

Magyar Filozófiai Szemle, 1969/5.

Kant és a XX. század materializmusa¹

Új könyvében Wilfrid Sellars filozófiai nézeteinek rendszeres, összefoglaló előadására tesz kísérletet. Ez a munka egy soha el nem hangzott, de mindig jelenvalónak érzett ígéret beváltásával kecsegtet tehát: azzal, hogy az elmúlt húsz év során csupán különálló tanulmányok formájában publikált elemzések mögött kirajzolódó összefüggő filozófia explicit kifejtését adja.² Könyvének előszavában Sellars annak a reményének ad hangot, hogy műve nemcsak önálló kifejtésként lesz hasznos, hanem a korábbi tanulmányok kommentárjaként is, elősegítve azok megértését és a nagyobb összefüggésekben történő elhelyezését. Ilyen kommentárra kétségkívül nagy szükség van — Sellars írásait ugyanis rendkívül nehéz megérteni. Ennek legfőbb oka magában filozófiájában rejlik, mely ellentétes tradíciókhoz tartozó gondolatok bonyolult szintézise. A megszüntetve-megörzés e dialektikus attitűdje állandó, feszült figyelmet követel; a filozófia történetéből ismert érveket Sellars minduntalan visszajukra fordítja, elemeikre bontja és a legszokatlanabb módon kapcsolja ismét össze más argumentumokkal. Sellars olyannyira intim kapcsolatban van mind a régebbi, mind a legújabbkori filozófiákkal, hogy hivatkozásai, utalásai legtöbbször csak annak nyújtanak eligazítást, aki a vonatkozó területeket egyébként is alaposan tanulmányozta. „A huszadik szá-

zad angolszász filozófiájának beható ismerete nélkül igen nehéz bármelyik tanulmányát is elolvasni” — írja R. J. Bernstein a *Science, Perception and Reality*-ről készített heroikus recenziójában.³ És Sellars nem könnyíti meg az olvasó dolgát: gondolatmenetei szinte minden esetben olyan premisszákat is felhasználnak, melyeket más írásokban fejtett ki, és ezekre az adott helyen a legjobb esetben is csak utal; filozófiája egyéb mozzanatainak ismerete nélkül gyakran teljesen homályos marad az, hogy egy-egy argumentum tulajdonképpen mire is vonatkozik, és egyáltalán mi célt szolgál. Emellett új terminológiát alakít ki, melyet nem mindig magyaráz meg világosan; a legváratlanabb pillanatokban francia szójátékokat sző a gondolatmenetbe, és néha minden előzetes figyelmeztetés nélkül a *Principia Mathematica* archaikus szimbolikájára tér át.

Mindez azonban nem változtat azon, hogy Sellars jelentős filozófus. Az egyes problémákra adott megoldásai — ha sikerült ezeket kibontanunk írásainak szövevényéből — rendkívül világosnak, izgalmasnak és inspirálónak bizonyulnak. S a már aszimilált gondolatok arra ösztönöznek, hogy a maga teljességében próbáljuk megérteni a sellarsi filozófiát, melynek célja — az empirizmus és a racionalizmus, ill. az ismeretelméleti realizmus és az ismeretelméleti idealizmus (sőt, a tudomány-

¹ Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes* (Tudomány és metafizika. Variációk kanti témákra). London: Routledge & Kegan Paul, 1968. X + 246 o.

² Sellars megjelent tanulmányainak száma ma már jóval meghaladja az ötvenet. Kitűnő válogatás jelent meg ezekből *Science, Perception and Reality* címmel 1963-ban (London: Routledge & Kegan Paul). Egy másik — szintén fontos írásokat tartalmazó, de kevésbé koncepciózusan összeállított — Sellars-kötet 1967-ben jelent meg, *Philosophical Perspectives* címmel (Springfield: Thomas Books).

³ „Sellars' Vision of Man-in-the-Universe”. *The Review of Metaphysics*. Vol. XX, No. 1 és 2 (1966).

filozófiai és az életfilozófiai megközelítés) maradandó felismeréseinek a XX. század színvonalán történő, a modern tudományok eredményeit messzemenőig figyelembevevő, alapvetően materialista orientációjú szintézise — végül is a jelenkori teoretikus filozófia ideális céljával azonos.

Sellars tehát a *Science and Metaphysics*-ben filozófiájának homályos pontjait igyekszik világosabbá tenni, megkísérli gondolatait olyanokhoz is eljuttatni, akik eddig értetlenül tekintettek azokra. Fejtegetéseit éppen azért öltözteti kvázi-filozófiatörténeti mezbe, mert — mint írja — „a filozófia története az a *lingua franca*, mely lehetővé teszi a filozófusok — legalábbis az eltérő alapállású filozófusok — közötti kommunikációt. A filozófia a filozófia története nélkül, ha nem is üres vagy vak, de mindenestül néma. Így hát, ha a jelenkori problémák tárgyalását egy Kant-exegézis és -kommentár alapjaira építem, ezt azért teszem, mert — ahogy én látom — eléggé szoros párhuzam van egyfelől a Kantot foglalkoztató problémák, ill. az azokra adott megoldások és másfelől a mai helyzet és annak igényei között ahhoz, hogy a kommunikáció eszközeként — de természetesen nem csupán eszközként — Kantot felhasználjuk.” (1. o.)

Hogy Sellars mennyire közel van Kant-hoz, tulajdonképpen nem is derül ki mindaddig, amíg pusztán a teoretikus filozófia — ismeretelmélet és ontológia — síkján maradunk. Túl sok minden történt Kant óta a tudományokban és a logikában ahhoz, hogy a párhuzamok *prima facie* nyilvánvalóak lehessenek. Csak akkor látjuk meg Sellars és Kant rokonságának lényegét, ha a „mi az ember?” kérdést feltesszük — és csak akkor értjük meg Sellars filozófiáját annak egész mélységében. „Legáltalánosabb aspektusában mind az ő problémái — írja Sellars Kant-ról —, mind pedig az előttünk felmerülő rejtélyek abból a törekvésből adódnak, hogy mind az embert, mind a tudományt komolyan vegyük.” (1. o.) Az ember normákat követ: így foglalkozhatunk össze egy mondatban Kant és Sellars filozófiájának közös állítását — és alapproblémáját is egyszersmind. Mit jelent és hogyan lehetséges normák követése egy olyan világban, ahol normák és szabályok tulajdonképpen nincsenek — csupán természet törvények és szabályosságok vannak? A kérdés legélesebben az etika területén vetődik fel természetesen, Sellars azonban — Kanttal összhangban — éppen azt állítja, hogy nem lehetséges a teore-

tikus filozófia kérdéseinek megválaszolása sem e problémától elválasztva, és lépten-nyomon hangsúlyozza, hogy „mindaddig, amíg a tudományos realista nem tudja adekvát explikációját adni azoknak a fogalmaknak, melyek a normák és mércék racionális lények általi elismeréséhez kötődnek, ismeretelmélete radikálisan befejezetlen marad” (X. o.).

Kezdjük hát a könyv gondolatmenetének ismertetését Sellars etikai felfogásának vázolásával. A „gyakorlat metafizikájával” az utolsó — hetedik — fejezet foglalkozik. Ez a fejezet a könyv viszonylag legkönnyebben követhető részei közé tartozik, már csak azért is, mert értelmezéséhez jól felhasználható egy korábbi Sellars-tanulmány.⁴

Az etikai normák szerepének megértését — ezt a kantianizmus rendkívüli élességgel mutatta ki — az teszi olyan nehezzé, hogy az erkölcsi parancs fogalma a szigorú analízis fényében önellentmondásosnak tűnik. A „kategorikus imperatívusz” előírta magatartásmód — egyfelől — minden emberre nézve kötelező (nem mindenki engedelmeskedik ugyan az erkölcsi normának, de mindenkinek engedelmeskednie kellene), másfelől viszont — úgy tűnik — nem lehet megindokolni, hogy miért szükségesnek kötelező egy olyan norma, amely — etikai intuíciónk egyértelmű tanúbizonyossága szerint — nem fejez ki természeti szükségszerűséget. Ha valamely erkölcsi parancs pl. azt írja elő, hogy mindenki törekedjék a maximális egyéni boldogság elérésére, akkor — érveltek Kant és az újkantianusok — ez a norma vagy azért általános érvényű, mert minden ember eleve — természeti szükségszerűséggel — éppen az egyéni boldogságra törekszik, és ebben az esetben a parancs sajátos erkölcsi jellege már el is veszett — az etika hasznos útmutatások gyűjteményévé válik, segít megkeresni a legokosabb eljárást egy eleve adott cél megvalósításához —, vagy pedig azért, mert egy másik — magasabb — parancs kötelezővé teszi, de ekkor természetesen ismét felmerül a kérdés, hogy miért kell ezt a magasabb parancsot követni? „Hogyan tudjuk összeegyeztetni — kérdezi Sellars — azt a felfogásunkat, hogy az erkölcsi cselekvés elvi cselekvés (action on principle) azzal a gondolattal, hogy a kérdéses elvek ésszerűek?” („Imperatives”, 206. o.)

Sellars módszere — itt és mindenütt — az, hogy az egymást kizárni látszó gondolatmeneteket logikai elemeikre bontja, külön-külön értékeli, végül pedig ezek új szintézi-

⁴ „Imperatives, Intentions and the Logic of 'Ought'”. *Methodos*, 8 (1956). Erősen átdolgozva megjelent a *Morality and the Language of Conduct* c. tanulmánykötetben, szerk. G. Nakhnikian és H. N. Castañeda (Detroit 1963). Hivatkozásaim (a továbbiakban: „Imperatives”) az utóbbi változatra vonatkoznak.

sével — az eredeti álláspontokat mintegy megszüntetve-megőrizve — alakítja ki saját álláspontját. Jelen esetben Sellars mindenképpen „megőrzendőnek” látja azt a gondolatot, hogy az etikai normák *valamilyen értelemben* kötelezőek, kapcsolatuk az általuk szabályozott cselekvéssel *nem esetleges*. Az etikának feltétlenül rekonstruálnia kell azt a tényt, hogy „az erkölcsi gondolkodás és az erkölcsi cselekvések közti kapcsolat *analitikus*” („Imperatives”, 162. o.). E kapcsolat közvetlensége, *fogalmi volta* indítja Sellarsot arra a gondolatra, hogy az erkölcsi „kell” (*ought*) logikai analízisét a *szándék* (intention) fogalmának segítségével kísérelje meg. A szándék ugyanis — és még közvetlenebbül az *akará*s (volition) — fogalmilag involválják a megfelelő cselekvés bekövetkezését. Az akarás olyan „lelki aktusok”, melyeket a

„Most én A-t fogom tenni” kijelentések mintájára fogunk fel, és a sellarsi koncepció lényegét abban lehet összefoglalni, hogy a jelzett lelki aktusok éppen azok, amelyek mintegy fogalmi konstrukciójuk folytán — *caeteris paribus*, tehát ellenkező irányba ható konkrét okok hiányában — A bekövetkeztében nyilvánulnak meg.⁵ A szándékok mármint — így mondhatnánk — késleltetett akarások. Szándék és akarás viszonya *kronológiailag* jellemezhető. A „Tíz perc múlva én fel fogom emelni a kezemet” kifejezés szándékot fejez ki. Sajátos szerepét csak egy olyan fogalmi struktúra részeként töltheti be, mely tükrözi az *idő múlását*; e kijelentés — amennyiben a szubjektum nem kényszerül szándékának megváltoztatására — folyamatosan módosul, jelezve, hogy a szándék megvalósulásának ideje *közeleg*. Végül — *caeteris paribus* —

⁵ Sellars rekonstrukciója igazságtalanul sokat veszítene magyarázó erejéből, ha nem szánánk itt el magunkat egy terjedelmű kitérőre. Utalunk kell ugyanis egy, a könyvön végighúzó alapgondolatra — az *analógia* gondolatára — és különösen annak egyik alkalmazására, *nyelvi és gondolkodás analógiájára*. Az analógia fogalma Sellars korábbi írásaiban sehol sem játszott ennyire explicit szerepet. Előtérbe kerülésének kettős okát látom. Könyvében Sellars filozófiájának egészéről kísérel meg áttekintést adni, nagyon sok mindent kell tehát elmondania viszonylag röviden. Így szükségképpen utalnia kell — éppen mivel nincs módja a gondolatmenetek részletes, konkrét kibontására — azokra a heurisztikus elképzelésekre, melyek a kidolgozott érvelés mögött állnak. E heurisztikus elvek között jelentőségében kiemelkedik az a gondolat, hogy a filozófiai problémák megoldásában alkalmazni lehet az elméleti tudományokban oly prominens szerepet játszó analógias eljárásokat, legfőképpen azokat, amelyek az ún. *teoretikus konstrukciók* posztulálásában jutnak kifejezésre. — Az analógia fogalmának előtérbe kerülését, másfelől, tartalmi okok is indokolják. A könyvben Sellars saját filozófiáját *Kanton keresztül* közelíti meg, különös hangsúlyt kapnak tehát azok a mozzanatok, amelyek a két filozófiát *megkülönböztetik* egymástól. Ilyen mozzanat az analógia széleskörű alkalmazása. Sellars kiemeli, hogy a kantói filozófia számos riasztó vonása — legfőképpen az *agnoszticizmus* — eliminálható a kritikai filozófia rendszeréből, és pedig éppen az analógia fogalmának felhasználásával. Szerinte a kantói filozófia egyéb vonásaival összeegyeztethető az az elképzelés, mely szerint a magábanvaló világ lényeges vonatkozásokban *analóg* a térben és időben megjelenített világgal. Kant gondolatrendszerén belül maradvá azonban az analógia *transzcendentális tételezése* a végső pont, ameddig elmelethetünk. Azt, hogy *mi*ben áll ez az analógia, nem tudjuk és nem is tudhatjuk. Sellars szerint viszont a jelenségek világa mögött nem a megismerhetetlen *Ding an sich*, hanem a *tudományos entitások* világa létezik, és ezekhez a *tudományos analógia* révén jutunk el.

Az analógia fogalmára épül gondolkodás és nyelv viszonyának sellarsi felfogása is. (Ezzel a témával a könyv harmadik fejezete foglalkozik.) Sellars a *nyelvi* aktusok és a *lelki* aktusok — implicite mindig is felhasználta — analógiájára hívja fel a figyelmet. Azt javasolja tehát, hogy a *fogalmi megjelenítések* és tartalmuk, a *fogalmi megjelenítettek* viszonyát a *nyelvi kifejezések* és azok jelentése közötti viszony mintájára gondoljuk el. Ebből az a további gondolat adódik, hogy a fogalmi megjelenítések megfelelő sajátosságait — melyeknél fogva az adott tartalmat megjelenítik — azon sajátosságok analógiájára érdemes felfognunk, melyeknél fogva a *nyelvi kifejezések* azt jelentik, amit jelentenek.

Sellars hangsúlyozza, hogy ezt az analógiát nem *felfedeztük* — nem arról van tehát szó, hogy reflektáltunk egyfelől a fogalmi aktusok, másfelől pedig a *nyelvi aktusok* természetére, és rádöbentünk, hogy ezek sok tekintetben hasonlítanak egymásra. Inkább úgy áll a helyzet, hogy egyáltalán a fogalmi aktusokat mint olyanokat ezen analógiák által vezetve *posztuláljuk* — azaz a céllal, hogy az illy módon nyert *teoretikus konstrukciók* segítségével magyarázatot tudjunk adni bizonyos jelenségekre. Még pontosabban fogalmazva azt kell mondanunk, hogy a fogalmi aktusok tételezése már a common sense gondolkodás síkján megtörténik, és a filozófus feladata az, hogy ezt a folyamatot *rekonstruálja*. A filozófus tehát — egyfajta történeti ríkló útján — azt mutathatja meg, hogy elképzelhető egy olyan közösség, amelyik nem ismeri a lelki aktusok fogalmát, amelyik számára tehát minden megjelenítés explicite *nyelvi aktusokat* involvál. E képzelt közösség a *nyelvi viselkedést* t. kételesen *le tudja írni*, anélkül, hogy közben nyilvánosan meg nem figyelhető, belső lelki eseményekről szólna, de egyes tagjai rájönnek arra, hogy jobban *meg tudják magyarázni* a *nyelvi viselkedés* bizonyos konkrét sajátosságait, ha feltételeznek egy „mögöttes”, nyilvánosan nem megfigyelhető szintet. A „gondolkodás” fogalma egyelőre még ismeretlen ebben a közösségben, csak a „hangosan-gondolkodás” fogalmát ismerik, és ez a fogalom számukra természetesen nem összetett abban az értelemben, ahogyan számunkra az — hiszen nem involválja a nem-hangos gondolkodás lehetőségét. Az világos, hogy az egyes hangosan-gondolkodások létrejöttét — kivéve a változó környezetre adott közvetlen reakciókat — csak valamilyen előzetes hajlam megnyilvánulásként értelmezhetjük (abban az értelemben, ahogyan az üveg eltörése egy bizonyos hajlamot, nevezetesen *törékenységet* előfeltételez), hiszen ellenkező esetben azt kellene hinnünk, hogy közösségük tagjai teljesen irracionálisan és össze-vissza gondolnak-hangosan hol ezt, hol azt. Nehezen értelmezhető viszont, hogy ezek a hajlamok *állandóan változnak*. A *rolen-változások* változása szükségképpen bizonyos *aktualitások* változására utal — így jutnak fiktív közösségünk tagjai arra a hangosan-gondolatra, hogy nem-megfigyelhető, de a hangosan-gondolatokhoz egyébként minden releváns tekintetben hasonló aktusokat feltételezzenek, ill. posztuláljanak, és ezek egymásutánjával magyarázzák meg azt, hogy a hangosan-gondolkodások szünetiben lezajló változások eredményei pontosan olyanok, mintha a kérdéses időszakban az illetők környezetük minden eseményét hangosan-megfigyelték volna, ill. e hangosan-megfigyeléseiket folyamatosan hangosan-következtették és hangosan-elhatározások premisszáiként használták volna fel.

A „lelki aktusok” tehát teoretikus konstrukciók: segítségével a szubjektum viselkedését tudjuk jobban magyarázni. Az *akarások* fogalmának funkciója ezen belül konkrétan az, hogy a tényleges *cselekvések* bekövetkezését magyarázza. Így az akarások és a megfelelő cselekvések közötti kapcsolat valóban *analitikus*.

az eredeti kijelentés a „*Most én fel fogom emelni a kezemet*” kijelentésbe megy át, mely már *akarást* fejez ki, és — *cacteris paribus* — a kéz felemelésében nyilvánul

A szándékot kifejező „fogok” kijelentések mégsem azonosíthatók minden további nélkül a kötelelességet kifejező „kell” kijelentésekkel. Az előbbieket alapvetően *szubjektívek* — mondhatni *egocentrikusak* —, az utóbbiak viszont lényegükben *interszubjektívek*. Ez fejeződik ki abban a jelenségben, hogy a szándékot kifejező kijelentéseket — szemben a kell-kijelentésekkel — nem lehet tagadni. Ha Smith azt mondja, hogy „Fel fogom emelni a kezemet”, és Jones erre azzal válaszol, hogy „Nem fogod felemelni a kezedet”, akkor e két kijelentés nincs egymással logikai ellentmondásban, bár kétségtelenül ellentétes szándékokat fejeznek ki. Ezzel szemben a „Smith-nek fel kell emelnie a kezét” és a „Smith-nek nem kell felemelnie a kezét” kijelentések *logikailag összeegyeztethetetlenek*. E nehézség világos felismerése azonban már a megoldás felé tett első lépést jelenti. Sellars arra hívja fel a figyelmet, hogy bár a szándékok *mint olyanok* nem interszubjektívek, mégis, *vannak interszubjektív szándékok*. Azonnal kitűnik ez, amint a szándékaikat konfrontáló személyekre nem mint pusztá sokaságra, hanem mint valamely *közösség* tagjaira reflektálunk. „Szeretném hangsúlyozni — írja Sellars — hogy amikor a csoport fogalma a *mi* fogalmaként, *internalizálódik*, akkor az a *tudat egy formájává* és — különösen — a *szándék egy formájává* válik. ... világos, hogy egy olyan személyről, akinek egyáltalán nincsenek a csoporttal közös szándékai, nem mondhatjuk, hogy *hozzánk tartozik*.” („Imperatives”, 203. o.) Valamely közösség tagjainak szándékai számtalan vonatkozásban eltérhetnek egymástól. Szükségképpen vannak azonban közös szándékaik is, és a morális szempontból relevánsak éppen ilyenek: ezek mintegy *konstitúálják* a közösséget.

Jó nyomon vagyunk tehát, ha a kell-kijelentéseket, mint a közös szándékokat kifejező szándék-kijelentések — mondjuk ezeket „fogunk-kijelentéseknek” — speciális esetét fogjuk fel. De melyik ez a speciális eset? A kérdés az erkölcsiség lényegére vonatkozik, és — véli Sellars — ha valakinek, akkor Kantnak sikerült itt a megfelelő választ körvonalaznia. „Kant etikai elméletének központi témája — írja — a szándékok *ésszerűsége*. Milyen értelemben tekinthetők *szándékok* ésszerűnek, azaz olyanoknak, mint amelyek *számot tarthatnak* racionális lények elismerésére? Kant ezt a problémát nyilvánvalóan párhuzamosnak tekintti azzal a problémával, hogy milyen

értelemben tekinthetők *vélekedések* ésszerűeknek... Éppúgy mint ismeretelméletében, Kant mind a szkeptikusok, mind az empiricisták ellenében a racionalizmus oldalára áll — eközben azonban az utóbbit teljesen új megvilágításba helyezi. Mindkét területen felismerési olyan forradalmiak voltak, hogy azok hasznosításában még ma is csak a kezdet kezdetén vagyunk.” (208. o.)

Kant mindenekelőtt különbséget tett szándékok „hipotetikus” és „kategorikus” ésszerűsége között. (Az előbbi Sellars *relatív ésszerűségnek* nevezi.) Kant *hipotetikus imperatívuszai* relatív ésszerűséggel bírnak. A hipotetikus imperatívusz mint valamely következtetés konklúziója ésszerű *annyanban, amennyiben* a premisszául szolgáló szándék ésszerű. Sellars itt felhívja a figyelmet arra, hogy a teoretikus érvelés szférájában különbséget szoktak tenni *érvényes* és *jó* következtetések között. Érvényes az a következtetés, melynek konklúziója a premissza ésszerűségétől függően ésszerű. Ha azt mondjuk, hogy valamely következtetés *jó*, akkor ezzel azt állítjuk, hogy a premissza magában véve is ésszerű. (Ez a megfogalmazás arra utal, hogy az *igazság* az ésszerűség speciális esete. Mint látni fogjuk, Sellars-nak csakugyan ez a véleménye.) A gyakorlati ész szférájában hasonló a helyzet, csak éppen a premissza ésszerűsége nem annak *igazságát* jelenti, hanem... mit? Az a szándék, melyet egy jó gyakorlati argumentum igazolhat, „kategorikusan” ésszerű. Sellars hangsúlyozza, hogy a kategorikusan ésszerű szándékot kifejező kijelentés premisszái között szükségképpen szerepelnek *formájukra nézve* feltételes szándékok is, és ez utóbbiak természetesen maguk is kategorikusan ésszerűek. Annak megválaszolása, hogy *mitől* lesz egy szándék kategorikusan ésszerű, még hátra van — mégis, már ezen a ponton egy nagyon fontos felismerés adódik: az ti., hogy a kell-kijelentések explikálása a kategorikusan ésszerű szándék fogalmára alapozható. Ha ugyanis az „A-t kell tennünk, ha C-ben vagyunk” kijelentést az „A-t fogjuk tenni, ha C-ben vagyunk” kategorikusan ésszerű” tárgynyelvi megfelelőjének fogjuk fel, akkor — úgy tűnik — az erkölcsi normák követésének kielégítő explikációját adtuk.

Az világos, hogy egy szándék kategorikusan ésszerű voltát az azt kifejező kijelentés *formájának* nem tudhatjuk be. Valahogyan a *tartalmának* kell tulajdonítanunk a keresett sajátosságot. De hogyan képzelhető el ez anélkül, hogy a kérdéses sajátosságot ismét *relatívvá* változtatnánk?

A „legfőbb etikai jó” — mondja Sellars — a hagyományos materialista etikák sze-

rint nem más, mint az emberiség maximális jóléte. A korábban említett kritikai gondolatmenet azonban — sokak szerint — ezt az értéket sem fogadhatja el abszolútként. Mert hiszen — úgy tűnik — itt is meg lehet kérdezni, hogy miért etikus az emberiség jólétén munkálkodni? „A benevolentia szempontja — hangsúlyozza Sellars — nem azonos az erkölcs szempontjával, bár, amint ezt Kant jól látta, könnyen összetéveszthető azzal. Még az általános és minden átfogó benevolentia is — hogy így fejezzük ki magunkat — külsődleges szempont.” (207—208. o.) A hagyományos felfogás mégis segítségünkre lesz abban, hogy az érvelést sikeresen végigvigyük, hiszen „az a hipotetikus imperatívusz, amely a legközelebb kerül ahhoz, hogy az erkölcsi szempontot megtestesítse, éppen a részrehajlás nélküli benevolentia normája”. (217. o.) Szinte azt mondhatnánk — folytatja Sellars —, hogy a benevolentia szempontja által előírt cselekedetek azonosak a moralitás által előírtakkal. A részrehajlás nélküli benevolentia hipotetikus imperatívuszai és a moralitás kategorikus imperatívuszai között a különbség így nem annyira a tartalom, mint a fogalmi forma különbsége — a hagyományos felfogásról könnyen kiderülhet ezek szerint, hogy más logikai keretben tulajdonképpen helyes. A korábbi elemzés pedig valójában már adott ilyen új logikai keretet. Ennek felismeréséhez elég azt észrevennünk, hogy valamely közösség tagjai számára nem lehet kérdéses, hogy a közösség jólétén munkálkodni feltétlenül ésszerű. Ha azt mondjuk, hogy „mi mindent meg fogunk tenni annak érdekében, hogy általános jólétünk emelkedjen”, akkor — bizonyos értelemben — fo-

galmilag, következésképpen kategorikusan ésszerű szándékot nyilvánítottunk ki. E szándék fogalmi ésszerűsége — a teoretikus szféra tág értelemben vett analitikus kijelentéseihez hasonlóan — abból adódik, hogy egyfajta „implicit definíciót” szolgáltat. Persze — az idézőjelek komolyan veendőek! — a kérdéses definíció alaposan eltér jellegében is a teoretikus szféra definíciótól: azt határozza meg, hogy ki tartozik a „mi” körébe, azaz hogy ki tartozik hozzá a releváns közösséghez.⁶ Akinek számára a fenti szándék nem kötelező érvényű, aki bár belátja annak inherens szépségét, mégsem követi gyakorlati implikációit legalábbis *ceteris paribus*, az nem tagja — morális értelemben — az adott közösségnek. „Durván szólva, a morális szempontból történő értékelés a releváns közösség... tagjaként való értékelést jelent.” (220. o.) Más oldalról megragadva ugyanezt: logikailag kizárt, hogy valamely közösség tagjai között erkölcsi princípiumok tekintetében előleg feloldhatatlan nézeteltérés legyen. „Megtárgyalni egy másik személlyel, hogy mi a teendő — ez előfeltételezi azt (mondjuk így: dialektikusan?), hogy te és ő ugyanannak a közösségnek vagytok tagjai.” (220. o.) — Különösen az utóbbi megközelítésben egészen nyilvánvalóvá válik a sellarsi etika mély rokonsága a kanti mellett⁷ egy másik filozófiával is, ti. alapvető közelsége a késői Wittgenstein felfogásához: minden igazolásnak valahol véget kell érnie — és ez végső soron nem más, mint a közös életforma.

Sellars felfogásában a morális cselekvés mindig az erkölcsi normák tudatos követése; szabályok nem tudatos követése nem involválja az etika sajátos kérdéseit, hiszen ilyenkor — a teljesen irreleváns véletlen

⁶ Kant úgy vélte, hogy sikerült megmutatnia: a releváns közösség ebben a vonatkozásban nem más, mint általában a racionális lények közössége. Sellars rámutat azonban arra, hogy — első megközelítésben — ez *non sequitur*, és csupán azt mondhatjuk, hogy minden racionális lény egyetlen etikai közösségbe való egyesülése, ha nincs is adva, de mindenképpen fel van adva.

⁷ „Az erkölcsi szempont fogalmi struktúrájára vonatkozó fent megfontolások — állítja Sellars — teljes sen a kanti etika szellemében fogantak.” (222. o.) Nem nyilvánvaló, hogy ez az állítás jogosult, sőt, Sellars érvelésének utolsó fordulata könnyen azt a benyomást kelthette, hogy a szerző valójában egy prekritikai álláspont-hoz tér vissza, olyanhoz, melyet már saját korábbi érvei is megcáfoltak. Szerintem azonban Sellars következtetése mégis helytállóak; és — minden látszat ellenére — ténylegesen kantianus szelleműek. Minden azon múlik persze, hogy ki mit tekint kantianus szellemnek az etikában. Véleményem szerint Kant gyakorlati filozófiája hasonló „kopernikuszi fordulathoz” kötődik, mint amelyet — a teoretikus szféra vonatkozásában — A tiszta ész kritikája második előszava írt le. Amikor úgy ítélünk, hogy egy adott cselekedet erkölcsileg helyes, akkor nem annak a megfigyelésünknek adunk hangot, hogy ez a cselekedet meghatározott viszonyban áll bizonyos eleve adott értékekkel. Inkább arról van szó, hogy az erkölcsi ítéletek konstitúálják egyáltalán ezeket az értékeket, és ez teszi csak érthetővé az általános érvényű erkölcsi megítélés lehetőségét. Az az ítélet, hogy feltétlenül helyes az emberiség általános jólétén munkálkodni, valójában nem más, mint igen általános formájú megfogalmazása, ill. újrafogalmazása annak, hogy mit jelent a „jó” a releváns közösség számára — és, következésképpen, nézve szélesebb megfogalmazása, ill. újrafogalmazása annak, hogy mit jelent hozzátartozni ehhez a közösséghez. — Sokan azt fogják mondani, hogy a kategorikus imperatívusz fenti rekonstrukciója során elveszett annak alapvetően formális jellege. Látnunk kell azonban, hogy a „formális” itt nem jelenti és nem jelentheti a tartalom teljes hiányát: ahhoz, hogy a kategorikus imperatívusz képes legyen annak a szerepnek a betöltésére, amelyet Kant neki szánt, szükségképpen rendelkeznie kell — általános logikai vonások mellett — bizonyos specifikus logikai vonásokkal is. Mellékesen szólva, a kifejezetten etikai érvelés keretén kívül Kant sem riadt vissza olyan megfogalmazásoktól, hogy a „tökéletesen igazságos polgári társadalom a legmagasabb cél, melyet a természet az emberi nem elé állított”. (*Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Ötödik kiadás.)

egybeesést nem is tekintve — a kötelezőnek-elismerés problémája nem vetődhet fel. (A morális tett — mondta Kant — mindig a kötelesség tudatában történik.) Szabályok nem-tudatos követését Sellars szerint tulajdonképpen nem is lehet a szó szoros értelmében cselekvésnek felfogni. A szabályt alkalmazó viselkedés viszont már valóban cselekvések sorozata. A szabály mindig cselekvési utasítás, mindig valamilyen cselekvés szabálya: előírja azt, hogy — adott körülmények között — mit kell vagy mit lehet tenni. Az, hogy az ember szabályt követő lény, Sellars filozófiájában egyenértékű állítás egyfelől azzal, hogy az ember tudatos lény, másfelől pedig azzal, hogy az ember cselekvő lény.

Annak hangsúlyozása, hogy ahol nincs szó cselekvésről, ott szabályt követő viselkedésről sem beszélhetünk, a teoretikus filozófia szférájában nem kevésbé fontos, mint a gyakorlat metafizikájában. A pusztán természeti egyformaság nem involvál szabályokat — a villámra mindig mennydörgés következik ugyan, de ez a szabályosság nem utal a szó eredeti értelmében vett szabályokra. A hagyományos filozófia — különösen az empiricista ismeretelmélet — számos alapvető tévedése éppen abból adódott, hogy nem tett különbséget az *in rerum natura* végbemenő objektum-szubjektum szabályosságok és a szubjektum tudatos aktivitását involváló szabályok között. Az a nézet pl., hogy valamely állítás igazságát eldöntendő, azt össze kell hasonlítanunk a dolgok valóságos állásával, tipikusan azon a hibán alapszik, hogy a megfigyelést cselekvésnek tekintik. Egy kijelentés igaz volta nem azt jelenti, hogy az illető kijelentést a valósággal összehasonlítva megfelelést fogunk tapasztalni — kijelentéseket csak kijelentésekkel lehet összehasonlítani —, hanem azt, hogy a nyelv szabályosságainak rendszerében a kérdéses kijelentés következik, azaz állítása szemantikai'az jogosult. Ha tudjuk, hogy valamely *p* kijelentés logikailag érvényes módon következik pl. meghatározott megfigyelési kijelentésekből, és azt is tudjuk, hogy az illető megfigyelési kijelentések standard körülmények között hangzottak el (tehát pl. az „Ez itt zöld” kijelentés megtehető teleor normális fényviszonyok álltak fenn, továbbá a megfigyelő őszinteségében nincs okunk kételkedni, akkor *p* állítása jogosult, azaz *p* igaz. Megtélni azt, hogy *p*

igaz, tehát *p*-t mint igazat állítani azonban csak a megfelelő episztemikus normák tudatában lehet. Míg tehát valamely igaz hangosan megfigyelés bekövetkezése nem feltételezi szabályok követését, csupán szabályosságoknak való megfelelést, addig a fogalmi gondolkodás, melyhez hozzátartozik az igaz kijelentéseknek mint igaz kijelentéseknek történő tudatosulása, már szabályok követését involválja. Azt mondani, hogy valamely kijelentés igaz, annyit tesz, mint annak episztemikus ésszerűségét állítani; valamely kijelentés episztemikus ésszerűségét állítani pedig annyit tesz, mint konstatálni, hogy az megfelel a racionális lények mint racionális lények által követett normáknak.

Az igazság fogalmának fenti explikációját a könyv negyedik fejezete tartalmazza. Az igaz kijelentés a szemantikai szabályok alapján következik — az igazság más alfajával van azonban dolgunk attól függően, hogy a kérdéses kijelentés állíthatósága konkrétan milyen jel'egű szemantikai szabályokra támaszkodik. A „ $2 + 2 = 4$ ” kijelentés — és ezzel együtt természetesen minden azonos értelmű nyelvi kifejezés — szemantikailag állítható; igazsága nem feltételez azonban olyan — nyelven kívüli vonatkozásokat is involváló — szemantikai szabályosságokat, mint pl. az „a felettem levő mennyezet kék” igazsága — ez utóbbi a tényigazságok szűkebb osztályához tartozik. Az ötödik fejezet a tényigazságok sajátosságait elemzi. Kiindulópontul Wittgenstein *Tractatus*-ának az a tanítása szolgál, hogy a nyelv a világ „logikai képe”. Sellars számára teljesen evidens, hogy a tényigazságokat kifejező mondatok mint a természet rendjébe tartozó összetett tárgyak valamilyen módon izomorfak az általuk leírt — leképezett — tényekkel. Az ilyen mondatokban szereplő leíró terminusok meghatározott kapcsolatban állnak a megfelelő nyelven kívüli tárgyakkal. Ezek a kapcsolatok azonban nem elegendőek, csupán szükségesek ahhoz, hogy az illető terminus azt a fogalmi szerepet játssza, melyet játszik. „A tárgyak és nyelvi képek között fennálló korrelációt — írja Sellars — nem szabad a képviselés (standing for) és jelölés (denoting) pszeudoviszonyaival összekevernünk. Az, hogy a „háromszögletű”-ek a háromszögletűséget képviselik, alapvetően összefügg azokkal a nyelven belüli alap-következmény szabá-

* Két kifejezésre akkor mondja Sellars, hogy azonos jelentésűek vagy értelműek, ha a releváns vonatkozásokban azonos nyelvi szerepük van. Az így felfogott szinonimitásnak nagy jelentősége van Sellars nyelvfilozófiájában. Szerinte ugyanis valamely kifejezés jelentése nem más, mint annak nyelvi szerepe; a megnevezés csupán egyik aspektusa ennek az összetett szerepnek. A nyelvi szerep jelölésére Sellars az idézőjelezés egy speciális formáját vezeti be. Pl. a „nem” mindazoknak a szavaknak közös neve, amelyek abban a nyelvben, amelyhez tartoznak, ugyanazt a szerepet játsszák, mint a „nem” a magyarban. A „ne” tehát egy „nem”, de a „not” és a „nyet” is „nem”-ek. E felfogásban, tömören kifejezve, megmondani, hogy egy kifejezés mit jelent, annyit tesz, mint osztályozni azt.

lyosságokkal, melyeket a geometriai fogalmak alap-következmény szabályai (axiomatikája) irányítanak. Az ellentétes álláspont, legdurvább formájában, az észlelési terminusok nyelv-felé közvetítő szerepét — azt a tényt tehát, hogy az illető terminust tartalmazó kijelentések helyes válaszok azokra a tárgyakra, melyek a terminus által jelölt tulajdonságot exemplifikálják — úgy állítja be, mint amely a terminus e tulajdonságot képviselő voltát *konstitúálja*.” (128. o.) A leképezés nem szemantikai reláció. „Az olyan kijelentések, melyek szerint valamely nyelvi egység — egy bizonyos fogalmi struktúrára jellemző szemantikai szabályosságok folytán — leképez valamely nem-nyelvi egységet, lényegében tárgynyelvi kijelentések, mivel annak ellenére, hogy nyelvi objektumokat említene, ezeket mint az okok és hatások rendjében; azaz *in rerum natura* létezőkként kezelik, és működésükről e rendben közvetlenül olyan módon beszélnek, amely élesen eltér a logikai szemantika metanyelvi kijelentéseitől...” (137. o.) Az igazságra és jelenésre vonatkozó szemantikai állítások nem valamilyen nyelvi-nyelvenkívüli viszonyt írnak le, hanem — sajátos szempontból — osztályozzák a nyelv kijelentéseit és egyéb kifejezéseit.

Az igazság fogalma szorosan összekapcsolódik a *létezés* fogalmával, legközvetle-

nebbül az *egzisztenciális kijelentések* azon típusának esetében, ahol a kvantifikált változó értelmezési tartományát *tárgy-nevek* alkotják.⁹ Sellars levonja az ebből adódó következtetéseket, és ezzel — Kant nyomán — tulajdonképpen megszünteti a különbséget episztemikus és ontológiai kategóriák között. „Kant, ismeretelméleti fordulatának lényege — írja Sellars egy helyütt — az a felismerés, hogy episztemikus és ontológiai kategóriák megkülönböztetése illúzió. Az ún. ontológiai kategóriák valójában episztemikus jellegűek.”¹⁰ A *létezés* ezzel lényegében szemantikai — az előzmények fényében azt mondhatnánk: társadalmi — kategóriává válik. Az, hogy a világban *mi van*, attól függ, hogy a megfelelő szerkezetű egzisztenciális kijelentések közül melyeket osztályozzuk *igazként*, azaz szemantikailag állíthatóként abban a fogalmi struktúrában, melyet racionális lényeknek ésszerű elfogadni. És mivel a *tudomány* fogalmi struktúrája az, melyet elfogadni végső soron racionális, arra a konklúzióra jutunk — mondja Sellars —, hogy a mindennapi élet jelenségvilága mögött nem a metafizikai *Ding an sich*, hanem a tudomány által posztulált entitások világa áll. És, természetesen, itt van az alapvető eltérés Kant és Sellars között.¹¹

Nyíri János Kristóf

⁹ L. Science, Perception and Reality: „The Language of Theories”, főleg a 116. és köv. o. — Sellars ezzel elhatárolja magát Quine szélsőséges álláspontjától, mely szerint *minden* formailag egzisztenciális kijelentés tényleges ontológiai elkötelezettséggel jár. A sellarsi felfogás lényegében az instrumentalizmus által meg nem rontott természettudományos intuíción alapuló általánosított explikációja.

¹⁰ „Some Remarks on Kant's Theory of Experience”. *The Journal of Philosophy*, LXIV (1967), No. 20. 634. o.

¹¹ Mivel a Kant-exegézis végső célja a könyvben az, hogy a sellarsi filozófia megértéséhez jussunk általa közelebb, recenziónban nem érintettem azokat a fejezeteket, amelyek közvetlenül nem mennek túl a pusztán Kant-interpretáción: szeretném azonban jelezni, hogy Kant-magyarázatként ezek a fejezetek igen értékesek és sok tekintetben teljesen újszerűek.