, amely Husserlnél az igazság egyedüli kritériuma, itt is — lényegét tekintve — az analiticitással ekvivalens fogalomként jelentkezik.<sup>8</sup>

Husserl az evidencia két fokozatát különbözteti meg, megkülönbözteti az apodiktikus evidenciát a közönséges evidenciától. Az apodiktikus evidencia kategóriájának tartalmát pedig a szélesebb értelemben felfogott analiticitás alkotja. „Egy apodiktikus evidenciának megvan az a kitüntetett sajátossága, hogy nem csupán általában a benne evidens dolgok, illetve tények létének bizonyosságát (Seinsgewissheit), hanem kritikai reflexió által egyszersmind azon dolgok, illetve tények nemlétének abszolút elgondolhatatlanságát is kifejezi.”<sup>9</sup> Tehát egy tárgy vagy tény létének, illetve az ezt kifejező ítéleteknek az apodik-

<sup>7</sup> Meg kell jegyeznünk, hogy Leibniz velünk született evidens tényigazságok létezését is feltételezi, ami arra enged következtetni, hogy Leibniz a hátsó kapun ismét becsempészi a pszichikus evidenciát — Descartes-hoz hasonlóan — az istenre való hivatkozással.

<sup>8</sup> Ahhoz, hogy a husserli evidencia-fogalom részletes elemzését végrehajtsuk, az egész husserli gondolatrendszer sokoldalú vizsgálatára lenne szükség, minthogy az evidencia kategóriája azon belül mind a fenomenológiai módszer létrejöttét megelőző periódusban, mind pedig magában a fenomenológiai módszerben alapvető szerepet játszik. Minthogy a husserli gondolatrendszer részletes, lényegbevágó marxista elemzése és kritikája mind a mai napig még nem történt meg, a husserli evidencia-fogalom vizsgálatára sem vállalkozhatunk. Csak annyit jegyeznünk meg, hogy a fenomenológiai módszer létrejöttét megelőző periódusban, a „Logikai vizsgálatok”-ban Husserl alapvető pszichologizmus ellenes törekvése az evidencia-fogalom objektiválásában is megnyilatkozik, bár az evidencia-fogalom részletes elemzését a „Logikai vizsgálatok”-ban nem hajtja végre. Későbbi periódusában, éppen a fenomenológiai módszer, a fenomenológiai redukció, a „zárójelbetetés” eredményeképpen Husserl anti-pszichologizmusa egy sajátos pszichologizmusba csap át, s így az evidencia objektiválására irányuló törekvése is, akarata ellenére, szükségszerűen hajótörést szenved. Husserl „evidens igazságai” nem az objektív valóság, hanem a pszichikus tudattartalom összefüggéseit tükrözik. Husserl racionalizmusa „irracionalista racionalizmussá” válik, minthogy megszűnik az észigazságok interszubjektivitása.

<sup>9</sup> Husserl, E.: Cartesianische Meditationen. Husserliana, Band I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Haag, Nijhoff, 1950. 56. o.

tikus evidenciája a tárgy, illetve tény nem-létének elgondolhatatlanságában rejlik, ez pedig — függetlenül attól, hogy Husserl minnek a nem-létét tekinti elgondolhatatlannak — objektíve azt fejezi ki, hogy az adott tényállást, összefüggést rögzítő ítélet tagadása önellentmondás.

Az analitikus és szintetikus ítéletek megkülönböztetésének problémája a modern polgári filozófia empirista irányzatainál, így a neopozitivizmusban is jelentkezik. Carnap például megkülönbözteti egymástól a faktuális és a logikai igazságokat,<sup>10</sup> s e megkülönböztetés alapja, lényegét tekintve, azonos a fent kifejtettekkel. Csakhogy a racionalizmus és az empirizmus álláspontja között e tekintetben mégis alapvető különbségek vannak. Mert míg a racionalista és a racionalizmusból kinövő irányzatoknál a tény-igazságok és az analitikus, evidens észigazságok egyaránt a valóság összefüggéseit tükrözik —, hogy Husserlnél a fenomenológiai korszakban ez a „valóság” csak a tudattartalom valósága, az más kérdés —, addig az empirista, neopozitivista álláspont szerint csak a tényigazságok tartalmaznak a valóságról információkat, a logikai, matematikai „igazságok” viszont csak tautológiák, „nyelvhasználati szabályok”. Az igazság-fogalom materialista értelmezésének megfelelően a neopozitivista értelemben felfogott analitikus ítéletekről nem is mondhatjuk azt, hogy igazak vagy hamisak lehetnek, hiszen nem reális összefüggéseket tükröznek, hanem csak konvenciók. Éppen ezért az empirizmusban az analiticitás nem mint igazságkritérium jelentkezik.

Eddigi elemzésünk nem tarthat igényt arra, hogy az evidencia kategóriájának — akárcsak vázlatos — története legyen. Csak azzal a céllal íródott, hogy segítségével megkíséreljük kiemelni az evidencia problémájának a filozófia történetében jelentkező leglényegesebb mozzanatait, melyeket vizsgálá-  
tunk tárgyává kívánunk tenni.

Az evidencia az igazság kritériumaként az empirizmussal szemben-  
álló gnoszeológiai irányzatoknál jelentkezik. Az empirista ismeretelméletben —  
ha egyáltalában szerepel benne — az evidencia fogalma az érzékelés eviden-  
ciáját jelenti, lényegében azt, hogy evidens az, amit látok (nem pedig az, amit  
belátok) —, s ilyen értelemben az evidencia nem az igazság kritériuma, hanem  
az „érzéki igazsággal” szinonim fogalom. Csak az ismeretelméleti racionalizmus  
és bizonyos ebből kinövő irracionalista irányzatok ismerik fel, hogy az érzé-  
kelés a maga közvetlenségében nem képes általános ismeretek megragadására.  
E felismerés egyoldalú eltorzítása következtében azonban egyáltalában nem  
tudnak kapcsolatot teremteni az érzéki tapasztalat és az általános ismeretek  
között, s ezért szükségük van egy olyan evidenciára, amely az érzéki tapasztalattól teljesen függetlenül képes az általános ismeretek igazságát igazolni. Ebből következik, hogy az evidencia igazságkritériumként való tétélezése mindig együtt jár a megismerés tapasztalati eredetének elvetésével, a racionális ismeretek közvetlenségének — induktív eredetének vagy a priori voltának — hirdetésével. Az evidencia mint igazságkritérium csak azokon az ismeretelméleti rendszere-  
ken belül jelentkezik, melyek szerint a valóság mélyebb, lényeges összefüggé-  
seinek megragadására képes „racionális” ismeretek nem az érzéki tapasztalat  
adatainak induktív általánosításai. Ezek az ismeretelméleti rendszerek — ha  
kénytelenek is elismerni racionális ismereteink legalább egy részének tapaszta-  
lati eredetét — ezeket az ismereteket tulajdonképpen nem kezelik igaz, hanem

<sup>10</sup> Lásd Carnap, R.: Formal and Factual Science. A “Readings in the Philosophy of Science” c. kötetben. NY., 1953.

csak többé vagy kevésbé valószínű ismereteknek, s ezen esetekben csak azt tekintik evidensnek, hogy minél nagyobb számú tapasztalat támasztja alá ezeket az induktív úton általánosított ismereteket, annál nagyobb valószínűséggel rendelkeznek. Szerintük azonban ez a felismerés a többi evidens ismeretekhez hasonlóan — nem tapasztalati eredetű. Magát az induktív általánosítást elvét, lehetőségét nem tapasztalati úton ismerjük meg. Igen határozottan kifejezésre jut ez például Russellnél, korai racionalista színezetű periódusában, amikor az általános ismeretek eredetének kérdésében igen nagy hatással voltak rá a „tisztá logika”, és különösen Husserl „Logikai vizsgálódásai”. A következőket írja: „Sohasem használhatjuk... a tapasztalatot arra, hogy vele bizonyítsuk az indukción elvét anélkül, hogy meg ne kerülnénk a kérdést. Így tehát vagy el kell fogadnunk az indukción elvét belső evidenciája alapján, vagy fel kell adnunk a jövőre vonatkozó várásainknak minden igazolási lehetőségét.”<sup>11</sup>

*Az evidencia mint igazságkritérium első és alapvető sajátossága tehát, hogy minden esetben intuitív megragadott vagy a priori racionális ismeretek igazságának kritériuma.* Nem véletlen, hogy Descartes-nál evidens, intuitív úton megragadott igazságok példáulként rendszerint matematikai igazságok szerepelnek, Leibniz észigazságai a matematika, a logika és a metafizika tételei, Husserlnek pedig alapvető törekvése, hogy a tudományok egészét a logika és a tiszta matematika evidens észigazságaiból kiindulva deduktív építse fel, szemben az empirikus eredetű természettudományokkal.

Másrészt az evidencia igazságkritériumként való tételezése *elszakíthatatlan kapcsolatban áll valamiféle abszolút igazság közvetlen megragadására irányuló törekvéssel.* Az abszolút igazság eszméje részben folyománya a tapasztalati eredetű, induktív általánosítás eredményeképpen létrejött ismeretek elutasításának, egy a logikán és a matematikán alapuló szigorúan deduktív felépítésű tudományideálnak, részben alapját is képezi ennek. Bunge az „Intuíción és tudomány” c. munkájában<sup>12</sup> meggyőzően bizonyítja be, hogy az újkori irracionalista intuicionizmus alapját a fundamentalizmus és az infallibilitásra való törekvés képezi, egyrészt tehát az az álláspont, hogy a tudás minden ágának van egy olyan megalapozása, illetve kiindulópontja, amely alapvető (végső) és abszolút, azaz független attól az úttól, amelyen az adott tárgyat megközelítjük és kifejtjük, másrészt pedig az, hogy a tudás minden olyan eleme, amelyet tudománynak nevezhetünk, biztos és korrigálhatatlan kell hogy legyen, s ezért olyan premisszákon kell hogy nyugodjék, amelyek nem szorulnak bizonyításra és kétségen kívül igazak és önevidensek. Ez a fundamentalizmusra és infallibilitásra való törekvés azonban nem vezet szükségszerűen irracionalizmushoz, beletorkollhat egy apriorisztikus racionalizmusba is, s nem véletlen az, hogy e két irányzat határvonalai meglehetősen elmosódtak (lásd Husserl).<sup>13</sup> A fundamentalizmusból és az infallibilitásra való törekvésből szükségszerűen csak az ismeretek tapasztalati eredetének elutasítása következik.

Míndezek az evidencia-kritériumhoz kapcsolódó ismeretelméleti kérdések számos olyan problémát vetnek fel, amelyeknek részletes elemzése és kidolgozása terén a marxista filozófiának még igen sok tennivalója akad. Ennek a tanulmánynak a keretei között azonban nem kívánjuk részletesen elemezni az ismeret-

<sup>11</sup> Russel, B. : A filozófia alapproblémái. Új Magyarország RT., 1919. 59. o.

<sup>12</sup> Bunge, M. : Intuition and Science. Prentice-Hall, Englewood-Cliffs, 1962.

<sup>13</sup> Az adott összefüggésben nem érdekes, hogy a fundamentalizmus és az infallibilizmus egészen Hume-ig általában az empirista irányzatokra is jellemző.

retelméleti racionalizmus kiindulópontját és kérdésfelvetéseit, nem célunk ismereteink — ezen belül a logikai és a matematikai ismeretek — eredetének a vizsgálata, sem pedig a racionalista abszolút-igazság koncepció bírálata. Ezeket a kérdéseket csak annyiban érintjük a továbbiak során, amennyiben szükségünk van rájuk az *evidencia problémája szempontjából alapvető kérdéseknek* a tisztázása során: 1. *logikai-imeretelméleti vonatkozásban beszélhetünk-e általában evidens, analitikus ismeretekről*, 2. s ha igen, ezek olyan ismeretek-e, amelyek — ha eredetüket tekintve nem is — de további „sorsukat” tekintve függetlenek tapasztalatainktól; azaz: *vannak-e olyan általános ismeretek, amelyek — meghatározott pszichikus, ill. logikai sajátosságaik következtében — abszolút bizonyosak*<sup>14</sup> *abban az értelemben, hogy az emberiség jövőbeni tapasztalatai eleve nem cáfolhatják meg őket?*

Az *evidencia problémájának szempontjából ugyanis nem az ismeretek eredetének kérdése az alapvető kérdés*. A fentiekben rámutattunk arra, hogy az evidencia igazságkritériumként való tételezése szükségszerűen együttjár a megismerés tapasztalati eredetének tagadásával, maga az evidencia-probléma azonban felvethető az ismeretek eredetének kérdésétől függetlenül is, pontosabban az evidencia problémájának tisztázása meg kell, hogy előzze az ismeretek eredetére vonatkozó kérdések tisztázását. Ugyanis maga a racionalizmus is — tulajdonképpen már Leibniztől kezdve — racionális ismereteink a priori, velünk született, illetve intuitív voltát ezen ismeretek evidens voltából igyekszik levezetni. Szemben Descartes-tal Leibniz már nem állítja azt, hogy az ún. velünk született eszmék abban az értelemben lennének velünk születettek, hogy a tudatunkban már születésünk pillanatától fogva explicit formában megtalálhatóak lennének. Leibniz szerint ezek az eszmék csak csíraformában, implicit alakban születnek velünk, s ahhoz, hogy tudatára ébredjünk annak, ami tudatunkban rejlik, szükségünk van érzékeink tanúságára is. „A szükségképpen igazságoknak, mint amilyeneket a tiszta matematikában és különösen az aritmetikában és geometriában találunk, oly alapelveken kell nyugodniuk, amelyek bizonyítása nem függ a példáktól, vagyis az egyes tapasztalati esetektől és következésképp az érzékek tanúbizonyosságától se, habár *érzékeink nélkül sohasem gondoltunk volna rájuk*”. (Az én kiemelésem — V. M.)<sup>15</sup> Leibniz tehát még azt is megengedi, hogy létezhetnek olyan „velünk született” eszmék, amelyek adott individuum tudatában esetleg soha nem merülnek fel. Ugyanezzel a gondolattal találkozunk a korai Russellnál is: „... megismerésünknek még azt a részét is, amely *logikailag* független a tapasztalattól (oly értelemben, hogy a tapasztalat nem bizonyíthatja) a tapasztalat hívja elő és okozza. Különös tapasztalatok alkalmával jutunk az általános törvények tudatára, amelyeket azok kapcsolatai példának. Abszurdum volna feltenni, hogy vannak velünk született elvek olyan értelemben, hogy a kisbabák születésükkor minden olyan ismerettel rendelkeznek, amivel meglett emberek és ami nem vezethető le a tapasztalatból... Így hát, ha el is ismerjük, hogy *minden ismeretet tapasztalat idéz elő* (az én kiemelésem — V. M.) és kelt fel, mégis azt fogjuk mondani, hogy bizonyos ismeretek, *a priori* természetűek abban az értelemben, hogy a tapasztalat, amelynek folytán gondolunk rájuk, nem elegendő bizonyításukhoz, csak éppen úgy ráír-

<sup>14</sup> Ez nem jelenti azt, hogy az evidenciára épülő ismeretelméleti rendszerek kizárnák a nem evidens, de abszolút bizonyos ismeretek létezésének lehetőségét (pl. a teljes indukció — ritka, de lehetséges esete).

<sup>15</sup> Leibniz : Újabb vizsgálódások az emberi értelemről. Az MTA Kiadása, 1930. 22. o.

nyítja figyelmünket, hogy igazságukat minden tapasztalati bizonyíték nélkül átláthatassuk.”<sup>16</sup>

Leibniz és Russell idézett felfogása azt bizonyítja: *a modern racionalizmusnak az az álláspontja, hogy racionális ismereteink nem tapasztalati eredetűek — nem kiindulópont, hanem végeredmény*, annak a gondolatsornak a konklúziója, hogy ha vannak olyan ismereteink, amelyeket a tapasztalat nem cáfolhat — az adott összefüggésben a tapasztalati falszifikálhatatlanság lényegesebb momentum, mint a tapasztalati verifikálhatóság —, akkor ezek nem *eredhetnek* a tapasztalatból, minthogy a tapasztalati eredetű ismereteket eljövendő tapasztalatok — elvileg — mindig megcáfolhatják. Amikor azt a kérdést vetjük fel, hogy vannak-e ilyen evidens, az egyre szélesedő emberi tapasztalattól függetlenül igaz ismereteink, akkor az ismeretelméleti racionalizmus bírálata szempontjából alapvető jelentőségű kérdést vetünk fel. Az erre a kérdésre adott pozitív válasz ugyanis az ismeretelméleti racionalizmus gondolatrendszerében mintegy axióma jelleggel bír.

Amikor e tanulmány leglényegesebb problémáiként azt a két kérdést vetettük fel, hogy 1. vannak-e evidens, analitikus ismeretek, 2. ha vannak, akkor ezek valóban elvileg falszifikálhatatlanok-e, akkor kérdésfeltevésünkben tulajdonképpen implicite bennerejlett az az állítás, hogy ismeretelméleti vonatkozásban — hangsúlyozzuk, hogy ismeretelméleti, nem pedig kognitív pszichológiai vagy logikai vonatkozásban — az evidens, analitikus ismeretek egyetlen lényeges vonása éppen elvi falszifikálhatatlanságuk lenne. Valamely ismeret (ítélet) pszichikusan evidens, ill. logikailag analitikus jellegének ugyanis gnoszeológiai szempontból csak annyiban van jelentősége, amennyiben ezek a pszichikai, ill. logikai sajátosságok specifikus ismeretelméleti státuszt biztosítanak az adott ítélet számára. A pszichikai evidencia és a logikai analiticitás történetileg és logikailag egyaránt éppen azért tárgyalhatók és tárgyalandók együttesen, mert a tapasztalati falszifikálhatatlanság ismeretelméleti státuszát lennének hivatva biztosítani az adott ítéletek vonatkozásában.

Mielőtt azonban az evidencia—analiticitás problémájának gnoszeológiai vonatkozású alapkérdését megvilágítanánk, tisztáznunk kell maguknak ezeknek a kategóriáknak a tartalmát. Felelnünk kell arra a kérdésre, hogy mit értünk egy ítélet pszichikusan evidens voltán, ill. logikai analiticitásán.

### *A pszichikus evidencia-élmény*

Mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy az evidencia köznapi fogalma nemcsak ítéletek (ítéletben, ill. ítéletek komplexumában kifejezett ismeretek) igazságára, hanem gondolkodási folyamatok (következtetési folyamatok) helyességére is alkalmazható. Az az ítélet, hogy „Két pont között a legrövidebb távolság a két pontot összekötő egyenes szakasz”, egy, a legtöbb ember számára *evidensen igaz* ítélet. Ugyanakkor minden ember számára *evidens* a következő következtetés *helyessége*: „Ha az egér élőlény, akkor gondolkodik. Az egér élőlény. Tehát az egér gondolkodik” — holott a benne szereplő három ítélet közül kettő — köztük a konklúzió — hamis. Annak ellenére, hogy — ezek szerint — a köznapi értelemben vett evidencia-fogalom nemcsak meghatározott ismeretek igazságával hozható kapcsolatba, úgy vélem, nem követünk el kérdésfeltevésünk szempontjából megengedhetetlen leegyszerűsítést akkor, ha a

<sup>16</sup> Russel, B. : Idézett mű 64—65. o.

*továbbiak során a pszichikus evidencia fogalmát csak mint meghatározott ismeretek igazságának pszichikus attributumát kezeljük, s egy következtetés helyességének evidenciáját úgy fogjuk fel, mint az adott következtetési formát leíró meta-nyelvi-logikai ítélet igaz voltának evidenciáját. Azt, hogy az előbb említett következtetés evidensen helyes valaki számára, feltételesen azonosítjuk azzal az állítással, hogy számára evidensen igaz a következő ítélet: „Minden  $p$ -re és  $q$ -ra áll az, hogy ha igaz az, hogy ha  $p$ , akkor  $q$ , és igaz az, hogy  $p$ , akkor  $q$ .” Nem vitás, hogy míg a példaként említett következtetés valóban minden normális felnőtt ember számára evidensen helyes, addig a neki megfelelő logikai formula csak nagyon kevesek számára lesz evidensen igaz. De képtelenségnek tűnik, hogy mindazok, akik magát a következtetést evidensen helyesnek tartják, ne tekintsek a neki megfelelő logikai ítéletet evidensen igaznak akkor, ha a megértéséhez szükséges logikai ismereteket elsajátították.<sup>17</sup>*

Milyen ítéleteket tekintünk evidenseknek? Az evidencia *igaz ítéletek*, pontosabban *ítéletek igazságának* pszichikus attribútuma, annak ellenére, hogy — amint ezzel a továbbiakban még részletesebben foglalkozunk — nem minden evidens ítélet igaz ítélet is egyben. Nem minden evidens ítélet igaz ítélet, de a megismerő szubjektum a számára evidens ítéleteket igaz ítéletnek *tekinti* vagy ha *tudja* is, hogy az adott ítélet hamis, ill. csak meghatározott feltételek között igaz, igaznak „*érzi*”. Ugyanakkor távolról sem minden igaz, vagy igaznak vélt ítélet evidens a szubjektum számára. Semmiképpen sem evidensek meghatározott érzéki adatokat közvetlenül leíró, vagy érzéki adatok közvetlen induktív általánosításaként létrejött igaz ítéletek. Nem tekintjük evidens ítéletnek azt az ítéletet, hogy „Ez a jegesmedve itt — fehér”, akkor sem, ha látjuk az adott jegesmedvét, és magunk is fehérnek látjuk. Az utóbbi esetben az ítéletet feltétlenül igaznak tartjuk, de nem mondjuk azt, hogy evidensen igaz. És senki sem tekinti evidensnek azt az ítéletet sem, hogy „Minden jegesmedve fehér”, akkor sem, ha meg van győződve az ítélet igazságáról. Megvan azonban annak a lehetősége, hogy az utóbbi ítéletet evidensnek tekintsük. „A minden jegesmedve fehér” ítélet evidens lesz minden felnőtt ember számára akkor, ha előzőleg kikötöttük, hogy „az ilyen és ilyen és fehér állatok a jegesmedvék”, azaz, ha a jegesmedve fogalmának jegyeként tételeztük a fehérséget. Csakhogy ebben az esetben a „Minden jegesmedve fehér” ítélet nem érzéki adatok induktív általánosításaként jött létre, nem „szintétikus” ítélet, hanem a szűkebb — kanti — értelemben felfogott analitikus ítéletek osztályába tartozik. Mindaddig igaz lesz, amíg igaz az „Ami fehér az fehér” ítélet, amíg elfogodom az azonosság logikai törvényét, hiszen ebben az esetben az adott ítélet igazsága végső soron csak ezen törvény igazságának függvénye. Az ilyen, szűkebb értelemben analitikus ítéletek minden olyan felnőtt ember számára pszichikusan evidensek —, aki tisztában van analiticitásukkal; azaz tudja, hogy az adott szubjektumfogalomnak az adott prédikátumfogalom jegyét képezi.

A pszichikus evidencia-élmény azonban nemcsak analitikus ítéletek velejárója. Igen sok szintetikus ítélet esetében is fellép.

<sup>17</sup> Hangsúlyozni szeretném, hogy az ismeretek igazságának és a gondolkodásformák helyességének evidenciáját nem tekintem egymással azonosíthatónak. A fenti meggondolás a kérdést mindenképpen leegyszerűsíti. A probléma tényleges megoldása azonban e tanulmány kereteit messze meghaladó, pszichológiai vizsgálatokat tenne szükségessé. Másrészt viszont úgy vélem, hogy ez a leegyszerűsítés nem érinti a jelen tanulmányban vizsgált kérdések lényegét.

Úgy vélem, hogy a példák számának szaporítása nem eredményezheti az *evidens ítéletek körének* pontos meghatározását, mégpedig azon oknál fogva, hogy ez a kör *mind történetileg, mind pedig individuálisan jelentős különbségeket mutat. Adott ítélet evidenciája a megismerő szubjektum ismereteinek függvénye*, a megismerő szubjektum ismeretei pedig egyrészt történetileg állandóan bővülnek, másrészt adott történelmi korszakban is az egyes individuumoknál jelentősen különböznek egymástól.

A fentiek alapján megkíséreljük az evidencia-élmény tartalmának meghatározását, bár ez, minthogy szubjektív élményről van szó, kétségtelenül igen nehéz feladat. Az ítélet igazságának világos és határozott belátása valóban szükségyszerű jegye az evidencia élményének, ugyanakkor elmondhatjuk Descartessel együtt, hogy „... csak az okoz némi nehézséget, hogy felismerjük, mely dolgok azok, amelyeket határozottan fogunk fel”.<sup>18</sup> Másrészt számos olyan ítélet igazságát is világosan és határozottan belátom, amelyeket — minthogy igazságukhoz csak hosszas megfontolások, sok lépésből álló bizonyítás során jutottam el — általában nem tekintek evidenseknek.

Ha ezen az alapon az evidencia leglényegesebb vonásának azt tekintjük, hogy a számomra evidens ítéleteket bizonyítás nélkül fogadom el, akkor ezzel erősen leszűkítjük az evidens ítéletek körét, számos, a gyakorlatban számomra evidens ítéletet kizárunk a definíció szerint evidens ítéletek köréből. Mindazok számára, akik csak egy kissé is járatosak a mechanika legelemibb törvényszerűségeinek körében, tökéletesen evidensnek tűnik, hogy a szabadon eső testek gyorsulása független tömegüktől. De senki sem kételkedhetik abban, hogy eredetileg ezt a tételt mindenki számára valamiféleképpen be kellett bizonyítani. Igaz ugyanakkor, hogy a tételt bebizonyításának pillanatában még nem tekintem evidensnek, illetve ha már evidenssé vált számomra, igazságának belátásához többé nincs szükségem a bizonyítás átgondolására. A gyakorlatban teljesen az a helyzet, hogy számos evidens ítéletet az ember már nem is tud bebizonyítani, elfelejti a bizonyítást, éppen azért, mert a tétel evidenssé vált számára, s viszont, jónéhány olyan tételt, amely nem vált az ember számára evidenssé, mindannyiszor újra bizonyítani kénytelen a maga számára, ahányszor annak alkalmazása tevékenysége során szükségessé válik.

Mindezek alapján az evidencia-élmény tartalmát a következőképpen körvonalazhatnánk: *evidensek számomra azok az ítéletek, amelyeknek igazságát közvetlenül tisztán és határozottan belátom, olyan ítéletek, amelyeket magától értetődően igaznak kezelek, azaz az őket tartalmazó ismeretkomplexum igazságának legszigorúbb kritikai vizsgálata esetén sem tartom igazságukat érzékeim tanúsága vagy racionális bizonyítás alapján ellenőrzendőnek.* Az a kitétel, hogy „az őket tartalmazó ismeretkomplexum igazságának legszigorúbb kritikai vizsgálata esetén sem” nem véletlenül került bele a definícióba. Gondolkodási praxisunk során ugyanis sok esetben kiindulunk olyan ítéletekből is, melyeknek igazságáról nem azért vagyunk meggyőződve, mert evidensek számunkra, hanem mert tudjuk, hogy bebizonyították, vagy mert „kompetens forrásból” származnak. „Szigorú kritikai vizsgálat esetén” azonban az ilyen ítéletek igazságát is megkíséreljük ellenőrizni, és esetleg csak a lehetőségek hiányában nem hajtjuk végre az ellenőrzést.

Mindezek után már feltehetjük a kérdést: Mi a kapcsolat az evidencia, ezen szubjektív igazság-élmény, és ismereteink objektív igazságtartalma

<sup>18</sup> *Descartes* : Idézett mű 224. o.

között? Rejlik-e egyáltalában valamiféle racionális momentum az evidencia igazság-kritériumként való tételezésében?

Ahhoz, hogy az evidencia az igazság kritériuma lehessen, egy ítélet evidenciája az ítélet igazságának szükséges és elégséges feltétele kell hogy legyen. Az, hogy *a szubjektív-individuális evidencia-élmény egy ismeret igazságának nem szükséges feltétele*, közvetlenül adódik abból a megállapításunkból, hogy adott ítélet evidenciája a megismerő szubjektum ismereteinek függvénye. Aki nem tud semmit, annak számára semmi sem evidens, s az ember ismereteinek bővülésével egyre bővül a számára evidens ismeretek köre is.

Természetesen „igazság” csak az objektív idealizmus számára létezik az ember tudatától függetlenül. Az objektív valóság összefüggései sem nem igazak, sem nem hamisak, hanem fennállnak. Igazak vagy hamisak csak az ember által nyelvi-gondolati formában megfogalmazott összefüggések lehetnek, amennyiben adekvát módon tükrözik az objektív valóságban fennálló összefüggéseket, vagy nem felelnek meg nekik. Éppen ezért felvethetnénk, hogy az evidencia, mint ismereteink igazságának szükséges feltétele nem jelentheti azt, hogy minden igaz ismeretnek evidensnek kell lennie, az ismeretek összessége ugyanis sem aktuálisan, sem potenciálisan nem ragadható meg.

Nem lehet-e adott individuum ismereteinek vonatkozásában ezen ismeretek evidenciája szükségszerű igaz voltuknak szükséges feltétele? Határozottan állíthatjuk, hogy nem. Az a tény ugyanis, hogy adott ítélet evidenciája a megismerő szubjektum ismereteinek függvénye, nem csupán azt jelenti, hogy nem lehetnek számunkra evidensek azok az „ismeretek”, amelyeket nem ismerünk, vagy amelyeknek tartalmával nem vagyunk minden tekintetben tisztában. Egy szűkebb értelemben analitikus ítélet valóban evidens lesz mindenki számára, aki pontosan ismeri a benne szereplő fogalmak tartalmát. Ez azonban semmiképpen sem vonatkozik minden igaz ismeretünkre. A szubjektum szükségszerű igaz ismereteinek köre minden egyes individuum esetében sokkal szélesebb, mint a számára evidens ismeretek köre. Az ember az élete, a gyakorlati tevékenysége során fokozatosan bővíti igaz ismereteinek körét, ezek közül azonban csak azok válnak evidens ismeretökké számára, melyek állandó és szoros kapcsolatban állnak mindennapos tevékenységével.

Azt, hogy *valamely ismeret szubjektív evidenciája nem lehet az adott ismeret igaz voltának elégséges feltétele sem*, meggyőzően mutatják mindazok az esetek, amikor bizonyítottan hamis, s az adott individuumok által is hamisnak tudott megállapítások esetén is fennmarad az evidencia élménye.

Mindenki számára evidensnek tűnik pl., hogy ha a Föld 40 000 km hosszú egyenlítője köré egy kötelet feszítenénk ki, majd ezt a kötelet egy 1 m hosszú darabbal megtoldanánk, akkor a kötél továbbra is szorosan a felszínhez tapadna, hiszen a betoldott 1 m-es kötélrész elenyészően jelentéktelen hosszúságú az eredeti 40 000 km-es kötélelhez képest. Csakhogy ez nem igaz. Elemi iskolás

matematikai ismeretek birtokában is bárki kiszámíthatja, hogy a kötél  $\frac{1}{2\pi}$  m (kb. 15 cm) távolságra lesz az egyenlítőtől. A számítás elvégzése után mindenki biztos lesz abban, hogy az utóbbi megállapítás az igaz, az evidencia-élmény azonban továbbra is az előbbi — hamis — megállapításhoz tapad.

Mínthogy tehát az individuális-pszichikus evidenciaélmény sem nem szükséges, sem nem elégséges feltétele valamely ismeret igazságának, az evidencia nem lehet az igazság kritériuma. Az a tény azonban, hogy a megismerő szub-

jektum — elsősorban a köznapi megismerés szintjén — valóban mintegy „megköveteli” ismereteitől, hogy evidensek legyenek — nem véletlen.

Az evidencia bár individuális-pszichikus élmény, nemcsak individuálisan, hanem történelmileg is determinált. Ez abban jut kifejezésre, hogy *az ismereteknek egy bizonyos része a társadalmi-történelmi fejlődés meghatározott fokán evidenssé válik, minden normális felnőtt ember számára. Hangsúlyoznunk kell, hogy csak a normális felnőtt emberek számára.* A modern gyermeklélektani kutatások határozottan bizonyítják, hogy olyan összefüggések, amelyek a normális felnőtt ember számára a fejlődés mai szintjén (ez a „mai” szint adott esetben jelentheti a civilizáció fokát) tökéletesen evidensek, nem azok a gyermek számára. Piaget megállapította például,<sup>19</sup> hogy a gyermek gondolkodásának ún. prelogikus korszakában azon az alapon, hogy *A* tárgy nagyobb *B*-nél, *B* pedig *C*-nél, nem tekinti evidensnek azt a megállapítást, hogy *A* is nagyobb *C*-nél. Ahhoz, hogy ezt igaznak tekintse, *A* és *C* tárgy közvetlen összehasonlítására van szüksége. A nagyobb-kisebb reláció tranzitivitásának evidenciája tehát — amely a ma élő felnőtt embernél kétségtelenül megvan — nem születik vele az emberrel még abban az értelemben sem, hogy a nagyobb és kisebb fogalmának elsajátítása már létrehozná. Kézenfekvő az a gondolat, hogy az emberi tudat ontogenezise ebben a vonatkozásban is megfelel a tudat filogenezisének, azaz, hogy bizonyos — az objektív valóság relációit tükröző — racionális összefüggések evidenciája az emberi tudat fejlődésének történeti terméke, amit különben etnográfiai kutatások is igazolnak.

Hogy melyek az emberi ismeretrendszernek azok az elemei, amelyek a társadalmi-történelmi fejlődés adott szintjén egy adott társadalmi környezethez tartozó individuumok számára evidenseknek tűnnek, azt csak mélyreható történelmi—pszichológiai vizsgálatok tárhatják fel. A kérdést jelentős mértékben bonyolulttá teszi az a kétségtelen tény, hogy társadalmi-történelmi vonatkozásban sok esetben kifejezetten hamis összefüggések válnak evidenssé. Nem lehet kétségünk például aziránt, hogy a középkor embere számára a keresztény vallás legalapvetőbb tételei (isten léte, túlvilági jutalom, ill. büntetés stb.) evidenseknek tűntek.<sup>20</sup>

Anélkül, hogy igényt tartanánk e kérdés megoldására, szeretnénk rámutatni arra, hogy a megoldás kulcsát az ember tudati struktúrája és a társadalmi-történelmi gyakorlat közötti kapcsolatban kell keresnünk. *Minden történelmi korszakban elsősorban azok az ismeretek válnak minden egyes normális felnőtt ember számára evidenssé — azaz társadalmilag evidenssé — amelyek szükséges feltételét képezik az adott történelmi korszak társadalmi-termelő gyakorlatának.*<sup>21</sup>

Ez a megállapításunk összhangban áll azzal a ténnyel is, hogy a közönséges (klasszikus) logika axiómái minden történelmi korszakban társadalmilag evidensek.<sup>22</sup> A logikai törvények figyelembevétele ugyanis a gondolkodás elengedhetetlen feltétele, a gondolkodás pedig elválaszthatatlanul összefügg

<sup>19</sup> Piaget: *The Psychology of Intelligence*. Idézi M. Bunge: *Idézett mű 5. o.*

<sup>20</sup> Isten léte még Descartes-nál és Leibniznél is evidens igazság!

<sup>21</sup> Már itt szeretném felhívni a figyelmet arra, hogy a társadalmi evidencia nemcsak eredménye, hanem feltétele is a társadalmi-történelmi gyakorlatnak. Tulajdonképpen ez az a tény, amely a jelen tanulmány tárgyát képező probléma vizsgálatának az ismeretelméleti racionalizmus bírálatán túlmenő jelentőséget kölcsönöz. Lásd „Az evidencia szerepe a megismerésben” c. részt.

<sup>22</sup> A gondolkodás logikai törvényszerűségeinek *explicit kifejtése* természetesen relatíve igen késői terméke az emberi gondolkodás fejlődésének.

mindenfajta valóban emberi tevékenységgel. Hogy a logika törvényszerűségeinek (elsősorban a logikai következtetés szabályainak) elsajátítása és társadalmilag evidenssé válása mennyire összefügg az ember gyakorlati tevékenységével, azt világosan mutatják a szovjet pszichológusok által az elmúlt években lefolytatott gyermeklélektani kísérletek,<sup>23</sup> melyeknek alapján Leontyev és mások azt állapították meg, hogy a gondolkodási műveletek meghatározott manuális tevékenységformák interiorizációi. A különböző gondolkodási műveletek filogenetikailag az ember gyakorlati, manuális tevékenységének tudati abbreviatúrái, s mint ilyenek váltak az emberi gondolkodás kiindulópontját és alapját képező evidens axiómákká.<sup>24</sup> „Az ember gyakorlata milliárd és milliárd esetben ismétlődve, logikai alakzatokként rögzítődik az ember tudatában. Ezek az alakzatok éppen (és csakis) e milliárdnyi ismétlődés következtében bírnak az előítélet szilárdságával és axiomatikus jelleggel.”<sup>25</sup>

A gyakorlatra, pontosabban meghatározott gyakorlat hiányára való hivatkozással magyarázhatók azok a jelenségek is, amikor hamis megállapítások válnak társadalmilag evidenssé. Az egyenlítő köré elhelyezett kötél esetében például minden valószínűség szerint arról van szó, hogy az embernek mindennapos gyakorlati tevékenysége során csak olyan nagyságrendekkel van kapcsolata, ahol 40 000 000 : 1 arány esetén az 1 nemcsak a 40 000 000-hoz képest, hanem abszolút értelemben is praktikusan mindig elhanyagolható marad. Egy 6700 km hosszúságú körsugár esetén azonban 15 cm-nek csak a 6700 km-hez képest nincs jelentősége, maga a 15 cm azonban mint abszolút hosszúság az emberi praxis nagyságrendjében jelentős távolság. A megtévesztő evidencia-élmény tehát onnan ered, hogy az adott esetben túl kell lépniünk az ember mindennapos gyakorlatának nagyságrendjén, azon a nagyságrenden, ahol a relatív kicsiség egyben praktikusan abszolút kicsiséget is jelent.

A társadalmi-történelmi gyakorlat tekintetbe vétele magyarázatot adhat arra az előbb említett problémára is, hogy hogyan válhatott a hamis ismeretek egész rendszere — pl. a vallás alaptételei — bizonyos korok emberének a szemében evidenssé. Az emberi gyakorlat korlátozott volta, az a tény, hogy az ember gyakorlati tevékenysége során csak nagyon kevéssé volt képes a természet és a társadalom adott törvényszerűségeinek befolyásolására, tette evidenssé az ember számára, hogy ezek a törvények egy megismerhetetlen „isteni akarat” alkotásai.

Mint hogy egyrészt az emberiség igaz ismereteinek mindig csak egy csekély töredéke válhat az adott korszak minden egyes normális felnőtt embere számára evidenssé, másrészt — amint láttuk —, hamis ismeretek is lehetnek társadalmilag evidens ismeretek, *a társadalmi evidencia sem lehet* valamely ismeret igazságának sem szükséges, sem elégséges feltétele, nem lehet az igazság kritériuma.

Az eddigiekben a pszichikus evidencia-élmény problémájának eredetére igyekeztünk magyarázatot találni, és vizsgálódásaink eredményeképpen a prob-

<sup>23</sup> Lásd a többi között A. H. Леонтьев—Д. Ю. Панов: Психология человека и технический прогресс. Вопросы Философии. 1962. 8. sz.

<sup>24</sup> A félreértések elkerülése végett már itt fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy a társadalmi evidencia említett élménye szükségszerűen csak a köznapi tevékenység struktúrájának megfelelő klasszikus logika axiómáival jár együtt, a modern axiómarendszerek axiómái — amint ezzel a későbbiek során még részletesen foglalkozunk — nem kötelezően pszichikus evidens ismeretek

<sup>25</sup> *Lenin* : Filozófiai füzetek. Művei 38. köt., Bp., 1961. 201. o.

lémának, mondhatnánk, *negatív aspektusát* világítottuk meg: arra törekedtünk, hogy az ismeretelméleti racionalizmus álláspontját bírálандó, kimutassuk, miért nem tekinthetjük a pszichikus evidencia-élményt — sem individuális, sem társadalmilag általánossá vált formájában — az igazság kritériumának.

Ha azonban feladatunkat nem korlátozzuk az ismeretelméleti racionalizmus álláspontjának bírálatára, feltétlenül túl kell lépünk ezen a negatív aspektuson. Meg kell világítanunk azt is, milyen tényleges — pozitív — szerepet tölt be az evidencia a racionális megismerésben, milyen kapcsolat áll fenn evidencia és emberi gyakorlat között nemcsak abban a vonatkozásban, hogy az ember társadalmi-történelmi gyakorlata tesz bizonyos racionális ismereteket evidenssé, hanem abban a vonatkozásban is, hogy mi a szerepe az evidenciának az ember társadalmi-történelmi gyakorlatán belül. A probléma ezen *pozitív aspektusának* vizsgálata egyben a kritikai aspektust is elmélyíti, és megalapozottabbá teszi, hiszen csak ez világíthatja meg az ismeretelméleti racionalizmus idevonatkozó nézeteiben rejlő „racionális magot”.

Mielőtt azonban a pszichikus evidenciának a megismerésben játszott tényleges szerepét megvilágítanánk, meg kell vizsgálnunk a logikai evidencia, azaz az analiticitás kategóriájának tartalmát is, hiszen éppen az említett pozitív aspektus hozta létre történetileg és hozza létre tartalmilag a két — látszólag igen különböző — kategóriának — a pszichikus evidencia és a logikai analiticitás kategóriájának — egységét.

### *Az analiticitás mint evidencia*

A pszichikus evidencia-élmény mellett — amely igazságkritériumként a racionalizmus gondolkörén belül, kimondva vagy kimondatlanul, az általunk társadalmi evidenciának nevezett formában jelentkezik — meghatározott ismeretek aprioritásának megalapozásául — amint a történelmi vázlatból láthattuk — az ismeretelméleti racionalizmus az ítéletek analiticitását is felhasználja. Annak ellenére, hogy egy analitikus ítélet nem feltétlenül evidens, e szó köznapi értelmében, hiszen egy analitikus ítélet nem szükségszerűen magától értetődő, világosan és határozottan belátható, az analiticitást mégis tárgyalhatjuk az evidencia-kategória vizsgálatának keretei között. Ha ugyanis az evidencia problémáját nem pusztán és nem elsősorban mint kognitív pszichológiai kérdést vetjük fel, ha a probléma ismeretelméleti vonatkozásait kívánjuk vizsgálatunk tárgyává tenni, akkor mind a pszichikus evidencia-élmény, mind pedig az analiticitás tárgyalásakor maga az evidencia és az analiticitás mint jelenség csak annyiban jelentős számunkra, amennyiben a különböző, de gnoszeológiai szempontból egylényegű ismeretelméleti irányzatokon belül azonos funkciót töltenek be. E kategóriák funkcióazonosságára pedig már több ízben rámutattunk.

Az analiticitás-fogalommal kapcsolatban, éppen úgy, mint a pszichikus evidencia-élmény fogalmával kapcsolatban, felmerül egyrészt az a feladat, hogy pontosan tisztázzuk a fogalom tartalmát, másrészt az a kérdés, lehet-e valamely ítélet analiticitása az adott ítélet igazságának kritériuma. Itt azonban, a fogalom tartalmának tisztázása után, fel kell vetnünk azt a kérdést is, hogy léteznek-e egyáltalában analitikus ítéletek, van-e értelme analitikus és szintetikus ítéletek megkülönböztetésének. Ilyen természetű kérdés a pszichikus evidencia-élménnyel kapcsolatban azért nem volt felvetendő, mert lévén

az evidencia köznapi fogalom, saját tapasztalatai alapján mindenki meg van győződve arról, hogy vannak evidens ismeretek, legalábbis vannak olyan ismeretek, amelyeket ő maga evidenseknek tekint, ha nem is tudja pontosan körülhatárolni az evidencia fogalmának tartalmát.

Az analiticitás fogalmának meghatározása éppen azért nem okoz különösebb nehézséget, mert itt nem köznapi fogalomról van szó, hanem a filozófiai tudomány által megteremtett terminusról. A tényleges probléma itt nem is az analiticitás mibenlétének meghatározása, hanem az a kérdés, hogy vannak-e olyan ítéletek, amelyek a definitíve megadott fogalom tartalmi jegyeivel rendelkeznek, s ha vannak, melyek azok.

Az analiticitás fogalmának közkeletű definíciói<sup>26</sup> a következők: 1. *Analitikusak mindazok az ítéletek, amelyeknek tagadása önellentmondás*, 2. *Analitikusak mindazok az ítéletek, melyek értelmüknél fogva igazak*, 3. *Analitikusak mindazok az ítéletek, melyeknek igazsága független a tényektől* (melyek igazságának csak lingvisztikai komponense van). Az utóbbi két definícióról közvetlenül beláthatjuk, hogy ekvivalensek, az 1., ill. a 2—3. ekvivalenciájának belátásához pedig csak azt kell meggondolnunk, hogy egy értelménél fogva igaz ítélet tagadása eo ipso értelmetlenség kell hogy legyen, és megfordítva, ha egy ítélet tagadása önellentmondás, s nem csupán a tényeknek mond ellent, azaz ha az ítélet értelménél fogva hamis, akkor ennek tagadása (azaz az eredeti analitikus ítélet) értelménél fogva igaz kell legyen.<sup>27</sup>

Azok az ítéletek, amelyeknek prédikátuma azonos a szubjektumukkal, első megközelítésre feltétlenül olyan ítéleteknek tűnnek, amelyekre az analiticitás fogalmát mindenképpen alkalmazhatjuk. Felmerül azonban az a kérdés, hogy az analitikus ítéletek köre szélesebb-e ezen ítéletek körénél, s ezzel lényegében azt a kérdést vetettük fel, hogy van-e értelme egyáltalában az analitikus és a szintetikus közötti különbségtételnek: hiszen a fenti típusú ítéletekkel nem megyünk sokra sem a tudományban, sem a köznapi életben. Ha csak ezek az ítéletek analitikus igazságok, akkor szinte nevetségesnek tűnik az a kísérlet, hogy az analiticitás segítségével valaki ismereteink a priori eredetét kívánja megalapozni. A valóságról alkotott racionális ismereteink nem merülhetnek ki ilyen típusú ítéletekben.

E kérdés vizsgálata kapcsán részletesen elemeznünk szeretnénk W. Van O. Quine egy tanulmányát.<sup>28</sup> Quine ugyanis e kérdésben egészen szélsőséges álláspontot foglal el, kétségbe vonja, hogy bármiféle értelemben is jogosult volna különbséget tenni analitikus és szintetikus igazságok között. Quine álláspontjának kritikai elemzése kapcsán szeretnénk az analiticitás tényleges szerepére vonatkozó álláspontunkat kibontakoztatni.

Quine az analitikus és szintetikus megkülönböztetését a modern empirizmus dogmájának tekinti — s mi hozzátehetjük, hogy amennyiben itt valóban pusztán dogmáról lenne szó —, ugyanez a dogma a modern racionalizmusra is jellemző. Quine-nak teljeseen igaza van, amikor azt állítja, hogy az

<sup>26</sup> Az analiticitást itt széles értelemben definiáljuk. Mint már említettük, az ismeretes kanti értelemben vett analiticitás fogalom ennek a esete.

<sup>27</sup> Szmirnova említett tanulmánya 10 analiticitás-definíciót sorol fel. Ezek azonban vagy a felsorolt három definíció további variánsai, vagy pedig — a fogalom tartalmának vizsgálata alapján — valamilyen okból szűkíteni kívánják az analitikusnak tekinthető ítéletek körét.

<sup>28</sup> W. Van O. Quine: *Two Dogmas of Empiricism. From a Logical Point of View* (9 Logico-philosophical essays). Cambridge, Massachusetts, Harvard U. P., 1961. 20—46.o.

analiticitás definíciója, mely szerint analitikus-ítéletek azok az ítéletek, melyeknek tagadása önellentmondás, igen keveset magyaráz: az önellentmondás fogalma éppen annyira tisztázásra szorul, mint maga az analiticitás fogalma. Ugyanez a helyzet az analiticitás másik — mint láttuk, az előbbivel ekvivalens — definíciójával is, mely szerint egy ítélet analitikus, ha értelménél fogva, a tényektől függetlenül igaz. Ebben az esetben ugyanis az „értelménél fogva igaz” fogalma marad tisztázatlan. Bármely definíciót is fogadjuk el, a definíció mindenképpen csak a *logikai igazságokra* lesz közvetlenül érvényes, azaz olyan ítéletekre, amelyek úgy jönnek létre, hogy azonosan igaz logikai formulák változóit konkrét fogalmakkal (deskriptív jelekkel) helyettesítjük.<sup>29</sup> Hogy Quine példáját idézzük, ilyen logikai igazság a következő ítélet: „Ha Jack nem nőtlen (nőtlen = nem nős), akkor nős.” Ez az ítélet, függetlenül, a benne szereplő deskriptív jelek (nős; ember) jelentésétől, mindig igaz marad, ugyanis egy azonosan igaz logikai formula  $|x/(f\bar{x}/\supset f/x)|$  változójának megfelelő deskriptív jelekkel történő behelyettesítése útján nyertük. Amennyiben az ilyen típusú ítéleteket (a logikai igazságokat) analitikusoknak is tekinthetjük, de csak ezeket tekinthetjük analitikusoknak, praktikusán már ebben az esetben sincs értelme az analitikus és szintetikus igazságok megkülönböztetésének, hiszen tudományos elméletek nem épülhetnek fel pusztán logikai igazságokból.

Quine azonban — e tekintetben a neopozitivistá Carnappal egybehangozóan<sup>30</sup> — rámutat arra, hogy a logikai irodalomban nemcsak a logikai igazságokat tekintik analitikus ítéleteknek; megkülönböztetik az analitikus ítéletek egy másik típusát is. Quine példája az analitikus ítéletek erre a második típusára a következő: „Ha Jack agglegény, akkor nem nős.” Ez az ítélet nem logikai igazság, hiszen a neki megfelelő logikai formula  $|x/(g/x/\supset f\bar{x}/)|$  csak abban az esetben azonosan igaz, ha  $g$  és  $f$  ekvivalens, szinonim fogalmak. Ekkor ugyanis az egyik szinonimát a másikkal helyettesítve a fenti formula azonosan igaz formulává, tehát az ítélet logikai igazsággá alakítható. Csak-hogy — írja Quine — ha az ilyen típusú ítéleteket is analitikus ítéleteknek tekintjük, akkor definiálnunk kell a szinonimia fogalmát. Quine részletesen elemzi e problémát, s elemzésének eredményeképpen arra a megállapításra jut, hogy nem az analiticitást kell a szinonimia segítségével, hanem a szinonimiát az analiticitás segítségével megmagyarázni. Szinonimáknak ugyanis azokat a fogalmakat nevezzük, amelyeknek egymással való kicserélése után egy „értelménél fogva igaz”, azaz analitikus ítélet továbbra is értelménél fogva igaz marad. Quine szinonimia-elméletével a továbbiak során még valamivel részletesebben foglalkozunk, itt csak annyit jegyzünk meg, hogy számára a szinonimia problémája azért marad egyértelműen megoldhatatlan, mert a fogalmak szinonimiáját pusztán konvencióként kezeli, s nem vizsgálja meg, hogy van-e egyáltalában valamiféle objektív alapja e konvenciónak.

Mint-hogy Quine az analiticitást a szinonimiából nem tekinti levezethetőnek, megvizsgálja, hogy megoldhatjuk-e az analiticitás problémáját a nyelv szemantikai szabályainak segítségével.<sup>31</sup> Megállapítja, hogy *adott*  $L_0$

<sup>29</sup> Quine végül azt is igyekszik kimutatni, hogy nincs értelme annak sem, hogy a logikai igazságok analiticitásáról beszéljünk.

<sup>30</sup> Lásd Carnap, R.: *Meaning Postulates*, „Phil. Studies”, 3. 1952. 65—73. o.

<sup>31</sup> Egy adott  $L_0$  mesterséges nyelv szemantikai szabályai az adott nyelv deskriptív jeleinek (a logikai változók helyére beírható állandóknak) a jelentésére, a deskriptív

*nyelvre nézve* — e nyelv szemantikai szabályainak alapján — meg tudom határozni, hogy egy adott *S* ítélet analitikus,<sup>32</sup> de semmiféle szemantikai szabály nem teszi lehetővé, hogy egy adott *S* ítéletről kimondhassam, hogy tetszés szerinti *L* nyelvre nézve analitikus. Általánosságban csak azt mondhatnám ki, hogy egy ítélet analitikus akkor, ha szemantikai szabályokból következik igazsága, ezzel azonban nem történnék más, mint hogy az analiticitás egy újabb definícióját adnám meg, mely pontosan annyira nem alkalmas adott ítéletek analitikus vagy szintetikus voltának eldöntésére, mint az analiticitás bármely másik definíciója. Ha minden olyan ítéletet, amely azt mondja ki, hogy bizonyos osztályhoz tartozó ítéletek igazak — szemantikai szabálynak tekintek, akkor minden igaz ítélet analitikus lesz, ami ismét azt jelenti, hogy az analitikus és szintetikus megkülönböztetésének semmi értelme nincsen.

Ha egészen általános formában akarjuk meghatározni — írja Quine —, hogy mitől függ egy ítélet igazsága, akkor azt kell mondanunk, hogy minden ítélet igazságának vannak lingvisztikai és faktuális komponensei. Az az ítélet, hogy „Brutus megölte Caesart” egyrészt igaz vagy hamis attól függően, hogy megtörtént-e az adott esemény a valóságban, másrészt attól, hogy mit jelent a „megölte” szó. Analitikus az ítélet, ha igazságának ténykomponense nulla. Az azonban, hogy valamely ítélet igazságának ténykomponense zérus, a priori eldönthetetlen.<sup>33</sup>

Quine szerint az empirizmusnak az a dogmája, hogy határt kell vonnunk analitikus és szintetikus ítéletek között, egészen szorosan kapcsolódik az empirizmus másik alap-dogmájához, nevezetesen ahhoz a feltételezéshez, hogy minden egyes ítélet — elválasztva bármely másiktól — empirikusan verifikálható. Amíg ugyanis azt állítjuk, hogy minden egyes ítéletet önmagában tapasztalati úton megerősíthetnek vagy elvethetnek, addig beszélhetünk az ítéletek egy olyan határesetéről is, amely a tapasztalati tényektől függetlenül, magából az ítélet lingvisztikai struktúrájából adódóan minden körülmények között „megerősített”. Quine azonban azt állítja, hogy „a külvilágról alkotott ítéleteink nem állíthatók szembe az érzéki tapasztalattal individuálisan, hanem csak mint egy egységes test”,<sup>34</sup> „értelmetlenség bármely individuális ítélet igazságának lingvisztikai és faktuális komponenséről beszélni. Egészében véve a tudománynak megvan a kettős függése a nyelvtől és a tapasztalattól, ez a dualitás azonban nem mutatható ki a tudomány egyes ítéleteinél”.<sup>35</sup>

jelek jelentésbeli összefüggéseire vonatkozó szabályok. Ilyen szemantikai szabályok a Carnap által bevezetett ún. jelentésposztulátumok. Valamely  $L_0$  nyelv jelentésposztulátumai között szerepelhet pl. a már említett  $/x/(g/x) \supset \bar{f}/x/$  ítélet, ahol  $g$  deskriptív prédikátum az aglegény,  $f$  pedig a nős terminusokat jelöli.

<sup>32</sup> Arra az  $L_0$  nyelvre nézve, melyben érvényes az előbbi lábjegyzetben szereplő jelentésposztulátum, a „Ha Jack aglegény, akkor nem nős” ítélet analitikus lesz, tagadása ugyanis az *adott nyelven belül* önellentmondás.

<sup>33</sup> Egészen elvont formában Quine-nak ezt a megállapítását igaznak kell tekintenünk. *Minden emberi tapasztalattól függetlenül* még a tautológiák igazsága is eldönthetetlen. Annak a logikai törvényszerűségnek az érvényessége ugyanis, amelyen valamely tautológiának tekinthető megállapítás tautologikus jellege nyugszik, semmiképpen sem független az emberiség tapasztalaitól. Abban a pillanatban azonban, hogy az emberiség meghatározott történelmi tapasztalatait adottnak tekintjük — s enélkül az emberi megismerés előrehaladása nem valósulhatott volna meg! — adott esetben számos ítéletről eldönthetjük minden közvetlen tapasztalat híján is, hogy „igazságának ténykomponense zérus”.

<sup>34</sup> Quine : Idézett mű 41. o.

<sup>35</sup> Uo. 42. o.

A többi között erre a tételére alapozza Quine, ahogyan ő nevezi, „dogmák nélküli empirizmus”-át, melynek lényege az analitikus igazságok lehetőségének teljes tagadása. Mint látni fogjuk, ez a Quine-féle teória, ha magában rejti is mindennemű aprioritás teljes tagadását, s ennyiben nemcsak a modern ismeretelméleti racionalizmus, hanem a neopozitivizmus bizonyos teljesen jogosult kritikáját is (Quine vélja — mint tudjuk — éppen az utóbbinak a bírálata) — lényegét tekintve *nem az igazság aprioritásának, hanem az igazság objektivitásának, a tudományosm egismerés lehetőségének tagadását jelenti.* Megkíséreljük ennek az elméletnek Quine eddigi gondolatmeneténél valamivel részletesebb leírását, mert az elmélet kritikája segítségünkre lesz abban, hogy tisztázhassuk az analiticitás, a logikai evidencia szerepét a megismerésben.

Quine szerint úgynevezett tudásunk vagy hitünk totalitása olyan emberi termék, amely a tapasztalattal csak a peremén érintkezik: Az egész tudomány egy erőtér, melynek a tapasztalatok határfeltételeit képezik. Ha a tudomány a periférián összeütközésbe kerül a tapasztalattal, akkor átrendezéseket kell végrehajtanunk az erőtér belsejében, hiszen az erőteret alkotó egyes ítéletek logikai kapcsolatban állnak egymással. Az egész erőtér azonban határfeltételei, a tapasztalat által olyan módon determinált, hogy széleskörű választási lehetőségünk van abban a tekintetben, hogy megelőző tapasztalatainkkal ellentétes tapasztalatok fényében az erőtér belsejében mely ítéleteket értékeljük át, változtassuk meg. Egyetlen partikuláris tapasztalat sincs közvetlenül egy meghatározott, az erőtér belsejében elhelyezendő partikuláris ítélettel összekapcsolva, csak indirekt módon, olyan megfontolásokon keresztül, melyek az erőtér mint egész egyensúlyát érintik. Teljesen helytelen az, ha egy individuális (önmagában vett) ítélet empirikus tartalmáról beszélünk, különösen akkor, ha az ítélet igen távol fekszik az erőtér experimentális perifériájától. *Ennél fogva teljesen értelmetlen a szintetikus és analitikus ítéletek megkülönböztetése. Bármely ítéletet igaznak vagy hamisnak tekinthetünk, mindenféle tapasztalattól teljesen függetlenül, ha valahol a rendszeren belül drasztikus átalakításokat hajtunk végre.* Még a perifériához igen közelálló ítéleteket is igazaknak tekinthetünk a tapasztalattal szemben, ha a hallucináció lehetőségére hivatkozunk, s még a logikai igazságok igazságát is kétségbe vonhatjuk, ha bizonyos, logikai törvényeknek nevezett ítéleteket módosítunk. Nincs egyetlen olyan ítélet sem, amely immunis lenne egy esetleges revízióval szemben.

Ebből az elméletből logikailag valóban következnek Quine olyan megállapításai, hogy az emberiség egész ismeretrendszerét tökéletesen másképpen is fel lehetne építeni, ami — szerinte — csak azért nem történik meg, mert az ember mindig arra törekszik, hogy a lehető legkevesebbet kelljen alakítania a már kialakított erőtér szerkezetén; továbbá, hogy az anyagi tárgyak létének, valamint Homérosz isteneinek a posztulálása ismeretelméleti szempontból teljesen egyenértékű, s az ember csak azért mondott le az utóbbiról, s az előbbiről nem, mert a „fizikai objektumok mítosza” könnyebben kapcsolható össze érzéki tapasztalatainkkal. Quine igazságkonceptiója szubjektivistikus jellegű, pragmatista igazságkonceptió.

Az e koncepció alapját képező fenti megállapítás azonban nem vetendő el a maga egészében, vizsgálata alapját képezheti a logikai evidencia helyes értelmezésének. Quine-nak tökéletesen igaza van abban, hogy minden egyes, a maga individualitásában kiemelt ítélet verifikálhatóságának elve — elvetendő dogma, az emberi ismeretrendszert képező ítéleteknek egy jó része

a maga individualitásában egyáltalában nem vethető össze az érzéki tapasztalattal. Az empirizmus azáltal, hogy elfogadja az egyedi ítéletek tapasztalati verifikálhatóságának elvét, az emberi ismereteknek egy tekintélyes hányadát kell, hogy kirekessze az olyan ismereteknek a köréből, amelyeknek igaz vagy hamis volta eldönthető. S látnunk kell azt is, hogy tulajdonképpen — negatív formában — a racionalista ismeretelméletek is magukévá teszik ezt az elvet; a racionalizmus nem állítja ugyan azt, hogy minden egyes igaz ítéletnek a maga individualitásában az érzéki tapasztalattal összevethetőnek kell lennie, de úgy véli, hogy ha egy ítélet a maga individualitásában nem vethető össze a tapasztalattal, ha egy ítéletet a maga individualitásában az érzéki tapasztalat sem meg nem erősíthet, sem meg nem cáfolhat, akkor ezen ítélet igazsága egyáltalában nem, közvetetten sem erősíthető meg vagy cáfolható meg a tapasztalat által. Az érzéki tapasztalat által individuálisan meg nem erősíthető, vagy meg nem cáfolható ítéletek igaz vagy hamis voltát a racionalizmus függetleníti a tapasztalattól, ezen ítéletek igazsága vagy hamissága a racionalizmus szerint a priori adva van az ember tudatában. Ha tehát elfogadjuk az emberi ismeretrendszer képező ítéletek mindegyikéről, hogy empirikus verifikálásának egyedüli eszköze a tapasztalattal való közvetlen összevetése, akkor az emberi ismeretrendszer bizonyos — méghozzá igen lényeges — részét képező ítéletekről vagy azt kell állítanunk, hogy „metafizikai”, spekulatív jellegűek, s mint ilyenek száműzendők a tudományból, vagy pedig a priori, velünkszületett igazságoknak kell őket tekintenünk.

Az a tény azonban, hogy az emberi ismeretrendszer képező ítéletek egy bizonyos hányada nem verifikálható közvetlenül az érzéki tapasztalat adatai alapján, nem képezi elégséges alapját Quine azon megállapításának, hogy *nincs olyan* ítélet, amely közvetlenül a tapasztalat által verifikálható, illetve falszifikálható lenne. Ez a jogosulatlan általánosítás Quine-nál a szinonimia-felfogásában rejlt — már fentebb említett — hibás mozzanaton nyugszik. Quine, minthogy a definíciók kérdését tisztán lingvisztikai síkon vizsgálja, és teljesen elvonatkoztat a definíció kérdésének ontológiai vonatkozásaitól, minden definíciót teljesen önkényesnek tekint.

Szerinte minden definíció pusztán konvenció, konvenció nemcsak abban az értelemben, hogy egy adott fogalmat kifejező szó hangalakjának, illetve írásmódjának természetszerűen az esetek túlnyomó többségében, semmiféle szükségszerű kapcsolata nincsen a jelenségeknek a fogalomban tükrözött jegyeivel, hanem konvenció abban az értelemben is, hogy magát a fogalmat a definíció teremti meg. Kétségtelen tény, hogy a modern tudományos elméletek számos fogalmát valóban a fogalom definíciója teremtette és teremti meg. De a tudományokban szerepet játszó fogalmak többségének tartalma többé-kevésbé határozottan adva van, még mielőtt e fogalmakat definiáltuk volna. A köznapi ismeretek fogalmait rendszerint egyáltalában nem is definiáljuk, tartalmukkal az emberek többsége mégis tisztában van.<sup>36</sup> Ennek a jelenségnek az oka a következőkben keresendő: *minthogy a fogalom tartalmát képező jegyek a valóság tárgyaival, a tárgyak közötti kapcsolatoknak és a valóságos folyamatoknak objektíve létező sajátosságait általánosítják*, olyan tárgyak, kapcsolatok, folya-

<sup>36</sup> Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ezek a fogalmak ne lennének definiálhatók, sok esetben szükségessé is válik definiálásuk, csak hogy a definíció nem lehet ellentétes a fogalom már eleve adott jelentésével, vagy ha ellentétes vele, illetve nem teljesen fedi, akkor rá kell mutatnunk, hogy az adott definíció nem felel meg a fogalom szokásos értelmezésének, azaz, hogy egy a szokásostól eltérő, új fogalmat definiáltunk.

matok sajátosságait, amelyekkel az ember társadalmi-történelmi termelő gyakorlata folyamán nap mint nap kapcsolatba kerül, a fogalom tartalma adva van denotátuma által. Létezik egy olyan „általános szemantikai rendszer”, melynek szabályait az emberiség a maga gyakorlata során sajátítja el, egy olyan szemantikai rendszer, melynek szabályait az emberi gyakorlat által adottnak és az idősebb generáció által az ifjabb számára „társadalmilag átörökítettnek” tekinthetjük. Ennek az általános szemantikai rendszernek a „jelentésposztulátumai” a nyelv elsajátítása által adottak az emberek számára. Hogy Quine igen egyszerű példájánál maradjunk: annál az ítéletnél, hogy „Brutus megölte Caesart”, nincs szükség a „megölte” szó definíciójára. Az ilyen és ehhez hasonló szavak definíciójának megkövetelése ugyanis regressus ad infinitumhoz vezet.

Quine a „dogmák nélküli empirizmus” megalapozásánál még egy alapvetően hibás és teljesen megalapozatlan következtetést hajt végre. Amikor ugyanis azt állítja, hogy „a külvilágról alkotott ítéleteink nem állíthatók szembe az érzéki tapasztalattal individuálisan, hanem csak mint egy egységes test”, ezt az „egységes testet” minden indokolás nélkül azonosítja a tudomány — lényegében az egész emberi ismeretrendszer — egészével. Quine az idézett tételének kifejtésénél Duhemre hivatkozik, azt írja, hogy „ezt a doktrínát Duhem jól argumentálta”.<sup>37</sup>

Ha azonban megvizsgáljuk Duhemnek a Quine által megjelölt helyen kifejtett álláspontját, meg kell hogy állapítsuk, Duhemnél szó sincs arról, hogy a tudomány csak mint egységes egész lenne az érzéki tapasztalattal konfrontálható, ami, mint láttuk, Quine-nál egyértelmű az emberi ismeretek objektivitásának tagadásával.

Duhem a Quine által említett munkájában<sup>38</sup> azt a kérdést vizsgálja, hogy fizikai kísérlet segítségével cáfolható-e egy izolált fizikai hipotézis. Azt írja: „Egy fizikai kísérlet sohasem vezethet egy izolált hipotézis, hanem csak egy egész elmélet-csoport elvetéséhez.”<sup>39</sup> Tételét a következőképpen argumentálja: Ha a fizikus egy hipotézis téves voltát akarja bizonyítani, akkor az adott hipotézisből, számos más, az adott fizikai elméletet képező — és kétségbe nem vont — tétel segítségével levon egy olyan következtetést, hogy ilyen és ilyen feltételek között, ha a hipotézis igaz, ennek és ennek kell bekövetkeznie. Miután kísérletileg megállapítja, hogy az adott jelenség nem következik be, ebből arra következtet, hogy a hipotézis téves, ez azonban — írja Duhem — logikailag nem jogosult, hiszen éppen ilyen joggal azt is feltehetjük, hogy nem az adott feltevés a hibás, hanem az elmélet valamelyik másik tétele, vagy akár az egész elmélet.

Duhem itt vázolt gondolatmenetét teljes egészében elfogadhatjuk. Tökéletesen igaza van Duhemnek abban is, amit ezzel kapcsolatban a fizikai tudomány fejlődését illetően kifejt. Rámutat ugyanis arra, hogy azokban az esetekben, amikor egy meghatározott fizikai elmélet adott tételét bizonyos újabb tapasztalatok cáfolni látszanak, a fizikusok kezdetben rendszerint nem vetik el a tételt, minthogy elvetése a szigorú logikai struktúra következtében az egész elmélet összeomlását eredményezné. A fizikusnak módjában áll a tétel elvetése helyett bizonyos korrekтивák bevezetése, amelyek érthetővé

<sup>37</sup> Quine : Idézett mű 41. o., 17. lábjegyzet.

<sup>38</sup> Duhem, P. : Ziel und Struktur der physikalischen Theorien. Leipzig, Barth, 1908. A francia eredeti címe: La théorie physique: son objet et sa structure. Párizs, 1906.

<sup>39</sup> Uo. 243. o.

teszik, hogy adott esetben (esetleg *minden egyes* konkrét esetben) mi okozta az eltérést az elméletileg várható és a kísérletileg kapott eredmények között.

Azokban az esetekben azután, amikor az alkalmazandó korrekciók száma egyre nő, a fizikus rendszerint megvizsgálja, nem célravezetőbb-e az adott tételnek s vele együtt az egész elméletnek vagy az elmélet egy részének átalakítása, mint a bonyolult korrekciók alkalmazása, melyek gyakorlatilag már lehetetlenné teszik azt, hogy az adott tétellel dolgozzunk. Sok esetben így jönnek létre nagyjelentőségű fizikai felfedezések.

Mindezek alapján vonja le Duhem azt a következtetést, hogy „az ember kímérére vadászik, ha az elméleti fizika valamelyik hipotézisét más olyan feltevésektől, amelyeken ez a tudomány nyugszik, el akarja választani, hogy azokat izoláltan megfigyelési kontrolnak vesse alá, ugyanis a fizika bármelyik kísérletének megvalósítása és interpretációja az elméleti tételek egész csoportjának elfogadását feltételezi. A fizikai elmélet egyetlen nem illogikus kísérleti kontrolja a **FIZIKAI ELMÉLET TELJES RENDSZERÉNEK A KÍSÉRLETI TÉNYEK EGÉSZ CSOPORTJÁVAL** való összehasonlítása, és annak megállapítása, vajon a tényeket az elmélet kielégítő módon írja-e le.”<sup>40</sup>

Mindebben egyet kell értenünk Duhemmel annak ellenére, hogy munkájának végkövetkeztetései a „gondolkodás ökonómiájának” machista elvét kívánják alátámasztani. Quine azonban jogosulatlanul hivatkozik Duhemre. *Duhemnél arról van szó, hogy az elméleti fizika egyes tételei nem állíthatók szembe közvetlenül a tapasztalattal, nem pedig arról, hogy egyetlen ítélet sem.* Továbbá: Duhem határozottan állítja, hogy *a fizika, egyes elméleteit szembe lehet és szembe is kell állítanunk a kísérleti eredményekkel, egyetlen szóval nem állítja, hogy csak az egész tudomány, az emberi ismeretek egésze lehet az az „egységes test”, amelyet összevethetünk az érzéki tapasztalattal.*

A Quine által kidolgozott „erőtér-elmélet” helyesen magyarázza ismereteink szerkezetét egy adott tudományos elméleten, méghozzá elsősorban a szigorú vagy félig szigorú logikai struktúrával rendelkező elméleteken belül egy adott időpillanatban; ezen elméletek ismereteink egészére, „ún. tudásunk vagy hitünk” egészére történő alkalmazása azonban egy helyes gondolat teljesen jogosulatlan extrapolációja. Ez a jogosulatlan extrapoláció szoros kapcsolatban áll Quine-nak azzal a követelményével, hogy az analiticitásnak egy adott ítélet vonatkozásában minden szemantikai rendszerben egyértelműen megadatónak kell lennie.

Egy adott tudományos elméleten belül valóban megvan a lehetősége annak, hogy a tapasztalatok fényében többféle „átrendezést” hajtsunk végre, s ez az átrendezés az esetek túlnyomó többségében megbontja az adott elmélet kereteit. De a valóság egy meghatározott területére vonatkozó új tapasztalatai nem készítenek az embert *egész ismeretrendszerének* átrendezésére, s nem azért, mert az ember arra törekszik, hogy a lehető legkevesebbet változtasson ismereteinek rendszerén, hanem azért, mert *az emberi ismereteknek van egy olyan standard bázisa, amelyet az ember társadalmi gyakorlata egyértelműen igazol.* Elvben átrendezhetem ismereteim egész rendszerét, akár egy adott individuális tapasztalat fényében is, ha ragaszkodni szándékozom egy olyan ítélet „igazságának” megmutatásához, amelynek elfogadása ellentétben áll az emberiségnek egész történelmi gyakorlata során szerzett ismereteivel. Az ily módon átalakított „ismeretrendszer” azonban nem lesz tudomány — ez az önkényes

<sup>40</sup> Uo. 266—267. o.

átrendezhetőségi elv ellentmond a tudomány egyik legalapvetőbb követelményének, az „interszubbjektivitás követelményének” — sőt egyáltalában nem lesz ismeret sem. Az ember gyakorlati tevékenysége nem igazodhatik ehhez az „átrendezett” ismeretrendszerhez, ha az ember igényt tart arra, hogy tevékenységével az objektív valóságot a céljainak megfelelően megváltoztassa. Nincsen olyan badar állítás, melyhez ragaszkodva elméletileg át ne építhetném tudásom, azaz ilyen formában valóban „hitem” egész struktúráját, egy ilyen állítólagos „ismeretrendszer” azonban nemcsak hogy távol áll bármiféle tudománytól, de nem alkalmas arra sem, hogy a leghétköznapibb emberi praxis kiindulópontja legyen. Ha valaki következetes akar maradni a „fizikai objektumok mítoszának” tagadását jelentő szubjektív idealista alapon nyugvó „ismeretrendszerhez”, akkor le kell, hogy mondjon minden olyan tevékenységről, amely fizikai tárgyakra irányul, azaz mindennemű cselekvésről.

Ha ezek után választ kívánunk adni arra a kérdésre, hogy léteznek-e olyan ítéletek, amelyek az analiticitás már tárgyalt definíciói szerint analitikusoknak tekintendők, akkor a következőket kell mondanunk. Önmagában véve az emberi megismerés egészétől elszakítva valóban nincs értelme egy ítéletet analitikusnak vagy szintetikusnak tekinteni. Az emberi megismerés egészétől elszakítva azonban nincs is értelme semmiféle ítéletnek. Ha viszont ítéleteinket mint tudásunk totalitásába beágyazott ismereteket vizsgáljuk — s csak így vizsgálhatjuk őket —, akkor az analitikus és szintetikus megkülönböztetése határozott értelmet nyer. Ha ugyanis elismerjük azt, hogy ismereteink totalitásának bizonyos alapvető mozzanatait az ember társadalmi-történelmi gyakorlata igazolta, akkor *analitikusnak tekinthetjük mindazokat az ítéleteket, amelyek az emberi ismeretrendszernek ezen gyakorlat által igazolt és nyelvi konvenciók formájában rögzített mozzanataiból következnek.* Ezen ítéletek igazságának ellenőrzéséhez nincsen szükségünk az adott ítéletben kifejezésre jutó összefüggések közvetlen tapasztalati ellenőrzésére. Amint egy  $L_0$  nyelvre nézve analitikusak mindazok az ítéletek, amelyek az adott nyelv szintaktikai és szemantikai szabályai alapján bizonyulnak igaznak, éppen úgy analitikusak ismereteink egészének vonatkozásában azok az ítéletek, amelyek ismereteink totalitásának „szintaktikai és szemantikai szabályai alapján”, azaz az ember társadalmi-történelmi gyakorlata által igazoltnak tekinthető nyelvi formában rögzített ismeretek alapján bizonyulnak igaznak.

Csakhogy, míg egy adott  $L_0$  nyelv szintaktikai és szemantikai szabályai önkényesek, amelyeknek fenntartásához minden körülmények között ragaszkodhatunk, addig az ismeretek totalitásának „szintaktikai és szemantikai szabályai”, lévén a gyakorlat által meghatározottak, az emberiség társadalmi-történelmi gyakorlata során állandó korrekciókon mennek keresztül, s ez a tény az analitikus és szintetikus megkülönböztetését bizonyos határok között történelmileg relativizálja. Ennek a kérdésnek a vizsgálata azonban már ahhoz a kérdéshez vezet bennünket, hogy mi a tényleges szerepe az analiticitásnak az emberi megismerésben.

Ami azt a kérdést illeti, hogy valamely ítélet analiticitása kritériuma-e az adott ítélet igazságának, azt kell hogy mondjuk, hogy *egy analitikus ítélet annyiban igaz, amennyiben elfogadjuk az analiticitását meghatározó szemantikai és szintaktikai posztulátumokat.* Minthogy „önmagában vett analiticitásról” nem beszélhetünk, valamely ítélet analiticitása az adott ítélet meghatározott más ítéletektől függő relatív igazságának lehet csak kritériuma.

Mielőtt a kérdést egészen általános formában vetnénk fel, vizsgáljuk meg az evidencia (pszichikus evidencia és logikai analiticitás) szerepét a matematikában és a logikában. Ezt a kiindulópontot az teszi jogosulttá, hogy — amint ezt már említettük — történetileg elsősorban a matematika és a logika tételei szerepelnek az evidens igazságok példáiként. Hangsúlyoznunk kell, hogy csak példákként, mert egyetlen olyan, az evidenciára épülő ismeretelméleti rendszer sincs, amely az evidencia szerepét kizárólag a matematikára és a logikára korlátozná.

Kétségtelen tény, hogy az elemi matematika (az elemi aritmetika és az elemi geometria) alaptételei társadalmilag evidens ismeretek. Sőt, az elemi aritmetikának és az elemi euklideszi geometriának nemcsak az axiómái evidensek, hanem számos tétele is. Az a tétel pl., hogy két körnek csak legfeljebb két közös pontja lehet, társadalmilag evidens megállapítás, holott ez az euklideszi geometrián belül nem axióma, hanem viszonylag bonyolult módon bizonyítandó tétel. Természetesen az elemi aritmetikán és az elemi euklideszi geometrián belül is számos olyan tételt találhatunk, amelyeket nem tekinthetünk társadalmilag evidens ismereteknek, ha egyesek számára — azok számára, akik alaposabb ismerői a matematikának —, esetleg evidensek is. Meglehetősen nehéz feladat lenne pontosan körülhatárolni, hogy melyek azok az elemi matematikai tételek, amelyeket per ma társadalmilag evidenseknek kell tekintenünk, azt azonban nehéz lenne kétségbe vonni, hogy a fentemlített két matematikai diszciplína axiómái ma már minden normális felnőtt ember számára evidensek. (Ez nem jelenti azt, hogy minden felnőtt ember tudja vagy akár csak ismeri is őket, de ha megismertetik velük az embert, minden bizonyítás nélkül elfogadja őket.) Elvileg természetesen semmi akadály sincs annak, hogy az elemi matematikai szakágak axiomatikus felépítése esetén a szokásoktól eltérő axiómákból induljunk ki, s esetleg olyan tételeket válasszunk axiómáknak, melyek nem társadalmilag evidens ismeretek. Az euklideszi geometria nevezetes V. posztulátumát „Egy ponton át csak egy olyan egyenes halad, amely egy, a ponton át nem haladó egyenessel párhuzamos”<sup>41</sup> (ebben a fogalmazásban az axiómát társadalmilag evidens ismeretnek kell tekintenünk) pl. helyettesíthetjük azzal a tétellel, hogy „A háromszög szögeinek összege  $180^\circ$ ”, holott ez a tétel semmiképpen sem evidens.

Már ez a tény is azt mutatja, hogy teljesen helytelen lenne azt állítani, miszerint a matematika minden axiómájának evidens ismeretnek kell lennie. A modern matematika pedig igen sok területen olyan axiómákra épít, amelyek nemcsak, hogy nem társadalmilag evidens ismeretek, hanem sok esetben „evidensen hamis” állítások (elég, ha a nem-euklideszi geometriák axiómáira

<sup>41</sup> Az axióma eredeti Euklidész-féle változata nem a fent idézett állítás. Az V. posztulátum eredetiben így hangzik „Ha egy egyenes másik kettőt úgy metsz, hogy a metsző egyenes ugyanazon oldalán belül keletkező két szög összege a derékszög kétszeresénél kisebb, akkor a két egyenes határtalanul meghosszabbítva azon az oldalon találkozik, amelyik oldalán az a két szög van, amelyeknek összege két derékszögnél kisebb.” Annak ellenére, hogy a nem-euklideszi geometriák megszületését e tételnek a bonyolultsága idézte elő, úgy vélem, maga az eredeti axióma is evidens tételnek tekinthető. A nem-euklideszi geometriák megszületését előidéző vizsgálatok oka egyetlen esetben sem az volt, hogy kétségbe vonták volna az axióma igazságát.

utalunk). Axiómák és társadalmi evidencia között semmiféle szükségszerű kapcsolatot nem állapíthatunk meg.<sup>42</sup>

Ami a klasszikus logika alapvető törvényszerűségeit illeti, azt kell mondanunk, hogy ezek — a legtöbb esetben — valóban társadalmilag evidens ismeretek. Ezt nem állíthatjuk azonban a logikáról általában. A modern logikai rendszerekben már az ítéletkalkulus axiómái között is szerepelnek társadalmilag nem evidens megállapítások.

Nem beszélhetünk tehát arról, hogy a pszichikus társadalmi evidencia-élménynek a matematika és a logika területén *elvileg más* szerepe lenne, mint bármely más tudományban.<sup>43</sup>

Mi a helyzet a matematika és a logika tételeinek analiticitásával?

Mint hogy a matematika és a logika (legalábbis a modern matematika és logika) elméletei szigorú (axiomatikus) felépítésű rendszerek, egy adott elméleten belül az analiticitás kérdése pontosan tisztázható. Egy adott axiomatikus felépítésű elméleten belül analitikusaknak tekintjük mindazokat az ítéleteket, amelyek az adott rendszer axiómáiból és definícióiból a rendszerben elfogadott átalakítási-következtetési szabályok értelmében következnek, másszóval — ha az adott axiomarendszert mesterséges nyelvnek tekintjük — az adott  $L_0$  nyelven belül analitikusak azok az ítéletek, amelyek annak szintaktikai és szemantikai szabályai szerint „igazak”. Ez azt jelenti, hogy

<sup>42</sup> E kérdéssel részletesen foglalkozik Tóth Imre „A matematikai axiomatika néhány ismeretelméleti kérdése” c. tanulmányában („Filozófiai tanulmányok” c. kötet. Bukarest, Tudományos Könyvkiadó, 1957. 298—301. o.)

<sup>43</sup> Az ún. matematikai intuicionizmusnak az a kísérlete, hogy az egész matematikát pszichikusan evidens (intuitive, közvetlenül megragadható) alapokon építse fel, semmiképpen sem tekinthető sikeresnek. Heyting azt írja, hogy „Egy matematikai konstrukciónak olyan közvetlennek kell lennie az értelem számára és eredményeinek oly világosnak, hogy egyáltalán semmiféle megalapozásra nincs szüksége.” (Heyting, A.: Intuitionism. An Introduction. Amsterdam, North—Holland Publ., 1956. 6. o.) E cél megvalósításához alapfogalmakként a természetes szám és a létezés (egzisztencia) fogalmát veszik fel alapfogalmakként. — Nem beszélve arról, hogy mindenképpen vitatható, vajon ezen fogalmak tartalma társadalmilag evidens ismeretet jelent-e, mindenképpen egyet kell értenünk Bungeval, aki a már említett munkájában azt állítja, hogy az intuicionista matematika és logika nem-intuitív (counter-intuitive). Bunge azt írja, hogy az intuicionista matematika és logika „olyan szövevényes és bonyolult, olyan ravasz fogásokat követelnek, hogy igen kevesen vannak, akik járatosak benne, ez az egyike azon okoknak, hogy nem alkalmazzák őket. Még azt is mondták róluk, hogy 'annyira komplikáltak, hogy tökéletesen haszontalanok'. (Curry, H. B.: Outlines of a Formalist Philosophy of Mathematics. Amsterdam, North—Holland Publ., 1951. 61. o.) Így például az intuicionista ítéletkalkulus négy alpműveletet használ kettős helyett, és tizenegy posztulátumot vesz fel a szokásos négy helyett; emellett megtiltja a kettős tagadás leegyszerűsítését, minthogy az az ítélet, hogy 'Abszurd, hogy  $p$  abszurd legyen' nem ekvivalens azzal, hogy ' $p$  igaz'. Az intuicionista halmazelmélet a megszámálható' prédikátumot hat különböző prédikátummal helyettesíti, melyek majdnem lefordíthatatlan holland neveket viselnek. Lehetséges, hogy ez az elmélet analitikusabb mint a konvencionális halmazelmélet; de miért nevezzük 'intuitívnek'? A közönséges aritmetikában, ha  $a$  és  $b$  valós számok és  $ab = 0$ , ebből következik, hogy  $a = 0$  vagy  $b = 0$ ; az intuicionista aritmetikában ez a tétel nem bizonyítható, mielőtt meg nem mutatjuk, hogy vagy  $a = 0$  vagy  $b = 0$ . A közönséges logikában és matematikában, ha szembe kerülünk azzal a problémával, hogy nem rendelkezünk elegendő premisszával, akkor kipróbálhatjuk az indirekt bizonyítás módszerét, mert a konklúzió tagadását felhasználhatjuk premisszáként; ezt azonban az intuicionista konstruktívizmus szerint nem tehetjük meg. Hol van az a fizikus vagy fiziológus, aki kész elfogadni egy ilyen hatástalan és nem-intuitív logikát és matematikát?” (Bunge: Idézett mű 59—60. o.) A Bunge által felsorolt néhány példa világosan mutatja, hogy a matematikai intuicionizmus matematikája és logikája semmiképpen sem evidens ismeretekre épül.

a modern matematika és logika legtöbb tétele analitikus egy adott rendszeren belül, de az adott rendszer vonatkozásában nem tekinthetjük analitikusoknak a rendszer axiómáit, definícióit stb., tehát magának a rendszernek a szintaktikai és szemantikai szabályait.

Természetesen az adott elmélet (egy mesterséges résznyelv) részét képezheti egy másik, szélesebb körű elméletnek (rész nyelvnek), egy adott elmélet axiómái pl. következhetnek egy átfogóbb elmélet axiómáiból, s ezen a szélesebbkörű szemantikai rendszeren belül ennél fogva maguk is analitikusoknak tekinthetők stb., de kell, hogy létezzék egy olyan „legáltalánosabb szemantikai rendszer”, melynek szintaktikai és szemantikai szabályai már semmiféle általánosabb nyelv analitikus ítéleteit nem képezhetik. Annnyiban Quine-nak tökéletesen igaza van, hogy „önmagában vett”, rendszertől független analiticitás nincsen.

Az ún. logicista irányzat<sup>44</sup> arra törekedett, hogy a matematika valamennyi tételének, pontosabban valamennyi ítéletének analiticitását kimutassa. E törekvés sikere azonban csak annyit jelenthetett volna, hogy a matematika valamennyi ítélete levezethető a logikából. *Nincs értelme azonban annak, hogy bárki is megkísérelje a logika alaptételeinek analiticitását kimutatni.* A logika alaptételeiről ugyanis nem állítható, hogy bizonyos nyelvi formában rögződött szintaktikai és szemantikai szabályok értelmében igazak, hiszen a legáltalánosabb szintaktikai szabályok maguk a logikai törvényszerűségek. Nem állíthatom egyetlen ítéletről sem, hogy tagadása önellentmondás, ha nem tételezem adottnak az ellentmondás logikai törvényét.

Az analiticitás lényegesen jelentősebb szerephez jut a matematikában, mint más tudományokban vagy pedig a köznapi megismerésben. Ennek az az oka, hogy a matematika tételei, szemben az ún. empirikus tudományok tételeivel, valamint a köznapi megállapításokkal, nem reális, hanem tudati objektumokra vonatkoznak, a matematika rendszere csak kiinduló- és végpontjaiban érintkezik az érzéki tapasztalat szférájával.<sup>45</sup> Minthogy a matematika egyes tételei a rendszer kiinduló- és végpontját nem tekintve, nem vehetőek össze az empirikus tapasztalattal, az egyes matematikai tételek igazsága sohasem lehet szintetikus.

Az analiticitás azonban nem alapozhatja meg a matematika aprioritását. Nincsen olyan ítélet, amelynek igazsága független lenne az ember tapasztalataitól, bár azok a tapasztalatok, amelyekben valamely ítélet igazsága nyugszik, igen sok esetben — s nemcsak a matematikában, hanem a megismerés bármely más területén is — nem az adott ítéletben kifejezésre jutó összefüggések közvetlen „kitapasztalásai”; egy adott ítélet tapasztalati megalapozása az esetek túlnyomó többségében a közvetítések bonyolult láncolatán keresztül történik.

<sup>44</sup> Ez az irányzat Leibnizre nyúlik vissza, és legnevezetesebb modern képviselői Frege, illetve Russell. A logicizmus filozófiai vizsgálatával sokoldalúan foglalkoznak a következő munkák: Black, Max: *The Nature of Mathematics*. London, Routledge and Kegan Paul; Körner, S.: *The Philosophy of Mathematics*. London, Hutchison Uni. Libr.

<sup>45</sup> Ezt a megállapítást már a legelemibb matematikai összefüggések segítségével is szemléltethetjük. Ha van egy almám, kapok még hármát, és megeszem belőle kettőt, akkor két almám marad. Ezt kiszámíthatom a következőképpen  $1 + 3 = 4$ ;  $4 - 2 = 2$ . De kiszámíthatóm a következőképpen is  $1 - 2 = -1$ ;  $-1 + 3 = 2$ . Matematikailag a két számítás teljesen ekvivalens, de az utóbbit, mint számítást nem tehetem át az empirikus szférába, nem mondhatom ugyanis azt, hogy van egy almám, megeszem belőle kettőt, majd kapok még hármát, akkor két almám lesz. Annak, hogy  $-1$  alma, semmi értelme nincsen.

A pszichikai evidenciának és a logikai analiticitásnak éppen ebben a közvetítésben van igen jelentős — az emberi megismerés lehetőségének szempontjából alapvető — szerepe. Semmiféle evidencia — sem a pszichikus „magátólértetődés”, sem a logikai analiticitás nem lehet valamely ismeret igazságának kritériuma. „Az a kérdés, hogy az emberi gondolkodást tárgyi igazság illeti-e meg — nem az elmélet kérdése, hanem *gyakorlati* kérdés. A gyakorlatban kell az embernek gondolkodása igazságát, vagyis valóságát és hatalmát, evilágiságát bebizonyítania. Az olyan gondolkodás valóságáról vagy nem-valóságáról folytatott vita, amely el van szigetelve a gyakorlattól — tisztára *skolasztikus* kérdés.”<sup>46</sup> Marxnak az a megállapítása, hogy valamely ismeret igazságának kérdése nem az elmélet, hanem a gyakorlat kérdése, nem jelenti azt, hogy a gyakorlat minden egyes racionális ismeret igazságának közvetlen kritériuma lehet. *A gyakorlat egyrészt meghatározott — az emberi tevékenységgel közvetlen kapcsolatban álló — egyes ismeretek igazságát igazolja.* Igazolja pl. a gyakorlat azt a megállapítást, hogy „a testek összedörzsölésekor hő keletkezik”, s valóban „tisztára skolasztikus kérdés” lenne azon vitatkozni, hogy az „abszolút igazság”-e ez a megállapítás, nem lehetséges-e az, hogy az emberiség évmilliói tapasztalataival szemben egy meghatározott esetben testek összedörzsölésekor nem fog hő keletkezni.

*Másrészt egyértelműen igazolja az emberiség társadalmi-történelmi gyakorlata, hogy az emberiség ismeretei egyre mélyebben és sokoldalúbban tárják fel az objektív valóság törvényszerűségeit.* Az a tény, hogy az ember a történelmi fejlődése során fokozatosan leigázta és a maga szolgálatába állította a természet erőit, az a tény, hogy az ember egyre magasabb szinten képes állandóan növekvő és bővülő szükségleteinek kielégítésére, vitathatatlanná teszi, hogy az embernek a termelőerőkben objektíválódott ismeretei igazak.

Az a tény azonban, hogy az ismeretek igazságának egyedüli kritériuma a gyakorlat, nem jelenti sem azt, hogy a gyakorlat valamiféle abszolút kritérium lenne ismereteink igazságának, sem pedig azt, hogy az ember a maga praktikus és teoretikus tevékenységében minden esetben a gyakorlat által igazolt, vagy a gyakorlat által igazoltnak tudott ismeretekből indulna ki.

A gyakorlat nem abszolút kritériuma ismereteink igazságának, de az embernek nincs is szüksége semmiféle abszolút kritériumra. Az emberi praxis nem feltételez abszolút biztos ismereteket. Az embernek minden tevékenysége olyan ismereteken alapszik, melyeket ilyen vagy olyan formában, esetleg sokszoros közvetítéseken keresztül a megelőző emberi tevékenység igazolt, s további tevékenységünk mindig korrigálni fogja az ezen tevékenység alapját képező ismeretek hibás mozzanatait. — A newtoni mechanika létrejöttének alapvető feltétele volt az ember társadalmi-történelmi termelő gyakorlatának meghatározott fejlettségi szintje, s ezen a szinten a gyakorlat igazolta is a newtoni mechanikát, s a gyakorlatnak ebben a szférájában a newtoni mechanika ma is „igaz”. Csak az emberi praxis körének minőségi bővülése eredményezhette annak belátását, hogy a newtoni mechanika nem igaz, pontosabban szólva: csak megközelítése a tényleges összefüggéseknek. Olyan megközelítés, melynek eltérése a ténylegesen fennálló összefüggésektől a valóság egy meghatározott szférájában praktikus elhanyagolható.

Ha elfogadjuk azt a megállapítást, hogy valamely ismeret társadalmilag evidens voltát ezen ismeretnek az ember társadalmi-történelmi gyakorlatával

<sup>46</sup> *Marx* : Tézisek Feuerbachról. K. Marx és F. Engels Művei, 3. köt., Bp., 1960. 7. o

való szoros kapcsolata alakítja ki, akkor látnunk kell azt is, hogy meghatározott ismeretek társadalmi szintű evidenciájának óriási jelentősége van az ember gyakorlati tevékenysége szempontjából. Sem egy adott társadalom, sem egy adott társadalom adott individuuma nem lehet képes arra, és soha nem is törekszik arra, hogy a praktikus és teoretikus tevékenységének kiindulópontját képező ismeretek igazságát közvetlenül ellenőrizze. Ahhoz, hogy az elmélet és a gyakorlat előbbre jusson, hogy az emberiség mind a rendelkezésre álló anyagi javakat, mind pedig ismereteit bővítetten termelhesse újra, bizonyos, az emberiség megelőző tapasztalatai által igazolt ismereteit adottnak kell vennie, éppen úgy, ahogy adottnak veszi a megelőző generáció által létrehozott termelési eszközöket. Az emberiség már elsajátított ismeretei éppen úgy a további praxishoz elengedhetetlen objektívalódott termelési tapasztalatokat jelentenek, mint a megelőző korszakok kialakította termelési eszközök.

*Az ismereteknek ezt a társadalmi objektívációját jelenti bizonyos ismeretek társadalmi evidenciája.* Egy adott történelmi korszak embere bizonyos ismeretek igaz voltát adottnak veszi, bizonyos ismereteket evidensen igaz ismereteknek tekint, és ezeket mind praktikus, mind pedig teoretikus tevékenységének alapjaként használja fel. Ezeknél a társadalmilag evidens ismeretknél az ember nem érzi szükségét annak, hogy igazságukat kritika tárgyává tegye, bár nem szükségszerűen ismeri fel, hogy ezek a gyakorlat, az emberiség évezredes vagy évszázados gyakorlata által igazolt ismeretek.

A társadalmi evidencia meglétének hiányában az embernek mindig újból és újból, az alapoktól kezdve kellene felépítenie ismereteinek rendszerét, ami lehetetlenné tenné ismereteink gazdagodását. Közismert tény, hogy a középkorban még egyetemi kurzusokon oktatták az arab számrendszerben történő osztás műveletét, ennek ismerete komoly tudománynak számított. Semmiképpen sem állíthatjuk, hogy korunk embere „okosabb” lenne a középkor emberénél abban az értelemben, hogy szellemi képességei magasabbrendűek lennének. De „okosabb” éppen abban az értelemben, hogy ma már egy gyermek számára is evidens számos olyan ismeret, amelyet akkor még a felnőtt embernek is fáradságos munkával kellett elsajátítania. (Ma sem maga az osztási művelet szabálya evidens, de evidens számos, az elsajátítását feltételező ismeret.)

Utaltunk már arra, hogy az evidens ismeretek körének bővülése nem egyenesvonalú folyamat; ez ugyanis következik abból, hogy bizonyos korszakokban hamis ismeretek is evidenssé válhatnak, sőt, nem kétséges, hogy minden korszakban vannak olyan társadalmilag evidens ismeretek, amelyekről a további fejlődés során kiderül, hogy hamisak. Az evidens ismeretek körének bővülése tehát úgy megy végbe, hogy egyre több ismeret válik evidenssé, egyszersmind azonban bizonyos korábban evidens ismeretek evidenciája megszűnik. Amikor tehát azt állítjuk, hogy a társadalmi gyakorlat (mely szélesebb értelemben az elméleti tevékenységet is magába foglalja) meghatározott, társadalmilag evidens ismeretekre épül, akkor nem állítjuk azt, hogy a társadalmi gyakorlat kiindulópontját képező ismeretek ne tartalmazhatnának hamis mozzanatokat. Abban a pillanatban azonban, amikor ismereteink evidens bázisának hamis mozzanatai — a társadalmi praxis bővülésével — meghatározott területeken akadályozni kezdik a társadalmi gyakorlat sikerét, előbb vagy utóbb meg fog szűnni ezeknek az ismereteknek az evidenciája.

Ezzel összefüggésben azt is látnunk kell, hogy míg az egyik oldalon bizonyos ismeretek társadalmi szintű evidenciája a megismerés és a gyakorlat

előrehaladásának nélkülözhetetlen feltétele, a másik oldalon bizonyos ismeretek evidenciája az előrehaladás akadályát képezheti. Kétségtelen ugyanis, hogy a társadalmi evidencia, a „common sense” meglehetősen konzervatív, aminek természetes magyarázatát adja az a tény, hogy a társadalmi praxis bővülése, ami elvezethet bizonyos társadalmilag evidens ismeretek hamis voltának felismeréséhez, nem válhatik egycsapásra az ember mindennapi tevékenységének részévé.

Mindaz, amit a pszichikus társadalmi evidenciának a megismerésében betöltött pozitív szerepéről elmondottunk, bizonyos értelemben a logikai analiticitásra, a logikai evidenciára is vonatkozik. Az, hogy bizonyos ismereteket, mint analitikusakat igazaknak tekintünk, s ezen az alapon, mint igaz ismereteket tevékenységünk kiindulópontjává tegyünk, éppúgy szükséges feltételét képezi ismereteink és tevékenységi körünk bővülésének, mint hogy igazaknak tekintünk bizonyos társadalmilag evidens ismereteket.

Hogy az analiticitás szerepe egészen világosan álljon előttünk, választ kell még adnunk arra a kérdésre, hogy honnan ered azoknak az általános „szintaktikai és szemantikai szabályoknak” a rendszere, melyek bizonyos korszakban adott ismeretek analiticitását biztosítják.

*Az analiticitás, mint logikai kategória igen szoros kapcsolatban áll a nyelvvel.* Valamely ismeret analitikusan igaz voltát biztosító szintaktikai és szemantikai szabályok nemcsak nyelvi formában fejeződnek ki, hanem bizonyos értelemben valóban nyelvhasználati szabályok. (A neopozitívizmusnak nem az a hibája, hogy a logikai szabályokat nyelvhasználati szabályoknak tekinti, hanem, hogy a nyelvet elszakítja a valóságtól.) A logikai, szintaktikai szabályok éppen úgy, mint a terminusok jelentését megjelölő jelentésposztulátumok, definíciók, bizonyos nyelvi kifejezések (fogalmak és logikai partikulák) értelmét fejezik ki. Így a legáltalánosabb analiticitáskategóriába tartozó ítéletek (tehát azon ítéletek, melyek nem egy meghatározott tudományos elméleten belül, egy meghatározott  $L_0$  nyelv viszonylatában analitikusak) analiticitását biztosító „szintaktikai és szemantikai szabályokat” a nyelv elsajátítása útján társadalmilag örökli az ember. Az ember a nyelv elsajátítása útján örökli a megelőző generáció fogalmi struktúráját és logikai rendszerét, ez pedig bizonyos ismeretek analiticitását meghatározza.

Ebből azonban az következik, hogy az analiticitás éppen úgy történelmileg változik, akárcsak a pszichikus evidencia, hiszen az emberiség fogalmi struktúrája és logikai rendszere is állandóan változik (maga a logikai rendszer a társadalmilag evidens ismeretek közé tartozik).

Az evidencia tényleges szerepének megértése és feltárása csak a megismerés történelmi-dialektikus megközelítése alapján lehetséges. Ha nem látjuk, hogy a pszichikus társadalmilag evidens ismeretek csak egy meghatározott történelmi korszakban társadalmilag evidens ismeretek, ha nem látjuk, hogy bizonyos ismeretek analiticitása egy meghatározott történelmi korszak emberének fogalmi struktúráján és logikai rendszerén alapszik, akkor nem tudjuk az evidenciát a gyakorlat segítségével magyarázni, s akkor — bármilyen komoly nehézségeket is okozzon ez — az ismeretek evidenciáját nem magyarázhatjuk másképpen, mint hogy a priorinak tekintjük ezeket az ismereteket. Ez a magyarázata annak, hogy egy Descartes vagy egy Leibniz, amikor látják az empirizmus tarthatatlanságát, és felismerik az evidencia szerepét a megismerésben, a történelmi szemlélet hiányában apriorisztikus rendszer konstruálására kényszerülnek.

## ПРОБЛЕМА ЭВИДЕНТНОСТИ

*Михай Вайда*

В вводной части статьи автор устанавливает, что эвидентность, как критерий истинности наших знаний выступила в истории философии в двух формах: в форме психического переживания эвидентности и как логическая эвидентность-аналитичность. Из исторического обзора вопроса автор делает вывод, что 1. первой и основной особенностью эвидентности как критерия истинности является то, что она во всех случаях выступает якобы в роли критерия истинности интуитивно выделенных или же рациональных а priori знаний, 2. выдвигание тезиса об эвидентности как критерии истинности на разрывно связано с стремлением, направленным на непосредственный охват какой-то абсолютной истины. С точки зрения решения проблемы эвидентности автор подчеркивает решающее значение следующих вопросов: 1. можно ли вообще в гносеологическом-логическом отношении говорить об эвидентных, аналитических знаниях, а если да, то 2. абсолютно достоверны ли эти знания.

Первая глава статьи посвящена исследованию психического переживания эвидентности. Здесь указывается на то, что круг эвидентных знаний обнаруживает значительное разнообразие как с исторической так и индивидуальной точки зрения, так как индивидуально-психическая эвидентность данного суждения является функцией знаний познающего субъекта. Автор различает чисто индивидуально-психическое переживание эвидентности от общественного опыта эвидентности. Во всякий исторический период социально эвидентным т. е. эвидентным для всех нормальных взрослых людей становятся знания, являющиеся необходимыми условиями общественно-созидательной практики данного исторического периода. Практикой или же отсутствием практики обусловлены и такие явления, когда ложные утверждения становятся общественно эвидентными.

Во второй главе рассматривается проблема логической эвидентности, аналитичности. В связи с вопросом автор подробно анализирует одну из статей Куайна, усомнившегося в правомерности различения аналитичного и синтетичного. Автор говорит следующее: если наши суждения исследуются как знания, входящие в тотальность нашего знания, тогда различие аналитичного и синтетичного имеет определенный смысл. Аналитичны все суждения, вытекающие из моментов системы знаний человека, проверенных практикой и закрепленных в форме языковых конвенций. Для проверки истинности этих суждений нет необходимости проверить непосредственно на практике объективные отношения, выражающиеся в данном суждении.

Наконец, в главе третьей, автор исследует действительную роль эвидентности в познании, указывая на роль эвидентности (психической и логической) в математике и логике. Потом подчеркивается, что, если с одной стороны основу эвидентности определенных знаний составляет общественно-историческая практика, то, с другой стороны, человеческая, общественная практика не может существовать без возникновения общественной эвидентности определенных знаний, без общественной объективизации этих знаний. К тому же выводу приходит автор в связи с логической аналитичностью.

## THE PROBLEM OF EVIDENCE

*by Mihály Vajda*

The author, in the introductory passages, states that evidence regarded as the criterium of truth in knowledge appeared during the history of philosophy in the form of psychological experience and in a logical form (analyticity). From the historical survey he deduces that 1. the primary characteristic of evidence as truth criterium is that in all instances it is grasped intuitively or occurs as the truth criterium of *a priori* rational knowledge; 2. the thesis of evidence as truth criterium is inseparably related to an attempt to directly grasp some kind of absolute truth. In trying to solve the problem of evidence the author regards the following questions to be of basic significance: 1. is evident, analytical knowledge at all possible in a logical and epistemological sense?; and if it is, 2. is such knowledge absolutely certain?

The first chapter of the study examines the psychic experience of evidence. The author points out that evident knowledge display significant historical and individual

differences namely because the individual psychic evidence of individual judgment is dependent on the information of the cognizing subject. The author distinguishes the social experience of evidence from the purely individual, psychic experience of evidence. In every historical period those factors become socially evident (for every normal adult) which form the necessary conditions of the social and productive practice of the given historical period. The phenomenon that false statements become socially evident may be interpreted with reference to the lack of practice or rather of a definite practice.

The second chapter concerns the problem of logical evidence, of analyticity. In treating the question the author makes a thorough analysis of a study of Quine, debating the correctness of distinctions between the analytical and synthetic. The author states that if we examine our judgments as information included in the totality of our knowledge, then the distinction between analytical and synthetic becomes meaningful. Those judgments which follow from the moments of human knowledge as expressed by linguistic conventions and proved by practice are analytical. In checking the truth of these judgments we do not need through direct experience to examine the objective interconnections expressed in the given judgments.

Lastly, the third chapter treats the actual role of evidence in cognition, depicts the role of evidence (both psychic and logical) in mathematics and logic, then underlines that while social and historical practice provide the grounds for the evidence of definite knowledge, there is no truly human, social practice without the formation of the social evidence of certain knowledge, without making this knowledge socially objective. The author draws the same conclusion in his study of logical analyticity.