

Metafizika és józan ész¹

A. AYER

Aligha vitatható ha a látszat után ítélünk, hogy a metafizika majdnem mindig szemben áll a józan ésszel. A legkézenfekvőbb ez az olyan metafizikus esetében, aki megvallja, hogy logikai hibát, ellentmondást vagy hibás végtelen regresszust akar találni azon módozatok egyikében vagy másikában, amelyeket a világ leírására szokásosan alkalmazunk, és olyan meghökkentő konklúziókhoz jut el, mint az alábbiak: az idő és a tér nem valóságos, vagy hogy világjában semmi sem mozog, vagy hogy a világegyetemben nem végtelen sok dolog, hanem csak egyetlen egy létezik, vagy hogy érzékeink által semmiféle reálist vagy igazán reálist nem észlelünk, vagy hogy nem léteznek olyan dolgok, mint az anyag vagy a tudat. Ez azonban elmondható azokról is, akik ugyan nem állítják, hogy azok a vonások, amelyeket a józan ész a külső világnak tulajdonít, nem reálisak, hanem csak azt mondják, hogy tudatunktól függetlenek, és a tér és idő kizárólag az emberi intuíció formái, vagy pedig, hogy azok a dolgok, amelyeket fizikai tárgyakként minősítünk, csak akkor léteznek, ha észlelik őket, vagy hogy a világ az én ideám. Sőt még a metafizikusoktól magukat elválasztani kívánó filozófusok is gyakran lépnek fel a józan észet megbotránkoztatató teóriákkal mint pl., hogy nincsenek egyéni tapasztalatok, vagy hogy minden létező az érzéki adatokból van megkonstruálva, vagy hogy senki sem tesz soha semmit szabad akaratából, vagy hogy a jövő éppúgy determinálja a múltat, mint a múlt a jövőt.

Sok modern filozófus részére az, hogy az ilyen állítások ellentétben állanak a józan ésszel, elegendő elítélésükre.

Ez újfajta kezdeményezés a filozófia történetében, ahol a józan észet nem mindig kezelték túl nagy tisztelettel. Ez főleg G. E. Moore befolyásának köszönhető, aki a *Császár ruhája* című Andersen-mese hőségének gyermekes őszinteségével és vészes együgyűségével tekintett a metafizikára. Eljárása az volt, hogy szó szerinti értelemben vette a metafizikai tételeket, és megmutatta, hogy milyen rendkívüli implikációkat rejtenek magukban. Így kijelentette, hogyha az idő nem valóságos, akkor következésképpen semmi sem változik, pusztul el vagy keletkezik; az ember születése nem előzi meg a halálát, sőt hogy majdnem minden lehetséges empirikus ítélet hamis, mivel majdnem mind implikálja azt, hogy valamely esemény egy másikkal egyidejűleg, az előtt vagy az után történik. Ha az anyag nem valóságos, akkor a csillagok, a Nap és a Föld (minden rajta és benne levő dologgal — az embert is beleértve) éppen annyira mitikus, mint az egyszerű és a Gorgók. Ebből az is következik, hogy még ha az ilyen elméletek igazak is, akkor sem képviselheti

¹ Az MTA Filozófiai Intézetében 1966. márc. 14-én elhangzott előadás.

őket senki sem, mert ha az anyag nem valóságos, akkor nincsenek metafizikusok sem, és ha az idő nem reális, akkor senki sem állíthat semmit, és nem alkothat semmiféle véleményt.

Ha pedig a világ csupán az én ideám, úgy következésképp csak születéssel jött létre, és halálommal el fog tűnni. Ha a dolgok csakis akkor léteznek, amikor észlelik őket, akkor, ha csak nem támaszkodunk egy problematikus istenség örökös örökedésére, azt kell következtetnünk, hogy a dolgok állandóan hirtelen be- és kikapcsolódnak a létfolyamatba, ezenkívül fel kell tennünk, hogy sohasem volt és nem is lesz olyan időszak, amikor az univerzumban nem léteznek érzékelő lények; ha a tér és az idő csupán az emberi érzékelés formái, akkor az univerzum feltétlenül egyidős az emberi faj létezésével. Ezt a végkövetkeztetést nem szabad éppoly nevetségesnek tartani, mint az idő és a tér irreális voltáról alkotott nézetet. De bármely épeszű ember komolyan gondolhatja ezt?

Várható volt, hogy az efféle metafizikai álláspontok védelmezői meg fogják kísérelni a védekezést az ilyenfajta felfogással szemben. Ezt bizonyos esetekben meg is tették. A Moore által különösen hevesen támadott angol neohegeliánusok, Bradley és MacTaggart, akik az idő és a tér, valamint az anyag nem valóságos voltát állították, arra törekedtek, hogy enyhítsék az irrealitás súlyos vádját; a dolgok, amelyek végső soron nem reálisak, mint jelenségek még reálisak lehetnek. Ezen a módon kívánták megadni a józan észnek azt, ami megilleti. Jogos és lehetséges volt a valóság és az illúzió megkülönböztetése a saját szintjén, a jelenség szintjén. Ugyanez vonatkozika a tudományra is, amely valójában csak a józan ész kifinomultabb változata. A metafizikusoknak azonban mélyebbre kellett hatolniuk, hogy kifürkészhesék a jelenségek mögötti igazabb realitást, ez azonban az eddigéig nagyon különböző módon tárult fel, annyira eltérően, hogy erre a jelenségek leírására eddig szolgáló legfontosabb fogalmak teljesen alkalmatlannak bizonyultak.

Ennek a védekezésnek az a baja, hogy alig több pusztá ámitásnál. Kezdjük azzal, hogy nem egészen világos, mit jelent, ha valamiről azt mondjuk, hogy mint jelenség reális. Ha ezt úgy értelmezzük, hogy azt jelenti, a dolog csak reálisnak látszik, akkor feltétlenül azt kell következtetnünk, hogy nem reális. Ha pedig úgy véljük, hogy valóban a dolog jelenik meg, akkor feltétlenül azt kell következtetnünk, hogy reális létező, bár megengedjük azt a lehetőséget, hogy valamilyen rejtett formában jelenik meg. Egyik esetben sem alkalmazható középutas megoldás. Ezek azonban a „mint jelenség reális” kissé különös kifejezés egyedüli természetes interpretációi, mások pedig nincsenek adva részükre.

Ezenkívül a Bradleyhez hasonló filozófusok azért is kardoskodnak amellet, hogy az anyag, az idő és a tér végső soron nem valóságosak, mert az egymással tér- és időbeli relációkban álló anyagi tárgyokról vagy dolgokról alkotott mindennapi fogalmaink önmagukban is ellentmondásosak. Ha azonban valamely fogalom önmagában ellentmondásos, akkor nehéz belátni, hogyan tűnhet úgy, hogy bármi is alája tartozik, nem is szólva arról, hogyan eshet bármi — mint jelenség — valóságosan alája. Egy ember, aki egy másiknál idősebb, fiatalabbnak látszhat, de hogyan lehet azt mondani, hogy egyidejűleg idősebbnek is, fiatalabbnak is látszik? Mit kellene ezen értenünk? Talán azt, hogy bizonyos vonatkozásban idősebbnek, más vonatkozásban pedig fiatalabbnak látszott; amennyiben így interpretáljuk a leírást, megszűnik az ellentmondásossága. Amíg a leírás ellentmondásos, szükségszerűen nem

vonatkozik semmire sem, és semmi sem elégítheti ki, mégpedig azért, mert ilyen esetben nincs semmi, amit akárcsak csalóka látszat számba is vehetnénk. Ha valóban ellentmondásos lenne, ha úgy beszélünk a dolgokról, mint temporális viszonyban álló létezőkről, akkor nem lenne lehetséges a dolgok olyan állapota, amelyet ez a koncepció képvisel, ezért nem maradna más hátra, mint az, hogy temporális viszonylatokban fellépő eseményeknek hamisnak kellene lenniük. Legfeljebb azt állíthatnánk, hogy a valóságos dolgoknak bizonyos tulajdonságai vannak, és ezek arra készítetnek bennünket, hogy ellentmondásosan kategorizáljuk őket, de nagyon félrevezető lenne ezt a tételt arra az állításra változtatni, hogy nem a dolgok, hanem a jelenségeik ellentmondásosak. Még ha meg is engednénk ezt, akkor sem ahhoz a végkövetkeztetéshez jutnánk el, hogy az ilyen jelenségek a saját szintjükön reálisak, hanem inkább ahhoz, semmilyen értelemben sem reálisak.

Ez a tétel szemmel láthatóan annyira tarthatatlan, hogy szinte csábít annak a feltételezésére, hogy alkotói sajátosság értelemben használták a „reális” és az „ellentmondásos” terminusokat. A baj csak az, hogy a jelenségek világával szemben felhozott érvek logikai természetűek; arra szánták őket, hogy velük bizonyítsák, hogy azok a kategóriák, amelyek alá megpróbáljuk besorolni ezt a világot, köznapi értelemben önmagukban ellentmondásosak. Igyekeznek a „reális” terminust eléggé laza módon használni, úgy hogy néha olyankor is nem-reálisnak mondanak valamely dolgot, amikor minden jel arra mutat, hogy csupán korlátozottan vagy viszonylagosan jelentéktelennek tartják. Ennek ellenére abból a premisszából, hogy a jelenségek végső soron nem reálisak, ahhoz a konklúzióhoz jutnak el, hogy a róluk adott leírások nem igazak vagy mindenesetre nem egészen igazak. Ez viszont arra mutat, hogy legalábbis ebben az összefüggésben, a „reális” kifejezést a köznapihoz hasonló értelemben értik. Az igazság fokozatosságának a fogalma szintén olyan kibúvó, amelyhez nem tapad evidens jelentés.

Úgy látszik tehát, hogy az ilyenfajta metafizikusoknak a mindkét világ (ti. a jelenségek és a dolgok világa) optimális felhasználására irányuló olyan törekvései, hogy amit az egyik kezükkel elvettek, azt, legalábbis részben, visszaadják a másikkal, csak bajba juttatták őket. Jobban tették volna, ha elfogadták volna azt a konklúziót, hogy nézeteik teljesen összeegyeztethetetlenek a józan ésszel, és nem folyamodtak volna kétes értékű módszerekhez azért, hogy hiábavaló kísérletet tegyenek a jelenségek megmentésére. Mindenképpen terhelné őket bizonyos kötelezettség még akkor is, ti. meg kellene magyarázniok azt, hogy miképpen tévedhetünk valamennyien ilyen súlyosan, de ha a jelenségek valóban ellentmondásosak, akkor nem is érdemes megmenteni őket.

Tételezzük fel, hogy olyan metafizikussal van dolgunk, aki határozottabb magatartást tanúsít. Állásfoglalása, amelyet legalább néhány keleti gondolkodó valóban képviselt, abban kulminál, hogy az anyag, a tér és az idő fogalmai egyáltalán semmire sem vonatkoznak. Érvelés segítségével vagy anélkül fenntartja azt a véleményét, hogy a valóság ezektől teljesen különböző fogalmak alá tartozik. Hogyan lehetne őt megcáfolni?

Ismét megtehetjük azt az ellenvetést, hogy ha vélekedése igaz, akkor tarthatatlan, mert ebben az esetben ő maga sem létezhetné. Ez ugyan elegendő arra, hogy a metafizikust nevetséges színben tüntesse fel, de szigorúan véve nem zúzza szét az érvelését. Ugyanis valamely vélekedés logikailag igaz lehet még akkor is, ha azzal a következménnyel jár, hogy nem létezhetik senki,

aki állíthatná. Gyakorlatilag ezeknek a nézeteknek a képviselői mindig ellentmondásba kerülnek önmagukkal, amikor e véleményeket saját nézeteikként vetik fel vagy implikálják azt, hogy mások tévednek. Például a józan ész által képviselt világnézetről mint vulgáris káprázatról beszélnek, ami nem lehetséges, ha nincsenek elkápráztatható emberek. Elegendő gondossággal azonban ezek az ellentmondások elkerülhetők.

Ennél a pontnál sokan meglepednének azzal, hogy kijelentik: az ilyenfajta vélekedés nyilvánvalóan hamis. Valóban ez volt Moore álláspontja is, bár ő közvetett módon jutott el idáig. Szilárdan állította, hogy biztosan tudja, hogy az olyan ítéletek, mint pl. az, hogy van teste és ez a test gyakran érintkezésbe kerül a föld felszínével, és a föld a múltban már hosszú időn át létezett, igazak. Tekintve, hogy az összes ilyen ítéletek implikálják az anyag, a tér és az idő realitását, ebből már következik az, hogy ha ő valóban tudja azt, hogy ezek igazak, akkor az anyag, a tér és az idő realitását tagadó tételek szükségképpen hamisak. Ez az érvelés teljesen helytálló. Ha premisszái igazak, konklúziójuknak is igaznak kell lennie.

Kétségtelen, hogy a premisszáik igazak. Kétségtelen, hogy Moore sok olyan típusú ítéletet ismert, amelyet előbb említettem, és nem kétséges, hogy sokan közülünk szintén sokféle hasonló ítéletet ismernek önmagukról és környezetükről. Mégis, Moore álláspontjának gyengeségét jelzi, hogy, amint saját maga is elismeri, nem magyarázza meg, hogyan ismerjük meg a dolgokat, nem bizonyítja, hogy miképpen követelhetjük meg a tudásra vonatkozó igényeinket. Erre azt lehet válaszolni, hogy sok olyan ítélet van, amelyekről ésszerűen nem állíthatjuk, hogy ismerjük őket, ha csak nem ismerünk őket alátámasztó más ítéleteket, de kell lenni olyanoknak is, amelyekről közvetlen tudásunk van, ha nem akarunk a végtelen regresszus szövevényébe bonyolódni. Kiválaszthatunk azonban olyan esetet, amelyről azt mondhatjuk, hogy Moore példái ehhez az elsődleges osztályhoz tartoznak. Így épp a metafizikus, aki ellen az argumentáció irányul, nem találhatja nehéznek a válaszadást. Arra, ami teljesen dogmatikus ellenvetésnek tűnik részére, hasonlóan dogmatikus választ adhat. Azt mondhatja, hogy mivel teóriája igaz, a józan észnek ezek az ítéletei hamisak, és „a fortiori” állíthatja azt, hogy senki sem ismeri őket.

Van azonban egy további érv is, amelyre, úgy látszik Moore hallgatólagosan támaszkodik, ámbar nem tudom, vajon valaha is kifejtette-e explicite.

Az egymással tér-idő viszonylatokban álló fizikai tárgyak létezéséről azáltal szerzünk bizonytságot, hogy érzékeljük azt, ami előttünk megjelenik. Érzéki tapasztalataink vannak, ezeket használjuk fel az olyan ítéletek igazságának a megállapítására mint pl., hogy itt van egy szék, ott van egy könyvszekrény, és az asztal a kettő között van, vagy pl., hogy a Nap éppen rögtön azután süttött ki, amint az eső elállt. A probléma abban áll, hogy vajon tapasztalataink lehetővé teszik-e az ilyenfajta ítéletek megállapítását. De, folytatódik tovább az érvelés, ezek az ítéletek olyan természetűek és a kifejezésüket lehetővé tevő kijelentések is olyan jellegűek, hogy éppen efféle tapasztalatokon alapulnak. Az ilyen típusú kijelentések használatát előíró szabályok már eleve korrelációban állnak a dolgok észlelhető állapotaival; a kijelentéseket akkor értjük meg, ha tudjuk, hogy az észlelések verifikálják, illetőleg falszifikálják azokat az ítéleteket, amelyeket kifejeznek. Bizonyos esetekben mégis alapos okunk van a bizalmatlanságra az ilyen észlelésekkel szemben, okkal gondolhatjuk, hogy a jelenségek valamilyen módon férevezetőek. De mivel a bizalmatlanságra különös okunk nincs, nem kételkedhetünk abban, hogy a jelensé-

gek adekvát tapasztalatokat szolgáltatnak. Ha ugyanis visszaautasítjuk valamely ítélet elfogadását, amelyet az ítélettel hagyományosan korrelációban álló kijelentés fejez ki, akkor ez egyszerűen a nyelvhasználat szabályainak a megsértését jelenti. Röviden, partikuláris esetekben vannak bizonyos elfogadott kritériumok annak eldöntésére, hogy a józan ész ítéletei igazak-e vagy hamisak. Csupán az kérdéses, hogy adott konkrét esetben ezeknek a kritériumoknak a kielégítése megtörténik-e? Ez azonban nem a filozófiai argumentáció, hanem egyszerűen az empirikus észlelés problémája.

Könnyű belátni, hogy ez az érvelés általánosítható. Az általánosítás pedig természetszerűleg ahhoz a konklúzióhoz vezet, hogy a filozófia kizárólag az analízis területén járulhat hozzá a megismeréshez. Ezt az álláspontot formálisan ugyan maga Moore nem képviselte, gyakorlatában azonban implicite benne van. Követői pedig explicite is elfogadták. Ugyanis nemcsak a józan ész ítéleteiről igaz az, hogy vannak általánosan elfogadott kritériumok, amelyek alapján eldönthető az igazság vagy hamisság problémája. Ez egyaránt vonatkozik a tudományos hipotézisekre és technikai elméletekre is, ámbár ebben az esetben a kritériumok nem empirikusak, hanem a tiszta matematika és logika a *priori* ítéleteire vonatkoznak. Ezekben a területeken szintén vannak általánosan elfogadott bizonyítási normák és elfogadott eljárások annak meghatározására, hogy ezeknek a kívánalmaknak eleget tettek-e. Ha valaki nem hajlandó egy kedvező kísérletet valamely tudományos elmélet megerősítésének tekinteni, akkor, ha csak nincs különleges oka a kísérlettel szembeni bizalmatlanságra vagy gyanakvásra a megfigyelés során elkövetett tévedés miatt, avagy nem áll fenn valamilyen speciális indok, amiért a szóban forgó kísérlet látszólagos eredménye nem fogadható el teljes értékűnek, egyszerűen arról van szó, hogy az illető nem értette meg azt, hogy az elmélet micsoda. Ha valaki a logikai vagy a matematikai bizonyítás eredményét nem hajlandó elfogadni, anélkül hogy valamilyen speciális ok miatt úgy vélné, hogy a szóban forgó esetben alkalmazott bizonyítási eljárás hibás vagy helytelenül lefolytatott volt, akkor egyszerűen nem érti meg, hogyan funkcionál a logika vagy a matematika.

Ennek az a következménye, hogy ezeknek az ítéleteknek az igaz vagy hamis volta éppen nem filozófiai kifejtés tárgya. Csupán attól függ a dolog, hogy kielégítik-e a megfelelő kritériumokat. Azt, hogy vajon a kritériumok ki vannak-e elégítve, az empirikus vagy formális tények döntenek el. A filozófia intervenciója számára itt nincs hely. De akkor mi marad meg a filozófia számára? A hivatalos válasz — mint már említettem — az, hogy bár a filozófia nem tudja ezeknek az ítéleteknek az igazságát vagy a hamisságát értékelni, mégis megkísérélheti értelmüket feltárni, tehát kizárólag az analízis feladatának kell magát szentelnie. Pontosabban megfogalmazva: azt kell tisztáznia, hogy mi az, ami analizálandó, vajon a szavak vagy fogalmak, kijelentések vagy ítéletek vagy tények; hogyan kell az analízist lefolytatni milyen célokat szolgáljon az elemzés és hogy kell értékelni az eredményeit. Mindezek olyan vitás kérdések, amelyekben mindeddig nem jött létre teljes egyetértés. Éppen ezért van az az érzésünk, hogy a filozófia végső soron még sem egészen haszontalan, és hogy az analízis útja, bármilyen legyen is az, szolgáltatja a filozófia részére az egyetlen fennmaradó lehetőséget.

Nézzük meg azonban most kissé közelebbről az idáig vezető érvelést. Ez az első látásra nagyon meggyőző. Hogyan tudná valaki filozófiai kifejtés útján bizonyítani azt, hogy e tökéletesen normális körülmények között téve-

dek, amikor hiszek a körülöttem látható fizikai tárgyaknak a létezésében. Persze lehet, hogy nem sikerül valamennyit korrekt módon azonosítanom, sőt az is feltehető, hogy komoly érzéki csalódás áldozata vagyok. Ám van mód kideríteni, hogy ez fennáll-e; ha ezáltal bebizonyosodik, hogy semmiféle tévedés nincs, a probléma el van döntve. Csupán neurotikus jelenség lenne, ha további kísérletek végtelen sorát kezdenénk el, amikor egyáltalán semmi okunk sincs arra, hogy elvárjuk azt, hogy eltérő eredményt fognak hozni. Elméletileg lehet, hogy el kell ismernünk annak lehetőségét, hogy adott esetben érzékeink megcsalnak bennünket, de azt feltételezni, hogy állandóan félrevezetnek bennünket, nem lenne értelmes dolog. Csak azért tulajdoníthatunk értelmet azon állításnak, hogy érzeteink néha csalékonyak, mert ezzel szembeszegezhetjük a normális esetet, amikor megfelelnek a valóságnak.

Eddig rendben van, de most tegyük fel, hogy valakit meggyőztek Berkeley érvei arról, hogy amiket érzékel, azok nem az anyagi tárgyak (úgy, ahogy mi értjük e terminust), hanem csak a saját tudatában levő ideák csoportjai. Hogyan szolgálhatná a fenti érvelés az ő kijózanítását? A válasz az, hogy egyáltalán nem szolgálhatja. Sohasem lesz arra alkalom, hogy bebizonyíthassuk azt, hogy a Berkeley iránt tanúsított ragaszkodása folytán az érzéklésről alkotott ítéletei az evidenciával ellentétesek. Megfelelő körülmények között éppoly készségesen fogja elismerni az — ez egy papírdarab, vagy az óra éppen négyet ütött — efféle állítások igaz voltát, mint ahogy mi tesszük ezt. Persze eltérően interpretálja majd ezeket. Nem hiszi, hogy rábírhathák őt arra, hogy ezeket a tárgyakat akkor is létezőknek tartsa, amikor nem észleli őket, hacsak nem permanens érzékelési lehetőségként vagy egy másik személy, avagy isten tudatában létező ideaként, de ez nem jelenti azt, hogy bármely konkrét szituációban számíthatunk arra, hogy ítélete el fog térni a miénktől. Azt mondhatjuk, hogy félreérti ezeket az ítéleteket, de még ha téved is, még ez sem jár semmiféle gyakorlati következményekkel.

De vajon nyilvánvaló-e az, hogy félreérti ezeket? Valóban úgy is lehet érvelni, hogy a fenti példában Moore álláspontjának nem a gyengesége, hanem az erőssége táruul fel, ti. azon az alapon, hogy köztünk és Berkeley követői között nem a józan ész ítéleteinek az igazságáról, hanem csupán analízisükről folyik a vita. Állítása szerint, amit én valóban gondolok, amikor azt mondom, hogy ez egy papírdarab, az annyit jelent, hogy van egy ideám, azaz egy bizonyos fajta érzéki benyomásom, amely meghatározott módon összefügg más ideákkal; e nézet megcáfolásának módja pedig annak a bebizonyítása útján történnék, hogy amikor valaki ilyesmit állít, akkor rendszerint nem ezt gondolja. Félreérti ezeket az ítéleteket, de nem abban az értelemben, hogy nem tudja, mikor kell elfogadni vagy elvetni őket, hanem inkább úgy, hogy hamis jelentést tulajdonít nekik.

Berkeley írásaiban egy csomó támpont kínálkozik az efféle interpretációra, de bizonyára igazságtalan lenne ezt alkalmazni vele szemben. Mert ha valóban azt állítaná, hogy amit szokásosan fizikai tárgynak tartanak, az nem egyéb ideák kollekciójánál, akkor nyilvánvaló lenne, hogy nincs igaza. Amikor ugyanis a köznapi ember székről, óráról vagy papírdarabról beszél, egyszerűen azzal az implikációval teszi ezt, hogy ezek a dolgok nem érzékelve is léteznek. Talán nem így kellene tennie, de ez már más probléma. Kétségtelen azonban, hogy így cselekszik. Ez a józan ész álláspontja. Berkeley nem analizálja, hanem támadja ezt. Nem magyarázza meg, hogy miképpen rendezzük tapasztalatainkat, hanem egy rivális rendszert alkot meg.

De hogyan lehetséges ez? Hogyan szolgáltatathat a józan ész világszemlélete támadási felületet? Ha megpróbálunk válaszolni erre a kérdésre, rendkívül hasznos lesz, ha megkülönböztetjük² a külső és a belső kérdéseket úgy, amint ezt Carnap is tette. Belső kérdéstről akkor beszélünk, ha a probléma valamely meghatározott fogalmi struktúrában merül fel, külső kérdéstről pedig akkor van szó, ha a problémát magának a struktúrának a státusa jelenti, vagy az, hogy elfogadhatjuk-e a struktúra érvényességét. Tegyük fel például, hogy valaki felveti azt a problémát, hogy léteznek-e negatív tények? Ha ezt belső kérdésnek fogjuk fel olyan struktúra keretein belül, amely lehetővé teszi a különféle típusú igaz állítások egybevetését a különböző típusú tényekkel, akkor a válasz az, hogy léteznek negatív tények. Negatív tény például az, hogy nem Descartes írta meg *A tiszta ész kritikáját*, és hogy New-York nem az Egyesült Államok fővárosa. De a problémát externálisan is felvethetjük, úgyhogy kétségbe vonjuk a negatív tény fogalmának a hasznos vagy megfelelő voltát és így annak a fogalomrendszernek az adekvátságát, amelyben tételezése megengedhető, ebben az esetben a kérdést már nem válaszolhatjuk meg olyan könnyen. Annak a dolognak létezése, amelyre a felvetett kérdés vonatkozik, nem állapítható meg egyszerűen úgy, hogy példát közlünk, mert éppen annak az érvényessége a kérdéses, amit feltételeztünk, mikor bármit pozitív példa számba vettünk.

Ugyanígy, ha azt a kérdést — „vajon ez a papírdarab továbbra is létezik-e, akkor is, ha senki sem észleli” — belső kérdésként kezeljük; ebben az esetben, tekintettel standard fogalomrendszerünkre, a válasz kétségtelenül igenlő. Ugyanis ezen a rendszeren belül az effajta kérdések eldöntésére elfogadott kritériumok állnak rendelkezésre, és a jelen esetben könnyen hebizonyítható az, hogy ezek kielégítése megtörtént. Ha azonban a kérdést externálisan vetjük fel, kétségbe vonva a szóban forgó kritériumok értékét és egyúttal annak a rendszernek az értékét, amelyben helyet foglalnak, akkor a válasz már egyáltalán nem olyan világosan egyértelmű.

Moore analízisteknikájának feltűnő vonása az, hogy ezeket a kérdéseket belső problémaként kezeli; úgy, mintha ezek csak a józan ész problémájában merülnének fel. A metafizikust, aki azt a túlzó követelményt támasztja, hogy az idő nem reális, az időben lefolyó események kifogástalan példáival operálva szintén így cáfolja. Ugyanilyen módon a külső tárgyak létezését egyszerűen két karjának felemelésével bizonyítja.³ Ilyen feltételek között győzelem tökéletes, erről többet nem is kell beszélni. A metafizikus azonban úgy érzi, hogy álláspontját egyáltalán nem cáfolták meg, sőt még csak kellő figyelmet sem fordítottak rá, alapjában véve neki van igaza; a győzelem tehát teljesen ingatag alapokon nyugszik. Ha ezt mondjuk, nem csökkentjük Moore teljesítményének az értékét. Többet tett, mint bárki más annak a szövevénynek a szétosztatására, amely valamennyiünket, nem utolsósorban magukat a metafizikusokat is meggátolta abban, hogy világosan lássuk, miről is van szó. Még akkor is így van ez, ha téves interpretációkat adott, mert most már teljesen világos, hogy a metafizikai kérdések külső kérdések.

De ez csak kevésbé mozdítja elő problémánk megoldását. Kissé precízebben meg kell magyaráznunk azt, hogy mit értünk külső kérdéseken, és hogy

² *Empirizmus, szemantika és ontológia*. Revue Internationale de Philosophie, 1950.

³ *A külvilág bizonyossága*. A Brit Akadémia kiadása, 1939. Újra megjelent G. E. Moore *Filozófiai írásaiban*.

miért kell valakinek felvetnie őket. Miért volt például Berkeley elégedetlen a fizikai világ fogalmával, amely — akár elfogadta ezt, akár nem — ténylegesen a józan ész szemléletmódja. Miért vetette el azokat a kritériumokat, amelyek alapján igazunk tudatában bizakodással kijelenthetjük, hogy a dolgok nem érzékelve is léteznek? Ez egyszerűen Berkeley szeszélye volt? Pszichológiai szükséglet volt, hogy eltérő módon szemlélje a világot vagy más-képpen beszéljen róla? Megkísérelte-e vajon olyan fogalomrendszer kidolgozását, amely a józan ész rendszerénél hasznosabbnak bizonyulna számunkra?

E feltevések közül egyik sem ad teljesen korrekt választ a problémára. Nem tagadom, hogy a filozófusnak valószínűleg megvannak a saját maga előtt is ismeretlen pszichológiai indítékai. Ezek motiválják bizonyos koncepciók elleni támadását. Azt sem vitatom, hogy érdekes lenne feltárni, hogy mifélek ezek az indítékok. De ez még mindig nem szolgáltatna részünkre magyarázatot arra, amit a filozófus cselekszik. Ezért szükséges megvizsgálnunk gondolkodásának tényleges menetét, ha tanulmányozni akarjuk azt, hogy miképpen jut el konklúzióhoz. A kulcsot ehhez a problémához az adja, hogy érveléssel jut el hozzájuk. A tipikus metafizikus nem egyszerűen azt mondja, hogy „Nem szeretem az anyag, vagy a mozgás, vagy az idő, vagy a számok, vagy az individuumok, vagy az univerzáliák, vagy az ítéletek, vagy a negatív tények, avagy bármi más szóban forgó dolog ideáját, lássuk tehát, hogyan tudunk megenni nélkülük.” Érveket szolgáltat, hogy fenntarthassa azt az állítását, hogy ezek a dolgok nem léteznek.

Ezek az érvek főleg két formában merülnek fel. Az egyik szerint a szóban forgó kategória nem tekinthető végsőnek, az ehhez a kategóriához tartozó dolgokat tévesen hiposztazálták, ami valóban létezik, az valami egészen más. Ez az érvelés olyan állításokhoz vezet, mint pl. hogy nincsenek anyagi dolgok, csak érzéki adatok, nincsenek számok, csak számjelek, nincsenek univerzáliák, csupán hasonló partikuláriák csoportjai, vagy pedig nincsenek partikuláriák, csupán az univerzáliák egyidejű összességei, nincsenek ítéletek, hanem csak kijelentések, nincsenek mentális események, hanem csak bizonyos fajta viselkedést kiváltó diszpozíciók és így tovább. Ha a filozófus, aki ezt az állásfoglalást választotta, inkább analitikus mint metafizikus beállítottságú, valószínűleg inkább azt fogja mondani, hogy pl. az anyagi dolgok az érzéki adatokból eredő logikai konstrukciók, vagy hogy a számok a számjelekre vezethetők vissza, minthogy azt állítsa, hogy az anyagi dolgok vagy a számok nem léteznek. Ez azonban csupán különböző fogalmazás kérdése. Az indítók, amely miatt megpróbálnak megszabadulni ezektől az entitás-komplexumoktól, bizonyára az, hogy nincsenek összhangban a világ kvidditásával, eleve megkonstruált ideákkal. Különösen az analitikus filozófusok körében jelentkezik az absztraktnak a konkrét javára történő kiküszöbölésére irányuló törekvés, természetesen a fordított eset is megtörténhet. Vagy talán éppen bizonyos entitás-típusok, mint pl. a számok vagy univerzáliák titokzatosaknak tűnnek, ezért másféle entítások kevésbé problematikusnak tartott terminusai által kívánják megmagyarázni őket.

Episztemológiai megfontolások is szerepet játszanak. Ha úgy vélik, hogy egy bizonyos típusú entitás csupán valamely más entitáson keresztül közelíthető meg, mint pl. ha azt tartják, hogy az anyagi dolgok csak az érzéki adatok megragadása útján ismerhetők meg, vagy hogy az ítéleteket csak a kijelentések megértése útján ismerhetjük meg, akkor hajlandóságunk támadhat arra, hogy

megkíséreljük a távolabbi (elvontabb) entitások visszavezetését azokra, amelyek révén számunkra hozzáférhetőkké válnak. Ezeknek a követelményeknek az érvényesítése abban áll, hogy azokat az entitásokat, amelyeknek a kiküszöbölése kívánatos, sikeresen kellene magyaráznunk. A baj azonban itt az, nincsenek mindig eléggé világosan megadott kritériumok annak eldöntésére, hogy vajon az ilyenfajta sikeres értelmezés ténylegesen megtörtént-e?

Az érvelés második változata azt állítja, hogy a szóban forgó kategória vagy fogalom valahogyan hiányos. Ez az érthetőség követelményét veti fel, amikor vitatja, hogy ez valóban kielégült-e? Ez a legfontosabb része mind Parmenidész pluralitás-koncepció elleni támadásának, mind a neohegelianusok részéről a tér és idő kategóriája elleni rohamoknak, sőt Ryle a tudat fogalmával szembeni ellenvetéseinek is. Az argumentációnak ez a vonala nagyon gyakran keveredik a másikkal. Így az anyag létezésének tagadását Berkeley főleg azzal indokolja, hogy ez a létezés nem verifikálható. Átveszi a Locke által felállított követelményt, amely szerint ahhoz, hogy valami érthető legyen, olyasmire kell vonatkoznia, amit tapasztalhattunk. Érvelése szerint a természet-tudósok anyagfogalma nem elégíti ki ezt a követelményt. Úgy véli, hogy csak azt tapasztaljuk, amit érzékelhető ideának nevez. Ez elég szorosan megfelel annak, amit a jelenlegi filozófusok érzéki adatoknak hívnak; Berkeley azt gondolja, hogy ellentmondásos azt mondani róluk, hogy akkor is léteznek, amikor senki sem érzékeli őket. Egyidejűleg fenntartja azt az állítását, hogy mindazokat a legitím célokat, amelyek szolgálatára az anyag fogalmát szánták, adekvát módon elérhetjük akkor is, ha csak immateriális észlelő szubjektumokról és ideákról beszélünk. Tehát az alábbi két álláspontot kombinálja: *a)* az anyag fogalma radikálisan hiányos, *b)* különböző, ezektől a hiányosságoktól mentes fogalmi konstrukciókkal helyettesíthető. Ez eléggé megzavarja interpretálót, mert kétségben hagyja őket affelől, vajon elvetette-e az anyag fogalmát, vagy annak csak analizését ajánlotta-e. Amint nemsokára látni fogjuk, ez a megkülönböztetés némileg önkényes, de a döntő pontjai rendkívül fontosak.

Mindenesetre bármit is mondjon valaki Berkeley-ről; argumentációja második vonalának az a célja, hogy diszkvalifikálja azokat a fogalmakat, amelyek ellen riányul. Ez azonban visszavezet bennünket a kiinduló kérdéshez. Hogyan lehet bármiféle reményünk arra, hogy diszkvalifikálhatunk egy olyan fogalmat, amelyről nyilvánvaló, hogy sikeresen használjuk fel? Ha egyszerűen faktuális tény az, hogy valamely fogalomnak megvan az empirikus alkalmazása, akkor hogyan gondolhatja valaki azt, hogy ez a fogalom radikálisan hiányos, azaz értelmetlen vagy ellentmondásos? A metafizikus biztosan csak úgy járhat el, hogy becsukja szemét mindazzal szemben, amiről tudja hogy igaz.

Ez ismét Moore érvelése, és ha a metafizikusok kérdései a Carnap-i értelemben véve belsők volnának, akkor döntő lenne. Mivel azonban, amint már láttuk, ezek külső kérdések, Moore érvelése nagyon sokat veszít erejéből, mert itt már meg kell különböztetnünk a fogalom gyakorlati funkcionálását és az ezzel együtt járó teóriát. Ez a megkülönböztetés egyáltalán nem éles, ugyanis az az érvelés merülhet fel, hogy valamely jelenség leírása már magában foglal bizonyos teoretikus elemeket, de jelenlegi céljainkra az érvelést eléggé élessé tehetjük. Így pl. bizonyos értelemben a gonosz szellemek által való megszállottság fogalmának volt empirikus alkalmazása. Voltak kritériumok annak eldöntésére, mikor van valaki ilyen megszállott állapotban, a betegségnek

voltak minden mástól megkülönböztethető jellegzetes tünetei, és nem kétséges, hogy ezek a tünetek előfordultak. Abban a korban, amikor a jó és a gonosz szellemekben való hit a népi kultúra integráns részét alkotta, a démoni megszállottság lehetőségének a tagadása a józan ésszel való szembeszegülésnek tűnhetett.

Mégis nagyon nagyon könnyen módot találhatunk arra, hogy leválasszuk ezt a fogalmat azoktól a jelenségektől, amelyekre alkalmazták. Elvethetjük a gonosz szellemek fogalmát mint értelmetlent, de mégis igazságot szolgáltatathatunk azoknak a tényeknek, amelyek ezt a hiedelmet fenntartották. Egyszerűen más módon értelmezzük ezeket a dolgokat.

Bizonyos azonban, hogy az anyagfogalom nincs azonos szinten a gonosz szellemek fogalmával. Valóban jelentős különbség van, amely abban áll, hogy ez esetben rendkívül nehéz különbséget tenni tény és teória között. Egyáltalán nem világos, hogy adekvát leírást adhatunk-e a tényekről anélkül, hogy az anyagfogalomhoz folyamodnánk. A Berkeley által elsődlegesnek vett érzékelhető idea fogalma már önmagában is problematikus; az anyagtalán szubjektumok fogalma, amelyekben ezek az ideák felmerülnek, bizonyára ellentmondásos. Ennek ellenére még senki sem bizonyította be, hogy ne lehetne olyan „jelenség-nyelvet” konstruálni, amelyben az empirikus adatokat olyan módon írják le, hogy ne tételeznék fel előre sem a tudat, sem az anyag létezését vagy nem-létezését. Valóban ez volt William James és utána Bertrand Russell célja a neutrális monizmus elméletének a kidolgozásával, ámbar egyiküknek sem sikerült célját tökéletesen megvalósítania, elvileg mégsem látok okot arra, hogy ezt megvalósíthatatlannak nyilvánítsam. Ez esetben a perszisztens fizikai tárgyak (amelyek létezése független attól, hogy érzékelik-e őket vagy sem) fogalmának a bevezetése a tapasztalataink rendszerezésére szolgáló eszközök egyikét képviselheti. Ha azonban, Berkeley engedelmével, még mindig ez látszik számunkra az egyetlen igazi lehetőségnek, ez azért van, mert mindaddig nem tudtunk kieszelni egyetlen olyan máik eljárást sem, amely hathatóságban ezzel versenyezhetne.

Mindennek ellenére emlékeztetnünk kell arra, hogy a fizikai tárgy fogalma különféle formákat ölthet. Jelenleg konfliktus van a józan ész fizikai tárgy koncepciója (amely szerint a tárgy olyan, amilyenek részünkre nagyon sokszor megjelenik, legalábbis amikor a legkedvezőbb körülmények között észleljük) és a tudományos anyagfogalom között. Ez utóbbi erősen különbözik attól, amit szokásosan érzékelünk. Ha a ténykérdést döntőnek tekintjük, ez a konfliktus megoldhatatlan, ugyanis az a kérdés, hogy a dolgok valójában hogyan léteznek, csak valamely elfogadott valóságkritérium alapján dönthető el, itt pedig éppen a valóságkritérium a vita tárgya. Úgy gondolom, a probléma inkább két rivalizáló felfogás közötti összezapásként tekinthető át. A dolgokat megszokott, álcázott köntösükben megmaradó létezőkként írhatjuk le; körülbelül ugyanazok maradnak, akár észlelik őket, akár nem, vagy pedig olyan elemi részecskék elrendezéseként, amely az érzékelés aktuális folyamatának eredményeképp csak áruhában jelenik meg nekünk. Nem bocsátkozom azoknak a motívumoknak vagy érveknek az elemzésébe, amelyek valakit arra indíthatnak, hogy akár az egyik, akár a másik leírást részesítse előnybe. Csak azt kell megjegyezni, hogy ez a megint csak alátámasztja azt a felfogást, hogy meg kell különböztetnünk egymástól azokat a megfigyelhető tényeket, amelyeken a józan ész világszemlélete alapul, valamint az erre felépülő sokkal problematikusabb interpretációt.

Ha valakinek operacionális elmélete van a fogalmak jelentéséről, akkor nem fog jelentőséget tulajdonítani a rivális fogalmi rendszerek közti különbségnek mindaddig, amíg e rendszerek egyenlő mértékben egyeztetetők össze a tényekkel. Az ember hajlamossá válik azt állítani, hogy a valóságban nincs különbség közöttük. Ebből a szempontból még olyan fogalmat, mint a gonosz szellemektől való megszállottság fogalmát sem szabad jogosulatlanul tekintenünk, ha léteznek olyan eredeti jelenségek, amelyekre ezt alkalmazni szokták: azoknak, akik ezt tényleg alkalmazták csupán egyetlen tévedést vethetünk szemükre, mégpedig annak a feltevésnek a tévességét, amely szerint nem csupán a jelenségeket írták le, hanem ennél többet végeztek el. Nem jöttek rá arra, hogy amikor a gonosz szellemektől megszállt emberekről beszélnek, ez éppen azt jelenti, hogy ezeken az embereken bizonyos tünetek mutatkoztak. Ebből a szempontból Berkeley ugyanígy tévedett, amikor céfolta az anyag létezésének a szószólóit. Mivel ők elismerték azt, hogy a fizikai tárgyakra vonatkozó állításaik csak a dolgok észlelhető állapotának létezése útján verifikálhatóak — ez az állapot Berkeley részére az érzékelhető ideák percepcióját jelentette —, ezért valóban csakis erre hivatkozhattak. Ha a vitában Berkeleynek igaza lenne, akkor is csak egyetlen tévedést róhatna fel ellenfeleinek, ti. azt, hogy nem értették meg, hogy amikor az anyagról beszélnek, valójában az érzékelhető ideákról beszélnek.

Vitatható azonban az, hogy egyenlővé kell-e tennük ilyen egészen közvetlen módon a fogalmak jelentését a dolgok azon állapotával, amelyre értelemszerűen vonatkoznak. Talán nem is nagyon fontos, hogy döntésünk alapján milyen értelmet tulajdonítunk az eléggé bizonytalan „jelentés” szónak, mégis nagy balfogás volna, ha makacsul arra törekednénk, hogy a fogalmakat teljesen elválasszuk elméleti háttérüktől. Itt dilemmában vagyunk, mert el akarjuk vetni azt a világszemléleti módot, amely abszurdnak, sőt megérthetetlennek tűnik, de ugyanakkor nem akarjuk azt mondani, hogy mindaz hamis, amit ennek a szemléletmódnak a hívei állítanak. Ezért ha egy primitív törzs tagjai minden természeti eseményt Mumbo Jumbo kénye kedvének tulajdonítanak, nincs kétségünk, hogy tökéletesen becsapták őket. Ennek ellenére sem kívánjuk tagadni az eső felismerését lehetővé tevő képességeiket, bár ők az esőt úgy fogják fel, mint Mumbo Jumbo bánatának a kifejeződését. Eszerint meg kell különböztetnünk aényt, amelyet éppúgy felfognak, mint mi, a róla adott nevetséges magyarázattól. Ha nagyon makacsok vagyunk, még hozzátehetjük azt, hogy valójában mindaz, amit Mumbo Jumbo bánatáról szólna gondolnak, bár természetesen ők nem tudják ezt, csak annyi, hogy esik az eső. Ezt azonban bármelyik antropológus jogosan súlyos ferdtítésnek fogja tekinteni. Ugyanis ebben az esetben olyan megkülönböztetést tulajdonítunk nekik, amelyet sohasem jutna eszükbe megtenni.

Amint már Berkeley esetében láttuk, az a mód, ahogyan erre a dilemmára reagálunk, erőteljesen meg fogja határozni a filozófiai analízisről vallott nézeteinket. Erre nagyon világos példát szolgáltat a hume-i kauzalitás-elmélet. De ha ezt legalább lényeges vonsaiban elfogadjuk, azt állítjuk, hogy Hume bebizonyította nekünk, hogy mit értünk valójában a kauzalitáson, vagy azt mondjuk: demonstrálta, hogy kauzalitás-fogalmunk hiányos, és utat mutatott nekünk, hogy valami jobbal pótolhassuk. Az indok, ami miatt nem mondhatjuk azt, hogy Hume kiindulási koncepciója hibásnak bizonyult, abban áll, hogy nem akarjuk implikálni azt, hogy nem alkalmazták; bizonyára nem óhajtjuk azt mondani, hogy a világnak a Hume-teória létrejöttéig kellett várnia, hogy vala-

Iki igazai kauzális állítást mondhatson ki. Ha gondolkodásunk ezen a vonalon halad tovább, hajlamosak leszünk azt mondani, hogy valamennyien valóban mindig úgy éreztünk a kauzális viszonyt, ahogy azt Hume világosan kifejtette részinkre; teljesítményét a filozófiai analízis sikeres példájának fogjuk tekinteni. Másrészt a Hume-i analízis alapján kialakuló koncepció éppenséggel nem azonos az általa vizsgált népies felfogással. Ugyanazt a funkciót teljesítheti, de más elméleti szférához tartozik. A vulgáris felfogást megfertőzte az erő és a tevékenység inkohérens fogalma, ha pedig a fertőtlenítés után csak csekély vagy éppen semmiféle gyakorlati különbség sem marad fenn, úgy vélem, hogy még ez sem jogosít fel bennünket arra a kijelentésre, hogy ez a különbség egyáltalán nem létezik. Ugyanígy feltételezem annak az állításnak a tarthatóságát, hogy a relativitáselméletben az egyidejűség Einstein által adott interpretációja csak olyan dolgot tárt fel részünkre, amelyet e terminuson valójában mindig éreztünk, de ez esetben sokkal precízebb lenne azt mondani, hogy Einstein a hiányos koncepciót jobb koncepcióval helyettesítette. Ennek ellenére sem akarjuk azt állítani, hogy mindaddig, amíg Einstein az elméletét meg nem alkotta, senki sem ítélte meg helyesen azt, hogy egy esemény egyidejű volt egy másikkal.

E példák alapján úgy látszik, hogy eléggé önkényes kérdés az, vajon a filozófiai analízis eredményeit a fogalmak jelentése körüli félreértések korrekciójának kell-e tekintenünk, amely fogalmakat rendben levőknek tartunk, mert sikeresen alkalmazzuk őket, vagy pedig magukban a fogalmakban rejlő hiányosságok kimutatásának, ami által arra készítetnek bennünket, hogy módosítsuk őket. A döntő tényező az, hogy bebizonyították-e annak a lehetőségét, hogy valamely fogalom akkor is sikeresen alkalmazható, ha a kritikai vizsgálatokai nem álló elméletbe van beépítve. Ebből következik, hogy nem feltétlenül képtelenség a metafizikus részére valamely általánosan használt fogalom kárhözváltása. A metafizikus zavarba jöhet, mondhat nyilvánvaló képtelenségeket, de gondolkodása elméleti háttérének az érvényes kritikáját is elvégezheti.

A metafizikusok afféle apológiája azonban vonatkozhat olyan filozófusokra, mint Berkeley és Hume, akikről elmondhatjuk, hogy a tények ábrázolásának alternatív módját kínálják nekünk, amiről Berkeley és Hume — akár helyesen, akár tévesen úgy — vélekednek, hogy ez az eljárás felülmúlja a józan ész fogalmi mechanizmusát. Nehezebb azonban belátni azt, hogy miképpen vonatkozik ez az állapot a metafizikusokra, akik ellentmondásosságuk miatt egyszerűen lemondanak a tér, az idő, a mozgás vagy az anyag fogalmáról, és nyilvánvalóan az abszolútum felé törnek. Ebben az esetben az a benyomásunk, hogy nem a tények ábrázolásának alternatív módját kínálják, hanem inkább teljesen jelentéktelenné tüntetik fel a tényeket.

Itt ismét hasznos lesz számunkra az, hogy eltekintünk e metafizikusok különös konklúzióitól, ehelyett inkább azokra az érvekre összpontosítjuk figyelmünket, amelyek segítségével konklúzióikat érték. Hogyan bizonyítja pl. Zénón azt, hogy Akhilleusz sohasem képes utolérni a teknősbékát? Úgy, hogy kijelenteni azt, hogy amikor Akhilleusz eléri azt a pontot, ahonnan a teknősbéka elindult, az állat már bizonyos, bár kis távolságra előrehaladt, és amikor Akhilleusz megtette ezt a távolságot is, a teknősbéka már ismét továbbhaladt, és úgy tovább *ad infinitum*. Hogyan bizonyítja MacTaggart azt, hogy az idő nem reális? Úgy, hogy kijelenti: a múlt, jelen és jövő azon karakterisztikumai, amelyekkel feltevés szerint minden eseménynek rendelkeznie kell, kölcsönösen összeférhetetlenek, ezért ha el akarjuk kerülni az ellent-

mondást, azt kell feltennünk, hogy az események különböző időpontokban birtokolják őket. Ezért mondjuk, hogy minden esemény múlt egy jelen vagy jövőbeli időpontban, jelen egy mostani időpontban és jövő egy jelenlegi vagy elmúlt időpontban. De ugyanez a nehézség merül fel az időponttal kapcsolatban. Így tehát vagy ellentmondásba kerülünk, vagy végtelen regresszusban bonyolódunk.

Az adott premisszák mellett mindkét érvelés tökéletesen helyes. Ha adott távolság megtételéhez valakinek mindig el kellene foglalni a részek végtelen sorozatában a váltakozó helyet, akkor Akhilleusz valóban sohasem tudná utolérni a teknősbékát, sőt egyáltalán nem tudna mozogni, mert sohasem tudna elindulni. Ha a jelen, múlt és jövő az események vagy időpontok nem-relációs karakterisztikumaihoz tartoznának, bármihez történő viszonyításuk logikailag hibás lenne. Éppen ezért hajlamosak vagyunk azt mondani, hogy mindezek a tér-, idő- és mozgáskonceptiók tévesek, és nem pedig azt, hogy az idő és a mozgás nem reálisak. A problémát e metafizikusok számára az okozta, hogy nem látták, miképpen lehetne ezeket a következményeket elkerülni, nem látták azt, hogy milyen más idő- vagy mozgásinterpretáció lehetséges. Ezért nem lehet őket túlságosan hibáztatni. Csak a XIX. században alakítottak ki a metafizikusok adekvát kontinuitás-elméletet, de még a mai napig sincs egyetértés arra vonatkozólag, hogy milyen módon lehet a leghatásosabban választ adni a zénóni érvelésre. Még csak megközelítőleg sincs egység a filozófusok között az időfolyamat helyes analízisének a területén. Nézetem szerint az időbeli prioritás relációját alapvetőnek kell tekinteni, és ha a múltat, jelent és jövőt a beszélő temporális pozíciójához történő viszonyítás útján a prioritás-reláció terminusai alapján definiáljuk, akkor magát ezt a pozíciót bármely más tetszés szerint megválasztott eseményekhez való időviszonya már kielégítően jellemzi. De ez bizonyos mértékben MacTaggartot igazolja, mert az univerzumnak mint négy dimenziós kontinuumnak „statikus” térbeli ábrázolásához vezet.

Ha tovább folytatjuk ezt a gondolatmenetet, úgy vélem, híven fogjuk érzékeltetni azt a metafizikai doktrinát, amely azt tanítja, hogy bár a dolgok végső soron nem reálisak, mint jelenségek azonban mégis reálisak. De amikor ezt valaki szó szerinti értelemben veszi, könnyen nevetséges színben tűnhet fel. A metafizikust lehetetlen helyzetbe juttatja, hogy fenntartja mind azt, hogy bizonyos fogalmak ellentmondásosak, mind pedig azt, hogy megvan az alkalmazási szférájuk. Azt hiszem, hogy a magyarázat az, hogy a metafizikus ugyanúgy reagál szokásos hiedelmeink rendszerére, mint ahogy feltételezett példázatomban az antropológus reagálna a Mumbo Jumbóban hívők fecsegésére. Mumbo Jumbo bánatának ideáját értelmetlennek találná, de felismerné, hogy rendszerükben Mumbo Jumbo egy ténynek felel meg, nevezetesen azon ténynek, amelyet metafizikusunk úgy írna le, hogy azt mondaná: esik az eső. Hasonlóképpen egy Bradley-szerű metafizikus, aki fenn kívánja tartani azt az állítását, hogy a térről, az időről és az anyagról kialakított vélekedésünk annyira zavaros, hogy szinte implicite ellentmondásos, és hogy ez mégis kísérlet arra, hogy valódi jelenségekkel foglalkozzunk. Természetesen következetesen nem ismerheti el azt, hogy a jelenségek éppen mint jelenségek tér- és időbelileg rendeződnek el; éppen úgy, amint az antropológus sem ismerheti el következetesen, hogy a látszat szerint Mumbo Jumbo sírt, mindketten mondhatják azonban azt, hogy csupán a valóságos tények leírására szolgáló álcázott kísérletekről van szó. De a párhuzam itt véget ér, a metafizikus nagy hátrányára. Mert amíg az antropológusnak olyan alternatív módja van a tények leírására, amely

nincs kitéve ugyanazoknak az ellenvetéseknek, mint a metafizikus, a Bradleyhez hasonló metafizikus ezzel nem rendelkezik. A metafizikus csupán azt feltételezheti, hogy ha *per impossibile* az abszolútum helyzetébe kerülne, akkor teljesen világos képhez jutna mindenről, ami létezik, de mivel saját bizonyossága szerint nincs és soha nem is kerülhet ebbe a helyzetbe, sohasem kaphat világos képet, mi sem lehetünk erre képesek. Ezért, mivel saját megnyugtatására aláaknáztta szokásos világszemléleti módunkat, nemcsak minket hagy szilárd támpont nélkül úgy, hogy semmit sem ad e szemléletmód helyébe, hanem saját magát is támadás megindítására alkalmas, szilárd támpont nélkül hagyja. Ha tehát világunk összeomlik, vele együtt a metafizikusnak is ez a sorsa.

Bradley személyében szélsőséges esetet választottam. Vannak azonban Leibnizhez hasonló metafizikusok, akik alternatív fogalom-rendszereket ajánlanak nekünk. A nehézség itt is abban áll, hogy nem mindig világos az, hogyan illeszthetők be észleléseink ezek keretei közé. Lehet, hogy Leibniz célja alapvetőleg nem nagyon különbözik Berkeley céljától, eltérő szemléletük dacára sem, de amíg úgy gondolom, elég jól értem, hogy Berkeley hogyan akarta, hogy mi a világot felfogjuk, és hogy miért hitte azt, hogy rendszere jobban igazságot szolgáltat a jelenségeknek; addig nem tudom elképzelni, hogy miképpen foghatnám fel a körülöttem levő dolgokat mint monádok csoportjait. Talán analógiáról van szó — amelyet bizonyára maga Leibniz is előnyben részesített volna — az elemi részecskék tudományos elméletével. De ha az analógia több, mint felszínes hasonlat, még akkor is be kell bizonyítani, hogy a dolgok ilyen módon történő felfogása tudományos szempontból hasznos. Úgy gondolom, ezt a követelményt rendkívül nehéz kielégíteni, de nem akarom azt mondani, hogy ez *a priori* lehetetlen.

Az utóbbi időben divattá vált a metafizika védelmében azzal a tétellel fellépni, hogy bár a metafizika nem ad nekünk semmiféle ismeretet (ti. abban az értelemben, hogy igaz ítéletek megalapozására nem alkalmas), ezzel szemben értékes belátásokat kínál számunkra. Nem könnyű azonban belátni azt, hogy vajon miféle belátások lehetnek ezek és miért értékesek, ha igazságokként nem fejezhető ki. Talán úgy vélik, hogy megvilágosodást idéz elő, ha a megsokszorozottól radikálisan különböző módon nézzük a világot, ezzel egyetérték; feltéve, hogy ez az alternatív világszemléleti mód járható útnak bizonyul. Ez nagyon súlyos kikötés, egyetlen metafizikai rendszert sem ismerek, amely ezt maradéktalanul kielégítené. Még ha így is áll a dolog, akkor sem következik ebből az, hogy az efféle rendszerek megalkotóinak a fáradozásai teljesen kárba veszttek. Úgy látom, hogy a legnagyobb szolgálatot azzal tették, hogy a tudomány és a józan ész működése elméleti háttérének kritikus módon történő szemléletére indítanak bennünket. A szubjektum és a prédikátum viszonya, az általános terminusok funkcionálása, vagy az absztrakt entitások helyzete, vagy a szükségszerűség jelentése, vagy a térbeli és időbeli kiterjedés végtelen oszthatósága, vagy az anyag és a tudat dualizmusa, vagy a más személyeknek tulajdonított tapasztalatok, vagy a külső tárgyak létezésében való hit részünkről történő igazolása sok talányt nyújt. Eltekintve attól a ritka esettől, amikor a problémának van természettudományos vonatkozása is, e talányok megoldása nem fogja növelni a környező világ feletti hatalmunkat, nem is teszi lehetővé az események lefolyásának a megjósolását, bizonyos értelemben azonban hozzájárul ahhoz, hogy jobban megértsük a világot; azáltal, hogy felhívja a figyelmünket a világ leírásában alkalmazott módszerek elméleti implikációira. Nincs csodás receptem a talányos filozófiai problémák megoldására vagy kiküszöbölésére, de

legalább bizonyos esetekben úgy vélem, hogy a megoldást „metafizikai” formában annak a bizonyítása jelentheti, hogy az entitások bizonyos osztálya kiküszöbölhető, vagy az, hogy bizonyos fogalomnak vagy fogalomcsoportnak a jellegét helytelenül értelmezték, vagy hogy bizonyos fogalmaknál előnyös lenne a szűkebb terjedelmű vagy módosított definiálás.

Az a tény, hogy külső kérdések is felvethetők, megengedi nekünk, hogy türelemmel elviseljük olyan metafizikai állításokat is, mint pl. azt, hogy a világba mi visszük bele az időt. Itt az implikáció abban áll, hogy leírási módszerünk meghatározza a valóságot, és csak rajtunk múlik annak eldöntése, hogy melyik módszert alkalmazzuk, ezért bizonyos értelemben nemcsak feltárjuk, hanem el is döntjük azt, hogy a világ milyen. De itt is, amikor a leírás alternatív módszereiről beszélünk, biztosítanunk kell azt, hogy ezek járható utak legyenek; rendkívül nehéz belátni, hogy miképpen lehetséges a világot értelmesen leírni az idő kategóriájának az alkalmazása nélkül. Nem szabad ezen kívül elfeledkeznünk arról sem, hogy amikor saját magunkról állítjuk, hogy ezt vagy azt csináljuk, mindig valamilyen fogalomrendszer keretei között maradunk gondolkodásunk folyamán. Mert mi egyebek vagyunk *mi*, ha nem tér- és időbeli pozícióval rendelkező fizikai testek? Amíg azonban valamely fogalomrendszeren belül operálunk, addig ezen rendszer valóságkritériumainak vagyunk alávetve; amikor tehát azt mondjuk, hogy az időt mi visszük bele a világba, akkor azt állítjuk, hogy az emberi lényeknek a földön való megjelenése előtt semmi sem történt, ez pedig egyszerűen hamis, éppen így hamis az is, ha valaki egy fizikai tárgyakat szolgáltató rendszer keretein belül operálva azt állítja: a tárgyak nem léteznek, amikor nem érzékelik őket.

A metafizikus azt szeretné, hogy álláspontja kívül essék bármely konceptuális rendszeren, de ez lehetetlen. A legtöbb, amit remélhet, az uralkodó légkör valamiféle módosítását jelenti, tehát azt, hogy módot talál pl. arra, hogy kiküszöböljön bizonyos szinguláris terminusokat, vagy talán éppen azt, hogy sikerül neki önmagát és a körülötte levő dolgokat a jelenségeket meghaladó logikai konstrukciók formájában ábrázolni. De még akkor is, ennek a vállalkozásnak értelmesnek kell lennie, eltekintve bármiféle elméleti érdektől, legalábbis nagy vonásokban meg kell felelnie a dolgok szokásos felfogási módjának. Ha a filozófusnak sikerül elérnie azt, hogy nemcsak bevon bennünket logikai vagy szemantikai vagy episztemológiai talányaiba, hanem a világról alkotott elképzelésünket élesebben körvonalazza vagy megváltoztatja, a józan ész még akkor sem hagyhatja túl messze maga mögött.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy túlzottan mereven kell ahhoz ragaszkodnia. Annak a kihangsúlyozása, hogy a köznapi nyelv tökéletesen rendben van, nagyon hasznos csillapító eszközként hatott a metafizikai spekuláció féktelen csapongására, de ha túlságosan szó szerint vesszük, ez oda vezethet, hogy a dolgokat hagyjuk menni a maguk útján, mellőzve a hasznot hozó kérdések felvetését, és hogy olyan dolog védelmére mozgósítjuk erőinket, amelyet nem szükséges megvédeni. Valóban jobb lajstromozni a mindennapi fogalmak használatát országútjának a mérföldköveit, mint a Semmiről vagy az Ember Lényegéről zengedezni; de nagy hiba lenne, ha csupán a nagyobb tévedési kockázat miatt eleve lemondanánk a fogalmi vizsgálódás gondolatébresztőbb imaginatívabb fajtáiról. A filozófiában semmi se legyen teljesen szent és sértetlen, még a józan ész sem.

МЕТАФИЗИКА И ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ

А. Айер

Метафизики и даже философы, стремящиеся отграничить себя от метафизики, в своих теориях часто противостоят здравому смыслу. В наши дни, главным образом, под влиянием Мура много философов осуждают метафизику именно поэтому. В защиту своей позиции метафизики провели различие между миром действительности и миром явлений. В области последнего не действительное по своей сущности (например, материя, пространство и время) может быть действительным в качестве явления. По мысли метафизика, понятия материи, пространства и времени противоречивы, и потому не могут быть согласованы со здравым смыслом. Мур говорил относительно этого, что есть положения, которые мы узнаем путем эвиденции, и все наши суждения зависят от них. Существуют, таким образом, критерии, на основании которых можно решить, истинны или нет суждения здравого смысла. Однако, эта проблема встает не в плоскости философской аргументации, а в плоскости эмпирического наблюдения. В связи с этим действительной задачей философии становится анализ. Истинность или ложность суждений не представляет более предмета философского обсуждения. Единственный возможный путь философии — анализ значений слов, суждений и т. д.

Необходимо однако различать внешние и внутренние вопросы. Внутренние вопросы встают внутри рамок определенной понятийной системы, внешние вопросы ставят под сомнение возможность самой понятийной системы. Мур считает внутренними свои метафизические вопросы. Ясно, однако, что это внешние вопросы. Типичный метафизик говорит, что материя, движение и т. д. — это не конечные категории, что существующее в действительности — нечто совсем иное, а следовательно нет материальных вещей, есть только чувственные данные. Другая аргументация метафизика: эти категории не удовлетворяют критериям понятности. Очевидно, что здесь идет речь о дисквалификации определенных понятий (например, материя, пространство и т. д.). Однако, возможно ли это, если употребление данных понятий оказывается полезным? Не совсем ясно, возможно ли адекватное описание фактов без употребления понятия материи. До сего времени однако никто не сумел доказать, что невозможно создание такого языка явлений, в котором эмпирические данные описывались бы без использования гипотезы материи. В настоящее время сложился конфликт между научным понятием физического объекта и понятием о нем, созданным здравым смыслом. Тот, кто признает верным операционалистское осмысление понятий, не страшится противоположности соперничающих понятийных систем до тех пор, пока они согласуются с фактами, ибо какое-либо понятие может быть с успехом использовано и тогда, когда оно связано с теорией, не могущей устоять перед критикой. Поэтому не представляет абсурда осуждение метафизиком какого-либо общепотребляемого понятия, как это делают, например, Беркли или Юм. Труд метафизиков не напрасен потому, что он побуждает к критическому поведению в целях выяснения теоретических основ здравого смысла и наук. Однако, необходимо опасаться преувеличений метафизиков, которые желают невозможного — помещения своей позиции вне рамок какой бы то ни было концептуальной системы. Если философ желает изменить или, по крайней мере, уточнить нашу картину мира, он ни в коем случае не должен отрывать от картины мира, сформированной здравым смыслом, который однако, вовсе не является святым и неуязвимым.

METAPHYSICS AND COMMON SENSE

A. Ayer

The theories of metaphysicians and even philosophers who wish to dissociate themselves from metaphysics frequently conflict with common sense. Precisely for this reason many contemporary philosophers condemn metaphysics — mainly those under the influence of Moore. In trying to defend their stand the metaphysicians distinguish between the world of reality and the world of phenomena. At the level of the latter things which are unreal in regard to their essence (e. g., matter, time and space) may be real as phenomena. According to the metaphysicians the concepts of space, time and matter are contradictory and are therefore incompatible with common sense. Moore's reply to this way that there are propositions, the knowledge of which is evidenced, and

all judgments are dependent on them. Thus there are such criteria by which we can decide whether judgments of common sense are true or not. But these problems do not occur in philosophical argumentation but at the level of empirical observation. The true task of philosophy thus becomes analysis, the truth or falseness of judgments is not any more the matter of philosophical debate. The analysis of judgments, words, etc. is the only possible course of philosophy.

We must distinguish between external and internal questions. The latter occur within a determinate conceptual system while external questions raise doubts about the possibility of the conceptual system itself. Moore treats the metaphysical questions as internal. It is clear that these are external questions. The typical metaphysician states that matter, motion, etc. are not final categories: the thing existing in reality is something basically different. Thus there are no material objects, but only sense data. The other argument of the metaphysician is that these categories do not satisfy the criterion of understandability. It is clear that here the issue is the disqualification of certain concepts, e. g., matter, space and so forth. Does the use of these concepts prove useful? It is not quite clear whether the facts can be adequately described without employing the concept of matter. Up to now no one has yet proven that it is impossible to construct a language for the phenomena in which the empirical data are described without the hypothesis of matter. At present there is a conflict between the commonsense and scientific concepts of a physical object. Whosoever adheres to the operational interpretation of concepts does not have any trouble with the contradiction of the rivaling conceptual systems as long as these are compatible with the facts. Namely a concept may be successfully employed even if it is embedded in theories which are not beyond criticism. For this reason it is not an absurdity if metaphysicians condemn such commonly used concepts as do Berkeley and Hume, for instance. The work of metaphysicians is not futile because they inspire one to take a critical attitude in order to clarify the theoretical bases of sciences and common sense. Nevertheless we must treat with reservations the exaggerations of the metaphysicians who attempt the impossible by trying to establish their views apart from any conceptual systems. If the philosopher wants to either change or to refine their idea of the world he cannot at all dissociate himself from the common sense conception of the world which is however neither sacred nor untouchable.