

FORRAI GÁBOR

Nem, Platón, te nem vagy irracionális

Tőzsér cikkében két dolgot állít:

- (I) A filozófia nem alkalmas (nem megbízható) módja a megismerésnek.
- (II) Nem hihetünk komolyan és őszintén egyetlen filozófiai elméletben sem, vagyis a filozófiai kérdésekben ítéletünket fel kell függesztenünk.

Mindkét állítást a disszenzusból vett érvre alapozza, mely így fest:

- (1) A filozófia minden területén disszenzus van a különböző filozófusok között.
- (2) A filozófusok közti disszenzus episztemikusan egyenrangú és maximális kompetenciájú felek között áll fenn.
- (3) Ha a filozófusok közti disszenzus episztemikusan egyenrangú és maximális kompetenciájú felek között áll fenn, akkor a filozófia nem alkalmas (nem megbízható) módja a megismerésnek.

(K) A filozófia nem alkalmas (nem megbízható) módja a megismerésnek.

Először amellet fogok érvelni, hogy az érv hibás, mert az (1) premissza hamis. Másodszor amellet, hogy (II)-t Tőzsérnek akkor sem sikerül megalapoznia, ha (1) igaz. Ami (I)-et, az érv konklúzióját illeti, azt gyanítom, hogy ez valójában nem különbözik (II)-től; ha mégis, akkor vagy hamis a (3) premissza, vagy (I)-ből nem következik (II).

I. VALÓJÁBAN MEKKORA A DISSZENZUS?

Minden megismerési vállalkozásban van disszenzus. Ha felmerül egy új kérdés, a szakmai közösségnek össze kell gyűjteni a bizonyítékokat, mérlegelnie kell a pro és kontra érveket, s ez időbe telik. Mindig vannak eldöntetlen kérdések, és mindig van disszenzus is. Csakhogy a legtöbb megismerési vállalkozásban a kérdéseket előbb-utóbb lezárják, a disszenzus átadja a helyét a konszenzusnak.

A konszenzus ritkán teljes: a legtöbb területen – talán a matematika kivételével – gyakran akadnak olyanok, akiknek kompetenciája nem kérdőjelezhető meg, és mégsem fogadják el a többségi álláspontot. Jánossy Lajos nem fogadta el az einsteini relativitáselméletet, Einstein nem fogadta el Bohr kvantummechanikáját, Stephen Jay Gould pedig sok tekintetben szemben állt a mainstream evolúciós elmélettel. De pár külön utas nem számít. Ezek figyelembevételével (1)-et így kell értenünk:

A legtöbb (minden?) filozófiai kérdésben a filozófusok tartósan képtelenek egyetértésre jutni, és a rivális álláspontok számottevő támogatottsággal rendelkeznek.

Ez pedig hamis. Nem azt állítom, hogy a filozófiában ugyanolyan nagy a konszenzussal lezárt kérdések aránya, mint más vállalkozásokban, vagy hogy a filozófiára nem jellemző az alapvető kérdésekről folytatott vita. Készséggel elismerem, hogy a filozófiában jóval gyakoribbak és kiterjedtebbek a véleménykülönbségek, mint más diszciplínákban. Csak azt állítom, hogy (1) hamis. Ennyi azonban elegendő is a disszenzusból vett érv cáfolatához, mert (I) olyan általános és radikális konklúzió, amelyet egy gyengébb premisszából nem lehet következtetni.

(1)-et Tőzsér azzal támasztja alá, hogy számtalan példát sorol fel a disszenzusra. E példákból azonban csak akkor lehetne általánosítani, ha a minta reprezentatív lenne. De nem az. Ha filozófiai kérdéseket kell felsorolnunk, olyan heurisztikát használunk, mely ebben az esetben félrevezet. Egy analógia. Ha arra kérem az olvasót, mondjon olyan angol szavakat, amelyekben *k* betű van, zömmel olyan szavakat fog mondani, melyek *k*-val kezdődnek. Nincs ezekkel a szavakkal semmi baj: valóban van bennük *k*. Ha azonban azt kérdezem, hogy vajon a *k* első betűként vagy harmadik betűként fordul elő gyakrabban, a használt heurisztika alapján azt fogja mondani, hogy a *k* gyakoribb első betűként, mint harmadikként, ami hamis: a *k* – akár a tényleges előfordulást, akár a szavak számát tekintjük – sokkal gyakoribb harmadik betűként, mint elsőként (Tversky – Kahneman 1973). Az a mód, ahogy a filozófiai kérdéseket felsoroljuk, hasonlóképpen torzít, mégpedig három okból is.

Az első okot az *érdekesség* iránti elfogultságnak nevezhetjük. Egy kérdés akkor igazán kérdés, ha nincs eldöntve. A probléma akkor igazán probléma, ha nem egyértelmű a megoldása. Az álláspont akkor igazán álláspont, ha vannak alternatívái. A tanítás akkor igazán tanítás, ha vitatott. Az elmélet akkor igazán elmélet, ha spekulatív és kockázatos. Így amikor filozófiai kérdéseket, problémákat, álláspontokat, tanításokat vagy elméleteket kell felsorolnunk, természetes, hogy inkább olyanokra gondolunk, amelyek körül vita van. Így nem nagyon jutnak eszünkbe az olyan nézetek, melyekben konszenzus van, amilyenek például az alábbiak:

- A tudományos elméletek ellenőrzése holisztikus.
- A mentális állapotok nem viselkedési diszpozíciók.
- A fizikai tárgyak nem redukálhatók érzéki benyomásokra.
- Szükségszerű kapcsolatok nemcsak a nyelvben léteznek, hanem a valóságban is.
- Vannak szükségszerű kijelentések, melyek csak a posteriori tudhatók.
- A világban lévő rossz logikailag összeegyeztethető egy mindentudó, mindenható és végtelenül jóságos Isten létezésével.
- A tudásnak nem szükséges feltétele az infallibilis igazolás.
- Cselekedeteink indokai lehetnek cselekedeteink okai.
- Nem minden általánosítást igazolnak pozitív esetei.
- A sorites paradoxon nem kerülhető el háromértékű logikával.
- Vannak intrinzikus tulajdonságok, amelyek relációk.
- Egy kijelentés igazsága nem más állításokkal való koherenciájában áll.
- A megnyilatkozások illokúciós ereje nem magyarázható kizárólag konvencionális szabályokkal.
- A deduktív következtetés nem mindig adja tovább a bizonyítékot a premisszákról a konklúzióra.
- Az ontológiai redukció szükséges és elégséges feltétele a modális szupervenienencia.

Ezek valódi filozófiai tanítások. Nem triviálisak, hiszen a múlt század egyes időszakaiban sokan hamisnak tartották őket; némelyiket többen tartották hamisnak, mint igaznak. (Az utolsó kivétel: nem tartották hamisnak, csak éppen jó ideig senki nem gondolta azt, hogy az ontológiai redukciót így kellene értelmezni.)

A torzítás második oka a *nagy kérdések* iránti elfogultság. Ha egy elmefilozófust egy másik területen dolgozó kollégája arról kérdez, hogy mivel foglalkozik mostanság, elég szerencsétlen dolog lenne azt felelnie, hogy a fenomenális fogalomstratégia továbbfejlesztésével. Ebből ugyanis a másik jó eséllyel egy kukkot sem ért meg. Jobban teszi, ha azt az általános kérdést mondja el, amelynek tisztázásához e kisebb részprobléma vizsgálata révén reményei szerint hozzájárulhat. Hasonlóképpen, ha valaki a filozófiai problémák általános természetéről akar valamit mondani, olyan példákat kell hoznia, amelyeket a másik ismer. A nagy kérdések lezárásában pedig kevésbé vagyunk sikeresek. (Nem vagyunk teljesen sikertelenek: az, hogy van-e szükségszerűség a valóságban, avagy minden szükségszerűség nyelvi-fogalmi természetű, elég nagy kérdés volt, és lezártuk.) De miközben a nagy kérdéseken dolgozunk, számtalan kisebb kérdésben sikerül egyetértésre jutnunk.

Ennek illusztrálásához arra kérem az olvasót, végezze el a következő kísérletet. Vegyen egy a szűkebb szakterületére vonatkozó írást, amelynek konklúziójával nem ért egyet, s amelynek érvelését alapvetően hibásnak tartja. Menjen rajta végig, és számolja össze azokat a kijelentéseket, melyeket elfogad, s azokat, amelyeket nem. Azt fogja találni, hogy az előbbiből jóval több van. Ha arra ké-

rem, számolja össze azokat, amelyeket szinte minden hozzáértő elfogadna, és amelyeket sok hozzáértő elutasítana, akkor is az előzőből talál többet.

Ami a részleteket illeti, külön érdemes felhívni a figyelmet két kijelentés-típusra, melyeknek nagy jelentősége van a filozófiában, és amelyekben sokszor sikerül egyetértésre jutni. Két közös jellemzőjük van: nem önmagukban érdekesek, hanem azért, mert azt várjuk tőlük, hogy segítsenek az önmagukban is érdekes kérdések megválaszolásában; ugyanakkor önmagukban többnyire nem döntenek el az érdekes kérdéseket.

Az első típus a *distinkció*. Kanonikus formája:

' p ' mondaton érthetjük p_1 és p_2 kijelentést.

Ha az egyik filozófus valamilyen ' p '-t tartalmazó premisszára támaszkodik, a másik megfogalmazza a distinkciót, s ezen az alapon vonja kétségbe a szándékolt konklúziót. Íme egy példa.

Quine (1951/1999), egyebek között, azzal érvelt az analitikus mondatok léte-zése ellen, hogy helyes az alábbi séma:

' S ' mondat akkor és csak akkor igaz, ha ' S ' azt jelenti, hogy s és s

Ha pedig így van, a mondat jelentése – hogy ' S ' azt jelenti, hogy s – nem elégsé- ges a mondat igazságához. Tehát nincsenek olyan mondatok, amelyek pusztán jelentésüknél fogva igazak.

Amire az analitikusság barátja (Boghossian 1996) egy distinkcióval válaszol:

Azon, hogy egy mondat analitikus, érthetjük azt, hogy egyedül jelentésénél fogva igaz (metafizikailag analitikus), és azt, hogy pusztán jelentése alapján tudhatjuk, hogy igaz (episztemikusan analitikus).

Quine érve, fogja mondani, csak a metafizikai analitikusságot cáfolja, az episz- temikus analitikusságot nem. Ez nem dönti el a kérdést. Az analitikusság ellen- felei amellet fognak érvelni, hogy episztemikusan analitikus mondatok sem lé- teznek. A distinkciót azonban nem fogják vitatni. Valamiben tehát egyetértésre jutnak, jöhetnek abban a kérdésben, hogy léteznek-e bármilyen értelemben ana- litikus mondatok, továbbra sem lesz köztük egyetértés.

A második típus az *útjelző*. Kanonikus formája:

Ha p , akkor q .

Ha az egyik filozófus egy útjelző segítségével érvel egy kijelentés mellett vagy ellen (modus ponensszel q mellett, vagy modus tollensszel p ellen), ellenfelei

sokszor elfogadhatják az útjelzőt, anélkül, hogy konklúzióját elfogadnák. David Lewis például hírhedt arról, hogy a lehetséges világokat konkrét létezőknek tartja: az a lehetséges világ, amely igazzá teszi azt a mondatot, hogy 'David Lewis lehetett volna profi nehézsúlyú bokszevilágbajnok', ugyanolyan értelemben létezik, amilyenben a mi világunk, csak éppen mi nem abban vagyunk, hanem ebben (Lewis 1986). E mellett az alábbi útjelzővel érvelt:

Ha a modális tulajdonságok nem önnön jogukon létező, eredendő tulajdonságok (= elemezhető nem-modális entitások révén), akkor a lehetséges világok konkrét entitások.

Lewis konklúzióját a legtöbben nem fogadják el, de erről az útjelzőről sikerült meggyőznie a modális metafizika művelőit.

Mint mondtam, a distinkciók és az útjelzők önmagukban nem annyira érdekesek. Az azonban egyértelmű, hogy az ilyen distinkciók és útjelzők filozófiai nézetek. Az is egyértelmű, hogy nem triviálisak: felállításuk komoly intellektuális erőfeszítést igényel. És nagyon sok esetben sikerül egyetértésre jutnunk velük kapcsolatban.

A torzítás harmadik oka az *ahistorikus* elfogultság. Ez abban áll, hogy a jelenlegi kérdéseket hajlamosak vagyunk azonosítani a korábbi kérdésekkel, s ezért figyelmen kívül hagyjuk, hogy a filozófiai kérdések az idők folyamán sokat változtak. Ez azt a látszatot kelti, mintha a filozófusok évszázadok óta pontosan ugyanazokon a kérdéseken rugóznának. Pedig az, amit egy és ugyanazon kérdésnek tekintünk, valójában variációk egy témára. Ez nem azt jelenti, hogy hiba lenne a variációk sorozatát egy kérdésnek tekinteni, hiszen kellő absztrakciós szinten csakugyan ugyanarról van szó. A filozófus azonban nem ezen az absztrakciós szinten tekintett kérdésen dolgozik, hanem egy konkrét változatán, ha úgy tetszik a variáción, nem pedig az absztrakt témán. Hadd világítsam meg ezt azon, ahogy az univerzálé-problémát Tózsér *Metafizika* könyvében tárgyalja.

Az univerzálé-problémát Tózsér így fogalmazza meg:

Hogyan magyarázhatjuk meg, hogy numerikusan különböző partikuláris tárgyak *ugyanazokkal* a tulajdonságokkal rendelkezhetnek? Hogyan magyarázhatjuk meg, hogy bizonyos numerikusan különböző tárgyak tulajdonságaikban *azonosak* egymással? (Tózsér 2009. 29)

A realista válasz szerint:

[A] *tulajdonságok univerzálék*, azaz – ellentétben a partikuláris tárgyakkal, amelyek egy adott időben a térnek csak valamely meghatározott helyét foglalhatják el – olyan entitások, melyek egy időben numerikusan *több különböző partikuláris tárgyban is egyaránt jelen lehetnek* (Tózsér 2009. 35).

Amikor pedig rátér a realizmus részletes tárgyalására, Tózsér azzal folytatja, hogy ezt a választ először Platón fogalmazta meg (Tózsér 2009. 31), és bizonyoságul idéz egy rövid szakaszt a *Parmenidész*ből (130e–131a).

Egy bizonyos absztrakciós szinten mindez tökéletesen helytálló, és nagyon helyesnek találom, hogy Tózsér, amikor egy ízig-vérig mai metafizika tankönyvet ír, utal a mai probléma gyökereire. Ha azonban leereszkedünk erről az absztrakciós szintről a konkrét történeti szintre, akkor bizony találunk különbségeket Platón kérdése és válasza, és a mai kérdés és a mai realista válasz között.

Ami a kérdést illeti, Platónnak a formákkal kapcsolatos elmélete nem egyszerűen a fenti kérdés megválaszolására irányul, hanem legalább két másik kérdés megválaszolására is. Az első az, hogy miként lehet a tudásnak szilárd és változatlan tárgya, hiszen az érzékelhető dolgok folyton változásban vannak, ezért Platón szerint nem lehetnek tudásunk tárgyai. A második pedig az, hogy miként lehetnek az erkölcsi és politikai értékeknek az emberi megállapodásoktól független standardjai, ha egyszer a konkrét dolgok megítéléséről az emberek eltérő módon vélekednek. Ha pontosan a fenti kérdés izgatná, miért utasítja el kategorikusan Szókratész alig pár sorral feljebb (130cd), hogy a szőrnek, a sárnak, a szennynek „s más ilyen megvetett, hitvány dolgoknak” lenne ideájuk? Az én orromból kinövő egyik szőrszál numerikusan különbözik a Tózsér orrából kinövő egyik szőrszáltól, mégis mindkettő egyformán szőr. Akkor miért nem a szőr formája teszi őket egyaránt szőrré? (Néhány lehetséges magyarázatért lásd Rickless 2012)

Ami pedig a választ illeti, Platón formái nem univerzálék a fenti értelemben, ugyanis nincsenek jelen a partikuláris tárgyakban. Egyrészt, a formák olyan minták vagy standardok, amelyeket a partikuláris tárgyak jobban vagy rosszabbul, de soha nem tökéletesen utánoznak. (A kör formája tökéletes kör, a kör alakú tárgyak ellenben nem tökéletesen kör alakúak.) Másrészt a formák, szemben a partikuláris tárgyakkal, téren és időn kívül léteznek, ezért a partikuláris tárgyak csupán részesezhetnek bennük. Ezt Tózsér jól tudja, s a 32. oldalon helyesen jellemzi Platón elméletét. Aztán a 34. oldalon megtudjuk, hogy a 'realizmus' címszó alatt Tózsér a kortárs, inkább arisztotelianus realisták álláspontját tárgyalja. Vagyis a realizmus fenti jellemzése és a Platón besorolása közötti inkonzisztenciát pontosan az ahistorikus elfogultság szüli. Ha kellően absztrakt módon fogalmazzuk meg az univerzálé-problémára adott válaszokat, Platón természetesen realista. De Tózsér nem látja, hogy ehhez fel kell emelkednünk egy bizonyos absztrakciós szintre, ezért jellemzi a realista álláspontot olyan módon, hogy az jól illik a kortárs a realistákra, de nem illik jól Platónra.

Ha a kérdés absztrakt formája helyett konkrét platóni formáját tekintjük, a realizmus absztrakt formája helyett pedig a konkrét platóni realizmust, akkor itt ma már konszenzust találunk. Platón kérdése, abban a konkrét formában, ahogy értette, rossz volt; nem így kell a kérdést feltennünk. Platón realizmusa pedig, abban a formában, ahogy ténylegesen megfogalmazta, tarthatatlan; egy

védhető realista álláspontot nem így kell artikulálnunk. Az ahistorikus elfogultság következtében azonban hajlamosak vagyunk ehelyett azt látni, hogy még mindig ugyanazon törjük a fejünket, mint Platón, és még mindig nem jutottunk egyetértésre.

Szintén az ahistorikus elfogultságot látom abban, amikor Tózsér ezt kérdezi:

[K]omolyan el tudod képzelni (és most nem a dolog metafizikai lehetőségére gondolkodok), hogy 2024-ben valaki olyan érveléssel áll elő, amely minden filozófust egyszer és mindenkorra meggyőző arról, hogy a szorongásnak mint tudatos tapasztalatnak van intencionális tárgya? Vagy azt, hogy 2156-ban valaki az összes filozófust ráébreszti arra, hogy el kell kötelezni magunkat az absztrakt entitások létezése mellett? Vagy azt, hogy 2260-ban lesz valaki, aki – teljes körű konszenzust teremtve ezzel – megmutatja, hogy a műalkotások esztétikai értéke nem azok érzéki tulajdonságain szupervenial? (Tózsér 2013. 162.)

Nem tudom elképzelni. De nem azt nem tudom elképzelni, hogy ezekben a kérdésekben ne szülessen konszenzus, hanem azt, hogy a konszenzus úgy szülessen meg, hogy egyszer csak valaki előáll a döntő érveléssel. Az ilyen nagy filozófiai kérdések nem így nyernek megoldást, hanem úgy, hogy megjelenik egy sor különböző elgondolás, melyek együttes eredményeképpen a kérdés olyan alakot ölt, hogy megválaszolhatóvá válik.

Példának tekintsük, hogy mi mindenre volt szükség ahhoz, hogy Kripke érvelése nyomán pár év alatt egyetértés szülessen abban, hogy van szükségszerűség a valóságban, s a szükségszerűség nem egyszerűen a szavak és fogalmak használatára vonatkozó kritériumokból fakad:

- Frege jelentés–referencia megkülönböztetése, Russell elmélete a határozott leírásokról
- a természeti törvények jellemzésére tett logikai pozitivisták kísérletek
- a modalitások Quine-féle kritikája
- a modális szemantika kialakulása

E négy fejlemény egyike sem a dolgokban magukban létező szükségszerűség rehabilitálására irányult. Fregét a modalitások nemigen foglalkoztatták. Russell és a logikai pozitivisták egy olyan empirista programon dolgoztak, amelynek részét képezte a nem fogalmi eredetű szükségszerűség tagadása. Quine még radikálisabb empirista volt, és a fogalmi-nyelvi szükségszerűséget is igyekezett felszámolni. A modális szemantika kezdetben formális elmélet volt, és jó ideig nem számított metafizikailag érdekesnek. Ráadásul a négy különböző tanítás körül nem volt konszenzus, legfeljebb a modális szemantika általános szerkezetében létezett valamiféle laza egyetértés. Csakhogy az ilyen kérdéseken való vita során létrejöttek azok a fogalmak és gondolati panelek, amelyek segítségé-

vel olyan formában lehetett feltenni a kérdést, hogy egyértelmű legyen a válasza. Vagy, talán némileg pontosabban: voltak bizonyos kérdések – pl. vajon megtörténhetett volna Arisztotelésszel, hogy egészen más pályát fut be, hogy nem lesz filozófus, nem tanul Platónnál stb?; vajon egy olyan folyadék, amely legfeltűnőbb tulajdonságaiban megegyezik a vízzel, ám szerkezete nem H₂O, víz lenne-e? –, amelyekre tudtuk a választ. Az iménti fejleményekre azért volt szükség, mert ezek híján nem lehetett látni, hogy az utóbbi kérdések alapján a szükségszerűség hollétére vonatkozó kérdés is megválaszolható.

Ez a folyamat a *Jelentés és jelölet* 1892-es megjelenésétől Kripke 1970-es előadásaiig 78 évig tartott. A tanulság az, hogy abból, hogy egy vita jelenleg eldönthetetlennek látszik, nem lehet arra következtetni, hogy soha nem is fogjuk eldönteni. Miután jelenleg nem tudjuk, milyen új filozófiai elképzeléseink lesznek ötven vagy száz múlva, nem tudjuk azt sem, hogyan fog kinézni ennyi idő múltán a ma eldönthetetlennek látszó kérdés.

Összefoglalva: nagyon jó okai vannak, hogy (1)-et miért vagyunk hajlamosak igaznak tartani, s miért számít szinte közhelynek; a filozófiai kérdések és álláspontok felsorolásakor olyan heurisztikát használunk, amely súlyosan elfogult az olyan kérdések irányába, amelyben nincs konszenzus. (1) azonban hamis: a filozófiában nincs olyan mértékű disszenzus, amelyből (I)-re lehetne következtetni.

II. VALÓBAN NEM SZABAD A FILOZÓFIAI ELMÉLETEKBEN HINNÜNK?

A racionális megismerőktől azt várjuk el, hogy episztemikus hozzáállásukat – hogy hisznek egy kijelentésben, hogy bizonyos fokig hisznek a kijelentésben, hogy a kijelentés tagadásában hisznek, vagy hisznek bizonyos fokig, illetve hogy felfüggesztik ítéletüket – a rendelkezésükre álló bizonyítékok összessége határozza meg. Ha a bizonyítékok egyértelműek, akkor járnak el helyesen, ha hisznek, ha az ellentétes irányokba mutató bizonyítékok egyformán erősek, akkor jól teszik, ha felfüggesztik ítéletüket. Tőzsér szerint a filozófiai kérdésekben fel kell függesztenünk ítéletünket (II). Amellett fogok érvelni, hogy ezt akkor sincs okunk elfogadni, ha az előző szakasz érvelését figyelmen kívül hagyjuk, azaz feltelevesszük, hogy (1) premissza igaz.

Vajon milyen viszonyban van (II) (I)-gyel? Tőzsér ezt írja:

Már csak az maradt hátra, hogy két rövid reflexiót fűzzek a disszenzusból vett érv konklúziójához.

Először is, a következőképpen értem a konklúziót: mivel a filozófia nem alkalmas (nem megbízható és nem hatékony stb.) módja a megismerésnek, ezért *nem hihetsz komolyan és őszintén filozófiai elméletekben* (Tőzsér 2013. 170).

Az „ezért” miatt ezt talán érthetjük úgy, hogy (I) és (II) különböző kijelentések, és az utóbbi az előbbiből rövid úton következik. Ekkor a „reflexió” a nyilvánvaló következmény kibontásában áll. A másik lehetőség, hogy nincs szó új kijelentésről, (II) nem más, mint (I) parafrázisa. Szerintem Tózsér ezt a második értelmezést részesítené előnyben, s ha így van, akkor jól teszi.

Miért? Azért, mert ha (I)-et úgy értelmezzük, hogy mást állít, mint (II), akkor beleszaladunk két probléma valamelyikébe: (I)-ből nem következik (II), vagy a disszenzusból vett érv (3) premisszája hamis lesz. Bármelyik probléma lép fel, (II) a disszenzus alapján nem lesz jó érvünk (II) mellett.

Lássunk pár ilyen értelmezést:

(Ia) A filozófia nem nyújt tudást.

(Ia)-ból nem következik (II). A racionális hittel szemben lényegesen szerényebb elvárásaink vannak, mint a tudással szemben. Tegyük fel, hogy vettem egy lottószelvényt. Ekkor racionálisan hiszem azt, hogy nem lesz ötösöm – hiszen ennek elenyésző a valószínűsége –, mégsem tudom, hogy nem lesz ötösöm. Ráadásul, ha (3) utótagját (Ia)-ként olvassuk, akkor (3)-hoz (II)-n keresztül vezet az út. Pontosan hogyan ássa alá az episztemikusan egyenrangú felek közötti disszenzus a tudást? Nem nagyon látok más lehetőséget, mint azt, hogy a disszenzus aláássa a racionális hitet, s ha nem hihetem racionálisan, hogy p , akkor nem is tudhatom, hogy p .

Második nekifutás:

(Ib) A filozófiai nem nyújt metasztintű tudást (= ha tudsz egy filozófiai kijelentést, akkor sem tudod, hogy tudod).

Bár ez nem igazán tűnik (I) legitim olvasatának, Tózsér egy ízben ír valamit, ami ezt sugallhatja:

A tudás klasszikus meghatározása szerint ebben az esetben ugyan *tudnád*, hogy a Thészusz hajója a renovált hajóval azonos, mivel teljesülne a tudás valamennyi szükséges feltétele (megfelelő vélekedés, fallibilis igazolás, *igazság*), de azt már *nem tud(hat)nád*, *hogy tudod*, mivel ez utóbbit nem hihetnéd igazoltan (Tózsér 2013. 168).

Ez annyiban szerencsésebb az előzőnél, hogy a (3) premissza megalapozásához nincs szükségünk (II)-re. Ehelyett valami olyasmit kell feltételeznünk, hogy ahhoz, hogy tudjuk, hogy tudjuk p -t, racionálisan kell hinnünk, hogy tudjuk p -t. A disszenzus pedig a filozófiai kijelentések tudásába vetett racionális hitünket ásná alá. Sajnos azonban (Ib)-ből sem következik (II). Gondoljunk bele: a metasztintű tudásnak még szigorúbb feltételei vannak, mint az alapsztintű tudásnak, s már az utóbbinak is szigorúbb feltételei vannak, mint a racionális hitnek (vö. lottó).

Harmadik próbálkozás:

(Ic) A filozófiában használatos módszerek megbízhatatlanok (= alkalmatlanok az igazság kiderítésére).

Ez annyiban ígéretesebb a korábbiaknál, hogy ebből következtethetünk (II)-re. Ha tudjuk, hogy bizonyos módszerek megbízhatatlanok, valóban nem racionális az ilyen módszerek révén elért kijelentésekben hinnünk. Például, ha tudod, hogy szürkületben rosszul láatsz, akkor, ha a szürkületben úgy látod, hogy egy filozófus áll előtted, valóban nem szabadna azt hinned, hogy egy filozófus áll előtted. Csakhogy azzal, hogy (3) utótagját (Ic)-ként értelmezzük, igencsak megnehezítjük e premissza védelmét. A filozófiában használatos módszerek és a más területen alkalmazott módszerek között komoly átfedés van – például a filozófiában is felállítunk fogalmi megkülönböztetéseket, és a filozófiában is következtetünk deduktíve. Ha ezek mindegyike megbízhatatlan, akkor nemcsak a filozófiai kijelentések racionális hihetőségét ássuk alá, hanem sok más kijelentését is. Ha a filozófiában egyaránt vannak megbízható és megbízhatatlan módszerek, akkor (3) hamis lesz, (Ic)-re pedig nem következtethetünk helyesen.

Ezért inkább (Id)-re van szükségünk.

(Id) A speciálisan filozófiai módszer megbízhatatlan.

De ha (3) utótagját így olvassuk, akkor (3)-at megint csak nem lesz okunk elfogadni. Van olyan, hogy „a speciálisan filozófiai módszer”? Ráadásul „a speciálisan filozófiai módszernek”, a legtöbb (minden?) filozófiai kérdés megválaszolásában szerepet kell játszania, mert azok a tanítások, melyek nem e módszer alkalmazásából származnak, megmenekülnek Tózsér érvétől.

Talán vannak más lehetőségek is, de remélem, ennyi is elég, hogy lássuk, hogy jobban járunk, ha úgy tekintjük, hogy (I)-en Tózsér valójában (II)-t érti, tehát egy állításról van szó, nem kettőről. A (3) premisszát ekkor így kell értenünk:

(3*) Ha a filozófusok közti disszenzus episztemikusan egyenrangú és maximális kompetenciájú felek között áll fenn, akkor a filozófusok meggyőződései nem racionálisak.

Ez az, amire Sextus Empiricus támaszkodik: ha az episztemikusan egyenrangú felek közt nincs egyetértés, fel kell függeszteniük ítéletüket. (Ezt természetesen úgy kell értenünk, ahogy Sextus explicitté is teszi, hogy a felek ismerik egymás érveit, s nem csak annyit tudnak, hogy a másik mást gondol.)

E körül mostanában élénk vita zajlik (lásd Christensen 2009., Feldman – Warfield 2010). A kérdés teljesen általános formában a következő:

Kitarthatok-e racionálisan meggyőződésemmel abban az esetben, ha tudom, hogy mások, akiket episztemikusan egyenrangúnak ismerek el, nem osztják meggyőződésemet?

A tágabb társadalmi kontextusban releváns lehet, hogy hányan vannak az én pártomon, illetve hogy az egyes résztvevők egymástól függetlenül vagy egymás hatására alakítják-e ki véleményüket. Az írások többsége azonban olyan leegyszerűsített kétszemélyes eseteket tárgyal, miként Tózsér, amikor a két patológusról ír. Világos, hogy erre a kérdésre Tózsérnek *nemleges* választ kell adnia. Ha ugyanis megengedi, hogy az episztemikusan egyenrangú felek más véleményen lehetnek úgy, hogy mindkettejük véleménye racionális, akkor az egyenrangú filozófusok közötti disszenzus önmagában nem ad okot annak megkérdőjelezésére, hogy véleményük racionális, vagyis hogy szabad azt hinniük, amit hisznek, és nem kell ítéletüket felfüggeszteniük. Vagyis ha egyenrangú felek között lehetséges racionális véleménykülönbség, (3*)-at semmi okunk elfogadni.

Vannak, akik úgy gondolják, hogy az egyenrangú felek közötti racionális véleménykülönbség csakugyan lehetetlen. Feldman (2006, 2007) szerint például az, hogy egy velem episztemikusan egyenrangú fél ugyanazon bizonyítékok alapján másként foglal állást, azt mutatja, hogy a kérdés nem dönthető el a rendelkezésre álló bizonyítékok alapján, s ezért, amennyiben racionális vagyok, fel kell függesztenem ítéletem. Nem fogok ez ellen érvelni. Csak annyit akarok megmutatni, hogy azzal, hogy Tózsér állásfoglalásra kényszerül egy újabbán sokat tárgyalt, komoly filozófiai kérdésben, *dialektikus csapdába* kerül. Úgy látom, hogy csak három lehetősége van.

Egy: magáévá teszi azt az álláspontot, egyenrangú felek közti disszenzus esetén kötelező az ítélet felfüggesztése. Ebben az esetben azonban álláspontja *inkoherenssé* válik. Egyfelől elkötelezi magát (II) mellett, miszerint a filozófiai kérdésekben fel kell függesztenünk ítéletünket, másfelől van olyan filozófiai kérdés – a racionális véleménykülönbség lehetőségére vonatkozó kérdés –, amelyben nem függeszti fel az ítéletét. Vízet prédikál és bort iszik.

Kettő: megpróbálja megmutatni, hogy az episztemikusan egyenrangú felek közti racionális véleménykülönbség lehetőségére vonatkozó kérdés különbözik a filozófiai kérdések többségétől (vagy éppenséggel minden más filozófiai kérdéstől). Ehhez azonban arra van szükség, hogy nagyon sok filozófiai kérdést elemezzem és rendre megmutassam, hogy a racionális véleménykülönbség kérdését illetően más az episztemikus helyzet, mint a többi filozófiai kérdés esetében. Ez *reménytelen vállalkozásnak* tűnik. Először is, a feladat túl nagy. Másodszor, *prima facie* elég valószínűtlen, hogy itt, szemben az egyéb filozófiai kérdésekkel, nem episztemikusan egyenrangú felek állnak szemben, s hogy a racionális véleménykülönbség lehetőségét megengedők kevésbé kompetensek, kevésbé tájékozottabbak, vagy éppenséggel kevésbé okosak, mint ellenfeleik. (Ezek közé tartozna például Alvin Goldman is, vö. Goldman 2010!) Harmadszor, saját kritériumai

alapján csak akkor mondhatja azt, hogy sikerrel járt, ha konszenzust teremt s mindenki mást is meggyőz arról, hogy itt a helyzet speciális.

Három: hű marad (II)-höz s a racionális véleménykülönbség kérdésében függeszti az álláspontját. Ebben az esetben viszont (3*)-ban sem lehet racionálisan, erről is fel kell függesztenie ítéletét. Ha viszont így dönt, sürgősen vissza kell vonnia írását. Ha nem így teszi, akkor *filozófiai trollá* válik, aki „nem hiszi komolyan és őszintén, amit mond”.

Ugyanehhez a konklúzióhoz, ti. ahhoz, hogy (II)-t nem igen lehet megalapozni, sokkal rövidebb úton is el lehet érkezni. A metafizika is filozófia. Ezért nehéz elképzelni, hogy a metafizikában lehetnek racionális hiteink úgy, hogy a filozófiában ne lennének.

III. MIÉRT AGGASZTÓ MÉGIS A DISSZENZUS?

Nem vitattam, hogy a filozófiában több kérdéstről van disszenzus, mint más megismerési vállalkozásokban. Nem hiszem azonban, hogy ez pusztán intellektuális szempontból veszélyeztetné a filozófia mint megismerési vállalkozás legitimitását. Más szempontból viszont veszélyezteti.

Demokratikus társadalomban élünk, nem pedig egy olyan társadalomban, ahol egy szűk uralkodó réteg műveltségi eszményei jelölik ki, hogy melyik vállalkozás legitim, melyik vállalkozás fenntartására kell az adófizetők pénzét áldozni. Ha a közvéleményben az a kép uralkodik a filozófusokról, hogy évezredek óta ugyanazokat a kérdéseket rágsálgják a válasz minden reménye nélkül, akkor ez ki fog fejeződni abban, hogy hány filozófia tanszék és hány filozófiai folyóirat lesz, hogy mennyire finanszírozzák a filozófiai kutatásokat, hogy digitalizálják-e a fontos filozófiai műveket, vagyis hogy a filozófiának mint szakmának mi lesz a sorsa. A fizikusok megtalálták a Higgs-bozont, a történészek feltárták a Római Birodalom összeomlásának okait. Mit csináltak a filozófusok? Rájöttek, hogy egyes kérdéseket másként kell feltenni, hogy bizonyos korábbi válaszok tarthatatlanok, de magukat a nagy kérdéseket, abban az absztrakt formában, ahogy a nem szakmabelieknek el lehet magyarázni, nem válaszolták meg. Ha Platón óta nem oldottuk meg az univerzálé-problémát, nem kellene most már abbahagyni? Mit mondunk erre? Úgy, hogy a válaszuk ne csak igaz legyen, hanem érthető és meggyőző is. Sürgősen ki kellene találni, mert a jövő elkezdődött.

IRODALOM

- Boghossian, Paul Artin 1996. Analyticity Reconsidered. *Nous* 30/3. 360–391.
- Christensen, David szerk. 2010. The Epistemology of Disagreement. In *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, 6/3. 231–353. (Special Issue)
- Feldman, Richard 2006. Epistemological Puzzles about Disagreement. In S. Hetherington (szerk.) *Epistemology Futures*. New York, Oxford University Press. 216–236.
- Feldman, Richard 2007. Reasonable Religious Disagreements. In L. Antony (szerk.) *Philosophers Without Gods*. New York, Oxford University Press. 194–214.
- Feldman, Richard – Warfield, Ted A. (szerk.) 2010. *Disagreement*. Oxford, Oxford University Press.
- Frege, Gottlob 1892/2000. Jelentés és jelölet. Ford. Máté András. In Máté András (szerk.): *Logikai Vizsgálódások*. Budapest, Gondolat. 118–147.
- Goldman, Alvin I. 2010. Epistemic Relativism and Reasonable Disagreement. In Feldman – Warfield 2010. 188–216.
- Kripke, Saul 2007. *Megnevezés és szükségyszerűség*. Ford. Bárány Tibor. Budapest, Akadémiai.
- Lewis, David 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Blackwell.
- Platón 1984. Parmenidész. Ford. Kövendi Dénes. In *Platón összes művei*, II. Budapest, Európa. 809–894.
- Quine, Willard van Orman 1951/1999. Az empirizmus két dogmája. Ford. Faragó-Szabó István. In Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.) *Tudományfilozófia: Szöveggyűjtemény*. Budapest, Áron. 131–151.
- Rickless, Samuel 2012. Plato's Parmenides. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition) <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/plato-parmenides>
- Tózsér János 2009. *Metafizika*. Budapest, Akadémiai.
- Tózsér János 2013. Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben? In *Magyar Filozófiai Szemle*, 57/1. 159–172.
- Tversky, Amos – Kahneman, Daniel 1973. Availability: A heuristic for judging frequency and probability. *Cognitive Psychology*. 5/1. 207–233.