

Analitikus filozófia és fenomenológia

Ullmann Tamás *Analitikus és kontinentális filozófia* (Ullmann 2006) című tanulmányában *Mi az analitikus filozófia?* (Eszes–Tőzsér 2005) című cikkünk apropóján fejt ki álláspontját az analitikus filozófiáról és a fenomenológiáról, valamint azok viszonyáról. Tanulmányát három részre tagolja. Az első részben azt mutatja be, hogy szerinte melyek az analitikus filozófia legfontosabb, ugyanakkor tisztázatlan előfeltevései; a másodikban azt tárgyalja, hogy ezekről az előfeltevésekről miképpen vélekedik a fenomenológia; a harmadikban pedig egy lehetséges jövőképet vázol fel: hite szerint a két irányzat előbb vagy utóbb, valamilyen formában, de egyesülni fog.

Nagyon kevés dologban értünk egyet Ullmann-nal. Vitapartnerünk állításai az analitikus filozófia állítólag tisztázatlan előfeltevéseiről javarészt félreértésen vagy tévedéseken alapulnak. Vitapartnerünk „fenomenológiai nézőpontból” (Ullmann 2006. 241) megfogalmazott állításainak megítélése már összetettebb feladat, összbenyomásunk azonban inkább kedvezőtlen. Úgy gondoljuk, Ullmann fejtegetései során számos fontos fogalom, fogalmi kapcsolat összemósodik, vagy torz megvilágításba kerül. Végezetül vitapartnerünk proféciájával rokonszenvezünk ugyan, de nem tartjuk sem különösebben életszerűnek, sem különösebben ésszerűnek azt, ahogyan a két, immár egyesült iskola jövőbeni munkamegosztását elképzeleli.

Tanulmányunkban rámutatunk Ullmann főbb tévedéseire. Ennek során jól áttekinthető tanulmányának szerkezetét követjük. Nem vállalkozunk arra, hogy parafrazáljuk Ullmann gondolatait, álláspontját inkább idézetekkel adjuk vissza.

Tőzsér Jánost e tanulmány megírásában az MTA–TKI támogatta, valamint a tanulmány írása során a Bolyai ösztöndíj támogatását élvezte. A szerzők köszönetüket fejezik ki Bárány Tibornak a tanulmányhoz fűzött remek észrevételeiért, és Márton Rózának, amiért kiegyengette a stílászabványokat.

I. AZ ANALITIKUS FILOZÓFIA ÁLLÍTÓLAGOS ELŐFELTEVÉSEI

Ullmann szerint az analitikus filozófia mögött „súlyos és észrevétlen előítélettel meg húzódik meg [...], amire az analitikus filozófia nem akar, vagy nem tud reflektálni” (Ullmann 2006. 230), és amely előfeltevések „súlyosan befolyásolj[ák] a tapasztalatra, gondolkodásra, cselekvésre stb. irányuló leírásokat”. Ullmann öt ilyen „magától értetődően elfogadott” előfeltevést említ, amelyek közül szerinte „legalább egyet (de inkább többet)” valamennyi analitikus filozófus elfogad (Ullmann 2006. 231). Vegyük sorjában.

1. Ullmann a tanulmány *Fizikalizmus, naturalizmus, szcientizmus* című részében így fogalmaz:

Az analitikus filozófusok jó része, úgy tűnik, hallgatólagosan elfogad egy ontológiát, aminek a minimum elemei a következők: a világ különálló dolgok összessége, ezek a dolgok szubsztanciális létezéssel bírnak, vagyis egy változatlan hordozó mag körüli szervezett tulajdonságegyüttesként foghatók fel, a világban zajló események pedig e különálló dolgok közötti viszonyok. Arról, hogy mi van, s hogy az miképp van, leginkább a fizika tud minket felvilágosítani. Az analitikus filozófia végső hivatkozási alapja az újkori természettudomány. [...] Ez egyébként rendben is van, kevés izgalmasabb dolog van a fizikánál, a biológiánál, az agykutatásnál. Csakhogy ez nem jelenti azt, hogy a filozófiának el kell fogadnia ezek – éppen az eredményes kutatás miatt szükségszerű – módszertani korlátait. Úgy látom egyébként, hogy [...] az analitikus filozófia a természettudomány szédítően izgalmas újdonságait rendre visszarángatja a maga idejétmúlt tárgyontológiájába. Ennek a tárgyontológiának az az alapfeltevése, hogy a létezés alapformája a „tárgyi” létezés (mintha a biológiai önszerveződő rendszerek, az anyag-hullámok, az erők, a komplex neuronhálózatok, a rejtélyes természetű részecskék, a kaotikus rendszerek, a szuperhúrok, és még lehetne folytatni a sort, nem lennének a kortárs természettudomány érdeklődésének homlokterében) (Ullmann 2006. 232).

Nos, vegyük sorra Ullmann állításait. Kezdjük azzal, hogy valóban vannak olyan filozófusok (Allaire 1963/1998; 1965/1998; Bergman 1967; Martin 1980), akik John Locke nyomdokaiban haladva a fizikai tárgyakat „egy változatlan hordozó mag körüli szervezett tulajdonságegyüttesként fogl[ják] fel” (Ullmann 2006. 232). Vagyis – precízebben fogalmazva – azt gondolják, hogy a fizikai tárgyak nem mások, mint tulajdonságok nélküli puszta hordozók (szubsztrátumok) *plusz* különböző tulajdonságok együttese. Csakhogy e metafizikai elmélet *nem általánosan elfogadott* a kortárs analitikus filozófiában. (Hozzátennénk azt is, hogy sohasem volt az.) Számos analitikus filozófus élt és él (például Hochberg 1964,

Casullo 1984, 1988, Van Cleve 1985/1998), akik épp a szubsztrátum fogalmának (egyébként közismert) nehézségei miatt vélekednek úgy, hogy nem léteznek szubsztrátumok, és a fizikai tárgyak pusztán *univerzálék nyalábjai*. Valamint olyanok is szép számmal akadnak, akik – szintén tagadva a szubsztrátumok létezését – azt állítják, hogy a fizikai tárgyak pusztán *trópusok* (azaz partikuláris tulajdonságok) *nyalábjai* (például Williams 1953/2004, Campbell 1981/1998, 1990, Simons 1994/1998). A trópuselmélet híveit pedig meglehetősen méltánytalan azzal vádolni, hogy megfélemedeznek a „természettudomány szédítően izgalmas újdonságairól” (2006. 232), különösen annak fényében, hogy az elmélet egyik legfontosabb kortárs képviselője (Simons 1994/1998) igen behatóan vizsgálja a kérdést: hogyan egyeztethető össze a trópuselmélet a kortárs fizika által posztulált entitások (fermionok, bozonok stb.) létezésével. (A tulajdonságok metafizikájáról lásd részletesen Tőzsér 2009.)

Folytatva kritikánkat: Ullmann tévesen állítja, hogy az analitikus filozófusok szerint az „események [...] különálló dolgok közötti viszonyok” lennének (Ullmann 2006. 232). Ullmann összekeveri az „esemény” fogalmát a „tény” fogalmával, ugyanis ténynek (és nem eseménynek) nevezzük – a partikuláris tárgyak tulajdonság-instanciálása mellett – a különböző partikuláris tárgyak között fennálló relációkat. Például tény (és nem esemény), hogy az asztalom nagyobb a széknél. Ugyancsak tény (és nem esemény), hogy a Parlament épülete közelebb van a Halászbástyához, mint a Hősök teréhez.

Ullmann akkor is téved, amikor minden megszorítás nélkül azt állítja, hogy az analitikus filozófia szerint „a létezés alapformája a »tárgyi« létezés” (Ullmann 2006. 232). E kijelentés azért nem igaz, mert számos kortárs analitikus filozófus nem tesz éles metafizikai különbséget a fizikai *tárgyak* és az *események* között (Quine 1960. 36. rész; 1963; 1976; 1981; Lewis 1986; 2001; 2002; Armstrong 1980; Heller 1990; 1993; Sider 1996; 2001). E filozófusok úgy tekintik a fizikai tárgyakat, mint amelyeknek – az eseményekhez *hasonlóan* – vannak időbeli (temporális) részei is. Például egy 20 centiméter hosszú drótnak nemcsak térbeli részei vannak (mondjuk a bal 10 centimétere és a jobb 10 centimétere), hanem időbeli részei is: mint például „a drót tegnap”, „a drót ma”, „a drót holnap”. Ezt az irányzatot perdurantizmusnak nevezzük (részletesen lásd Tőzsér 2009).

Még valami. Ullmann szerint az analitikus filozófia állítólagos tárgyontológiájának súlyos – az analitikus filozófusok számára „nyilvánvalóan” átláthatatlan – következményei vannak. Idézzük:

Ha minden létező tárgyi létező, akkor az alapviszonyok mind kauzális viszonyok: ezért a természetleírás nem más, mint kauzális leírások összessége. Ebből következnek azután az olyan furcsa gondolati képződmények, hogy ha létezik elme, akkor annak okoznia kell. Így jutunk el az „elme-kauzalitáshoz” (hogyan okoz az elme testi mozgást?), ami nem egy kérdés

pontos körülhatárolását, hanem a zavart és a hagyományos [...], de a valóságos problémáktól már messzire eltávolodott fogalmiság tovább erőltetését jelenti (Ullmann 2006. 233).

Szerintünk e passzus egyetlen helyes következtetést sem tartalmaz:

- (a) Abból, hogy minden létező tárgyi létező, *nem következik* az, hogy az alapviszonyok mind kauzális viszonyok, mert az oksági viszonyoknak egészen bizonyosan nem a fizikai tárgyak a relátumai, azaz az oksági viszony nem fizikai tárgyak között fennálló reláció. A legtöbb kortárs filozófus szerint események között áll fenn oksági viszony.
- (b) Abból, hogy léteznek oksági viszonyok a világban, *nem következik* az, hogy a természetleírás kauzális leírások összessége, mert plauzibilisen lehet érvelni amellet is, hogy a fizika törvényei (a természettörvények) nem oksági természetűek.
- (c) Mindebből pedig *nem következik* az, hogy ha létezik elme, akkor annak okoznia kell valamit a fizikai világban, mert lehetséges olyan álláspont (akkor is, ha nem szeretjük), amely szerint mind a mentális, mind a fizikai szféra okságilag zárt, ugyanakkor a mentális állapotok nem okoznak fizikai állapotokat, és a fizikai állapotok nem okoznak mentális állapotokat, azaz a mentális és fizikai események vagy eseménysorozatok viszonya két, egymással tökéletes szinkronba állított óra működéséhez hasonlítható. Ez pedig nem más, mint a pszichofizikai parallelizmus álláspontja, amelyet például Leibniz képviselt.

Mindazonáltal leginkább nem a következtések helytelenségét kifogásoljuk, hanem azt, hogy Ullmann azt a látszatot kelti, mintha a mentális okozásról való beszéd valamiféle tárgyontológia reflektálatlan elfogadásának a következménye lenne. Való igaz: a kortárs analitikus filozófusok döntő többsége úgy gondolja, hogy az elménk oksági viszonyban áll fizikai környezetünkkel. Bizonyos mentális állapotokat fizikai események okoznak, bizonyos fizikai eseményeket pedig mentális állapotok idéznek elő. Csakhogy – és ez a fő kifogásunk – e meggyőződésünknek *semmi köze nincsen* semmiféle tárgyontológiához, mivel e meggyőződésünk az egyik legtermészetesebb, legelemibb emberi meggyőződés. A lehető legtermészetesebb dolog azt gondolni, hogy amikor valaki kalapáccsal az ujjára üt, akkor az illető fájdalmát (mentális állapotát) a kalapács ütése (fizikai esemény) okozza. Ugyancsak a lehető legtermészetesebb dolog azt gondolni, hogy ha valaki félelmében elfut a fogorvosa elől, akkor az illető futását (fizikai esemény) az illető félelme (mentális állapota) okozta.

2. Ullmann tanulmányának *Jelentés, referencia, leképezés* című részében – többek között – leszögezi:

Az analitikus filozófiában – természetes összhangban a hallgatólágoosan uralkodó fizikalista tárgyontológiával – a jelentés referenciaelmélete vált uralkodóvá. [...] Ám hogy ez [mármint az, hogy a jelentést a referencia felől kell megközelíteni] lehetséges legyen, el kell fogadnunk azt a feltevést, hogy a valóság olyan szilárd és eleve adott szerkezettel rendelkezik, hogy a nyelv szerepe alapvetően redukálható a referencialításra. A realizmus-antirealizmus szembeállításából itt most a következő érdekes: a realizmus alaptétele nem pusztán az, hogy van külvilág, hanem az, hogy a világnak, a dolgoknak stb. van egy adott szerkezete (ezt a természettudomány majd feltárja). Következésképp a nyelvet akkor használjuk helyesen, ha az igazság meghatározott feltételei mellett jól referálunk erre a dologhalmazra, és nem kerülünk ellentmondásba a természettudomány meggyőződéseivel (Ullmann 2006. 233–234).

Bevalljuk, hogy nem egészen világos számunkra, mit ért Ullmann a „jelentés referenciaelméletén”. Ha a Kripke–Putnam-féle direkt (okszági) referenciaelméletre gondol, akkor sajnos azt kell mondanunk, félreérti ezen elmélet motivációját, ugyanis sem Kripke (1972/2007), sem Putnam (1981) nem képviselnek „fizikalista tárgyontológiát”. Ők egészen más úton, a leírások és a tulajdonnevek szemantikai tulajdonságainak vizsgálata felől jutottak el ehhez az elmülethez, és bár a referencia kauzális elméletét valóban felhasználják fizikalisták is, elfogadása vagy elutasítása *független* a fizikalista ontológiától. *Nota bene*: Kripke a direkt referencia elméletében szereplő „merek jelölő” fogalmát a test és az elme dualizmusának igazolására próbálta meg felhasználni. Putnam modelleméleti érve pedig – amelyben a kauzális elméletet hívja segítségül azon tézis alátámasztásához, hogy „a referenciát nem az határozza meg, ami a fejünkben van” – éppen a metafizikai realizmus ellen irányul, amelyet (részben) azzal határoz meg, hogy „a világot az elmefüggetlen tárgyak rögzített totalitása alkotja”, illetve, hogy „az igazság valamilyen típusú korrespondencia (leképezés) a szavak és a külvilág dolgai között” (Putnam 1981. 49).

De akkor is kénytelenek vagyunk ellentmondani Ullmann-nak, ha úgy gondolja, hogy a referencia szemantikai szerepének hangsúlyozása általában vezet fizikalista elköteleződéshez. Mint azt Higginbotham (2006) megállapítja: az igazság és a referencia annyira alapvetők, hogy a természetes nyelvi jelentés-fogalom bármilyen teoretikus elemzése során *kiindulópontul* kell szolgálniuk – a kettő közötti kapcsolatot a mondatjelentés igazságfeltételes (vagy antirealista nézőpontból: állíthatósági feltételekkel jellemezhető) értelmezése biztosítja.

Lássuk be, mindebből megint csak nem következik az, hogy egy bizonyos metafizikát kellene elfogadnunk. Az igazság (vagy igazolt állíthatóság) és a re-

ferencia központi szerepét a jelentésemleletekben az antirealisták sem tagadják (Dummett 1991/2000. 74–94). Már a realizmus–antirealizmus-vita kapcsán is világosan kiderül: a fizikalista vagy bármilyen más ontológia, illetve a „szilárd és eleve adott szerkezetű” valóság koncepciójának elismerése függetlenek a referenciális (igazságfeltételes) szemantika elfogadásától. Talán a legjobb példa erre maga az igazságfeltételes szemantika kidolgozója, Frege (1918/2000), akit egészen abszurd volna fizikalistának tekinteni, hiszen platonista volt, és három léttartományt ismert el (mentális képzetek – fizikai világ – absztrakt entitások). Sőt, a jelentés ilyen megközelítése minden további nélkül összeegyeztethető például azzal a nézettel, hogy a fizikai tárgyak az elme által érzetadatokból konstruált létezők (antirealista fenomenalizmus); vagy azzal az elmélettel, hogy léteznek redukálhatatlan társadalmi-institucionális tények, amelyekre referálni tudunk. Mi több, a kortárs szemantikában a jelentések formális reprezentációjára alkalmazott modelleméleti keret elfogadása is nyitva hagyja azt a kérdést, hogy mik legyenek a modell elemei (lásd például Kálmán–Rádai 2001. 17). Világos, hogy ezen keretek között beletartozhatnak a modellbe lelki jelenségek, társadalmi entitások, folyamatok, események is, így akár egy Whitehead-féle folyamatontológiát is modellezhetnénk úgy, hogy közben elfogadjuk a referencialitás alapvető szerepét a nyelvi jelentés elemzésében.

3. Ullmann a tanulmány *Intencionalitás* című részében a következőképpen fogalmaz:

Az intencionalitás analitikus filozófiában meghonosodott fogalma [...] a következőt jelenti: vannak az elmében olyan hitek, meggyőződések, mentális állapotok, amelyek nem képezhetők le fizikai összefüggésekre, ugyanakkor valamilyen módon a világra vonatkoznak. A pszichikai fenomének nem redukálhatók a fizikai fenoménekre, különbségük – immár Brentano szerint – abban áll, hogy a pszichikai fenomének mindig irányulnak valamire, vagyis intencionálisak, a fizikai fenomének ellenben nem irányulnak semmire. Ez úgy jelenik meg a kortárs analitikus elmefilozófiában, hogy a hitekről szóló állítások nem képezhetők le nem-intencionális, vagyis fizikai leírásra. Egyszerűbben: az elme nem redukálható az agyra (Ullmann 2006. 235).

Ullmann fenti állításai nagyon félrevezetőek, de mert fontos dolgot érintenek, érdemes tisztázni a problémát.

Mindenekelőtt szögezzük le: az analitikus filozófusokat az intencionalitás jelensége *több okból* is foglalkoztatja. Íme a legfontosabb, intencionalitással kapcsolatos problémák:

- (a) Hogyan fest az intencionális állapotok szerkezete?
- (b) Lehetséges-e az intencionalitás jelenségére naturalista magyarázatot adni, s ha igen, akkor hogyan?
- (c) Milyen viszonyban áll az intencionalitás a nyelvvel? Melyik az elsődleges?
- (d) Milyen viszonyban állnak az intencionális állapotaink a környező világgal? Függenek-e intencionális állapotaink tartalmaitól, hogy milyen világban élünk? Precízebben: lehetséges-e egymástól releváns módon különböző lehetséges világokban ugyanazzal az intencionális állapottal rendelkezni, vagy sem? (Ez az internalizmus és externalizmus vitája.)
- (e) Milyen viszonyban áll az intencionalitás a fenomenális tudatossággal? Vannak-e olyan mentális állapotok, amelyek nem intencionálisak, de fenomenális-tudatosak? Illetve: vannak-e olyan mentális állapotok, melyek nem fenomenális-tudatosak, de intencionálisak?

Visszatérve az idézett passzusra: Ullmann csúsztat is, téved is. Egyrészt csúsztat, mert úgy állítja be, mintha az analitikus filozófusokat *kizárólag* annyiban érdekelné az intencionalitás, hogy az redukálható-e agyállapotokra, és hogy lehetséges-e valamiféle naturalista magyarázatot adni rá. Ez azonban nincs így, ugyanis – mint azt fentebb leírtuk – az analitikus filozófusok több aspektusból is vizsgálják az intencionalitás jelenségét, és nemcsak a (b) kérdéssel foglalkoznak.

Másrészt pedig téves az állítása, mert a legtöbb kortárs analitikus filozófus – Roderick Chisholm és persze Brentano álláspontjával szemben – úgy gondolja, hogy az intencionalitás (mint az elme azon tulajdonsága, hogy valamire irányul) igenis magyarázható naturalisztikusan. Erre nézvést jól kidolgozott elméletek állnak rendelkezésre. Gondoljunk Jerry Fodor oksági elméletére (1987), Ruth Garrett Millikan teleologikus elméletére (1984), Dennett fikcionalista elméletére (1971/1998), és még folytathatnánk.

Néhány sorral később még zavarosabbá válik a tanulmány gondolatmenete:

Két álláspont vezet itt [mármint az intencionalitás kapcsán] a vitákat: a reduktív fizikalizmus (az elmeállapotok, tehát az intencionalitás is, végső soron visszavezethető a fizikai összefüggésekre); és a nem-reduktív fizikalizmus, amely nem tagadja ugyan a fizikai tudományok végső magyarázóértékét, de a mentális állapotokat nem tartja teljesen visszavezethetőnek ezekre. Az elsővel most nem foglalkozom, a második már érdekesebb. Ugyanis a második álláspont jól tükrözi az analitikus filozófia zavarát, ahogy közeledik a tudat és a tudatosság problémájához. Minden jel arra mutat, hogy az ún. elme, de legalábbis a mentális állapotok, nem vezethetők vissza maradéktalanul fizikai történésekre (Ullmann 2006. 235).

Hogy mi tükrözi az analitikus filozófia zavarát, és mi nem, az valóban lehet kérdés – de hogy nem az, amit Ullmann mond, az egészen bizonyos. Állítása sokkal inkább minket hoz zavarba, mivel e passzusban Ullmann ellentmond korábban idézett szavainak. Míg korábban azt állította, hogy a kortárs analitikus elmefilozófiában az intencionalitás nem redukálható fizikai entitásokra (az agyra), addig e passzusban azt állítja, hogy a kortárs elmefilozófiában *éppen arról* folyik a vita, hogy redukálhatóak-e vagy sem a mentális állapotok (így az intencionálisak is) fizikai entitásokra.

De spongyát rá! Vannak komolyabb kifogásaink is. Egyrészt nem tartjuk különösebben szerencsésnek úgy meghatározni a reduktív fizikalizmus fogalmát, hogy az „a mentalist *visszavezeti* a fizikaira”, ugyanis a „redukció” szó épp azt jelenti, hogy „visszavezetés”, következésképpen e meghatározás nem túl informatív. Helyesen: a reduktív fizikalizmus azt állítja, hogy a mentális állapotok típusai (a mentális tulajdonságok) *azonosak* neurofiziológiai állapot típusokkal (neurofiziológiai tulajdonságokkal). A redukció ugyanis mindig *azonosítás*: amennyiben *a* entitást ontológiai értelemben redukálom *b* entitásra, úgy *a*-t azonosítom *b*-vel. Ennek értelmében nem-reduktív fizikalizmuson azt a nézetet értjük, amely szerint a mentális tulajdonságok (mentális állapotaink típusai) *nem* *azonosak* fizikai (neurofiziológiai) tulajdonságokkal, vagyis a „mentális” és a „fizikai” mint tulajdonságok különbözőek (ettől nem-reduktív), noha a „fizikai” határozza meg a „mentális”-t (ettől fizikalizmus).

Ullmann tehát pontatlanul fogalmaz, de a fenti idézet utolsó mondata szíven ütött minket. Ha ugyanis tárgyilagosak akarunk maradni, akkor – szemben azzal, amit Ullmann mond – igenis el kell ismernünk, hogy ha nem is minden, de számos (empirikus) jel épp arra utal, hogy a (reduktív vagy nem-reduktív) fizikalizmus a helyes álláspont. Beyersteint (1991) követve több empirikus evidenciát hozhatunk fel az agy és az elme közt fennálló aszimmetrikus függésre. Először is, a filogenetikus bizonyítékok azt támasztják alá, hogy a törzsfajlás során az agy (idegrendszer) komplexitásának foka és az egyes fajok kognitív képességeinek szintje egyenes arányban állnak egymással. Corliss Lamont szerint „minél nagyobb az agy (agykéreg) mérete az élőlény testéhez viszonyítva, és minél komplexebb annak struktúrája, annál magasabb rendű és sokoldalúbb az élőlények életformája” (Lamont 1990. 63). Másodszor, a mentális képességek az agy fejlődésével jelennek meg: az agy fejlődését akadályozó tényezők akadályozzák a mentális fejlődést is. Harmadszor, a klinikai bizonyítékok szerint az egyes balesetek, mérgezések, betegségek vagy alultápláltság okozta agysérülések a mentális funkciók visszafordíthatatlan károsodásához vezetnek. Negyedszer, a legerősebb empirikus bizonyítékot az agy közvetlen elektromos vagy kémiai stimulációja nyújtja, amelynek során érzetek, emlékek, vágyak és egyéb mentális állapotok jönnek létre a páciensekben.

Ha kacskaringósan is, de Ullmann gondolatmenete végül oda konkludál, hogy az analitikus filozófiában „elsősorban az nincs tisztázva, hogy vajon milyen

perspektívából nézzük az intencionalitást, holott itt az első személyű perspektíva és a harmadik személyű perspektíva különbsége nagyon jelentőssé válik” (Ullmann 2006. 236). Ullmann-nak tökéletesen igaza van abban, hogy az első és harmadik személyű perspektíva közötti különbség alapvető fontosságú. Abban azonban nincsen igaza, hogy ez tisztázatlan volna az analitikus filozófiában.

Ullmann konklúziója azért hamis, mert figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy az intencionalitással kapcsolatban az analitikus filozófiában nem egy, hanem *több* probléma is felmerül – ahogy azt fentebb pontokba szedve is bemutattuk. Ezek közül egyes problémák elemzése – mint például az intencionalitás naturalizálásának problémája – elsősorban egyes szám harmadik személyű perspektívát igénylő munka, míg az intencionális állapotok intencionális szerkezetének feltárása elsősorban egyes szám első személyű perspektívából történik (lásd például Crane 2001. 1. fejezet).

4. Ullmann a tanulmány *Tudat* című részében ekképpen ír:

Tömören összefoglalva a helyzetet: mivel az analitikus filozófia kezdeteinél a kiindulópont nem más volt, mint az a meggyőződés, hogy a fizikai természet tudományos leírása adja meg a valóság megismerésének végső kulcsát, valamint hogy nincs más, csak ami ennek tárgya lehet, csak az objektív, fizikai létezés van, ezért egyáltalán nem meglepő, hogy amikor tekervényes utakon az analitikus filozófia számára is elkerülhetetlenné válik a szembenézés a tudat problémáival (a kognitív tudományok fejlődésének kényszere alatt), akkor csak az elutasítás marad (Ullmann 2006. 236–237).

A fentiekhez két hozzáfűznivalónk van. Az első: Ullmann állításával szemben a kortárs analitikus filozófia ipari méretekben foglalkozik a fenomenális tudat problémájával. A vita nagyjából a következőképpen fest: a legtöbb kortárs analitikus filozófus egyetért abban, hogy a fizikalista/materialista ontológia számára a fenomenális tudat jelenti a legfőbb kihívást. Innen ágaznak el a különböző vélemények. Míg az egyik tábor úgy véli, hogy a fenomenális tudatosságra alapozva konkluzív módon érvelhetünk a fizikalizmus ellen, addig a másik úgy, hogy az antifizikalista érvek nem konkluzívak, és igenis magyarázható a fenomenális tudatosság a fizikalizmus ontológiáján belül. E két tábor vitája az analitikus filozófia talán legnagyobb élő vitája, következésképpen téves azt állítani, hogy az analitikus filozófia elutasítja a fenomenális tudatossággal való szembenézést.

Persze mindezzel nyilván Ullmann is tisztában van. Máskülönben nem ismertette volna (tegyük hozzá: teljesen korrekt módon) David Chalmers álláspontját (2006. 237–239), amely szerint a fizikalizmus nem képes megoldani a fenomenális tudat problémáját. Mi csak azt nem értjük, hogy Ullmann miért állítja mégis, hogy az analitikus filozófia elutasító gesztussal viseltetik a fenomenális tudatos-

ság iránt? Talán azt gondolja: *egyedül* Chalmers foglalkozik a fenomenális tudatossággal? Vagy azt, hogy *egyedül* Chalmers antifizikalista? Akárhogy is: Ullmann egy, a fenomenális tudatossággal foglalkozó, antifizikalista, analitikus filozófus munkáján keresztül véli megmutatni azt, hogy az analitikus filozófia elutasító gesztussal viseltetik a fenomenális tudatosság problémájával szemben. Meglehetősen furcsa eljárás.

A második hozzáfűznievalónk a következő: ha Ullmann azt akarja állítani, hogy az analitikus filozófiában a fenomenális tudatosság azért okoz problémát, mert az analitikus filozófia alapvetően fizikalista beállítottságú, akkor igaza van. Azt azonban már helytelenül teszi, hogy egyetértően idézi, és „mély értelmű megfogalmazás[nak]” tekinti Szigeti Attila ama passzusát, amely szerint „*nem lehet a tudatosságot egy olyan módszerrel vizsgálni, amelynek alapító gesztusa pontosan a tudatosság kiiktatása volt*” (Szigeti 2002. 103, idézi Ullmann 2006. 238, kiemelés az eredetiben).

Sejtelmünk sincs, hogy Szigeti (és Ullmann) miből gondolja, hogy létezik olyan módszer, amelynek „alapító gesztusa” a tudatosság kiiktatása lenne. Ugyanakkor az valóban fontos kérdés, hogy az analitikus filozófia miért fizikalista beállítottságú. Ennek több oka van (lásd cikkünk előző részét), témánk szempontjából azonban a következő a fontos: az analitikus filozófusok többsége azért fizikalista, mert úgy gondolja: kizárólag akkor lehetséges plauzibilisen magyarázni a mentális okozást, ha a mentális állapotokat/eseményeket fizikai állapotokkal/eseményekkel azonosítjuk. Íme a fizikalizmus mellett felhozott érv általános sémája (Lewis 1966; Armstrong 1968):

- (a) A mentális állapotok okozhatnak fizikai eseményeket. (Azaz létezik mentális okozás.)
- (b) A fizikai világ okságilag zárt: minden fizikai eseménynek van elégséges fizikai oka. (Azaz: minden e fizikai eseménynek van e' fizikai oka, úgy, hogy e' önmagában elégséges ahhoz, hogy e -t létrehozza, összhangban a megfelelő fizikai törvényekkel.)
- (c) A cselekedetek nem túldetermináltak fizikai és mentális okuk által. (Azaz: az emberi cselekvések esetében nem áll fenn oksági túldetermináció, vagyis egy cselekedetet nem egy fizikai és egy attól függetlenül létező mentális állapot okoz olyan módon, hogy mind a fizikai, mind pedig a mentális állapot önmagában elégséges a kérdéses cselekedet létrehozásához.)

Következésképpen:

- (d) A mentális okok = fizikai okok.

Következésképpen:

- (e) A mentális állapotok = fizikai állapotok.

Tehát a fizikalizmus szerint, ha egy mentális állapotnak van fizikai hatása, akkor az a mentális állapot fizikai állapot. Nem két oka van egy cselekedetnek, egy fizikai és egy mentális (amelyek együttesen túldeterminálják a cselekedetet), hanem *egyetlenegy*. Egy cselekedet mentális oka ugyanis nem más, mint a kérdéses cselekedet fizikai oka.

Tény, hogy a kortárs analitikus elmefilozófusok jelentős része fizikalista – de ez nem egy dogmatikus előfeltevés reflektálatlan elfogadásának eredménye, hanem egy *érv* győzte meg az analitikus filozófusok zömét. Nevezetesen: ha hiszünk abban, hogy mentális állapotainknak lehetnek fizikai hatásai, továbbá ha hiszünk abban is, hogy minden fizikai eseménynek van elégséges fizikai oka, és ha elutasítjuk azt, hogy a cselekedeteink túldetermináltak mentális és fizikai okaik által, akkor el kell kötelezni magunkat amellet, hogy a mentális állapotok fizikai állapotok.

De hogyan kerül a képbe a fenomenális tudat? Válasz: a fenomenális tudat problémája a mai formájában azután merült fel, hogy az elmefilozófiában uralkodóvá vált a fizikalizmus, vagyis az a nézet, hogy a mentális állapotok fizikai állapotok. Thomas Nagel (1974/1997) és utána sokan mások is amellet érveltek, hogy a fizikalizmus ontológiáján belül nehézségekbe ütközik a fenomenális tudatosság magyarázata. A probléma: nehéz (vagy lehetetlen?) megérteni azt, hogyan lehetnek azonosak fizikai állapotokkal a fenomenális karakterrel rendelkező mentális állapotaink. Hogyan lehet egy lényegét tekintve szubjektív természetű entitás az objektív világ eleme?

Összefoglalva: Ullmann-nak igaza van abban, hogy a fenomenális tudatosság jelensége speciálisan a fizikalizmus számára jelent kihívást. Ha valaki történetesen szubsztanciadualista, annak a fenomenális tudatosság magyarázata nem jelent problémát, mivel nem tekinti a fenomenális mentális állapotokat fizikaiaknak. Csakhogy Ullmann nem veszi figyelembe, hogy a fizikalizmus elfogadása nem dogmatizmus, hanem sokak szerint az egyetlen lehetőség, amennyiben plauzibilisen magyarázni akarjuk a mentális okozást.

5. Ullmann tanulmányának *Józan ész* című részében azon meggyőződésének ad hangot, hogy az analitikus filozófia alapvető módszertani előfeltevései közé tartozik a józan észbe vetett feltétlen, de legalábbis nemigen megkérdőjelezett bizalom. Ullmann ezt a következőképpen fogalmazza meg:

A hallgatólagos előfeltevésekkel szembeni érzéketlenség leginkább abban a formában jelenik meg az analitikus filozófián belül, hogy közvetlenül vagy közvetve a józan észre hivatkoznak. Ezt és ezt a meggyőződést nem kell felülvizsgálni, sőt még csak megvizsgálni sem, mert a „józan ész” igazolja. [...] Alighanem az angolszász hagyománynak köszönhető az analitikus filozófia rendkívül erős bizalma a józan ész mindenféle formáiban.

Ez nem csupán az *ordinary language philosophy* irányzatában figyelhető meg, hanem – talán a tiszta logikai kutatások kivételével – szinte az analitikus filozófia minden változatában (Ullmann 2006. 239–240).

Ullmann téved. Azt nem vitatjuk, hogy az analitikus filozófiának volt olyan korszaka – jelesül a természetes nyelv filozófiája –, amelyben kiemelt szerepet játszott a józan ész. Azt sem vitatjuk, hogy az analitikus filozófiának mindig voltak, és ma is vannak olyan képviselői, akik kitüntetettnek tekintették/tekintik a józan észet. De azt vitatjuk, hogy az analitikus filozófiát általánosan jellemezné a józan észbe vetett „rendkívül erős” bizalom.

Nézzük először az analitikus metafizika és a józan ész viszonyát. Peter Frederick Strawson (1959) nyomán különbséget teszünk a metafizika két típusa, *deskriptív* és *revizionista* metafizika között. A deskriptív metafizikának az a célja, hogy feltárja és leírja a világról alkotott fogalmi sémánkat, amellyel mi, emberek, valamennyien rendelkezünk. Ez az elménkben levő fogalmi struktúra vagy séma nem változik az időben, teljesen független attól, hogy milyen nyelven beszélünk, illetve gondolkodunk, és annyira mélyen gyökerezik bennünk, hogy nem lehetséges tőle elvonatkoztatnunk, bárhogyan is gondolkozunk, és bármilyen tudományos elméletet fogadunk is el egyébként. E bennünk rejlő fogalmi struktúra pedig elsősorban a józan ész meggyőződéseiben tükröződik; Strawson szerint például abban, hogy valamennyien úgy gondoljuk, hogy alapvetően fizikai tárgyak és emberi személyek léteznek. A deskriptív metafizikát tehát valóban jellemzi a józan észbe vetett bizalom.

Csak hogy a kortárs metafizika – legalábbis túlnyomórészt – revizionista, és elutasítja a deskriptív metafizikát. Ennek az elutasításnak az egyik legfőbb oka az a felismerés, hogy a természetes intuitív meggyőződéseink (vagy: józan észben alapuló hiteink) sok esetben inkonzisztensek egymással, és így egyszerre mindegyikük nem lehet igaz. Egyetlen példa: az egyik legalapvetőbb meggyőződésünk szerint a fizikai tárgyak (emberek, növények, autók, könyvek, házak stb.) *változnak az időben*. Másik alapvető meggyőződésünk szerint a fizikai tárgyak *változásaik ellenére ugyanazok maradnak*. E két meggyőződésünk között feszültség van: ugyanis ha egy fizikai tárgy megváltozik, akkor más tulajdonságokkal rendelkezik, mint korábban, és a korábbi időpontban *F* tulajdonsággal rendelkező tárgy – a Leibniz-törvény értelmében – nem lehet azonos a későbbi időpontban *nem-F* tulajdonsággal rendelkező tárggyal. Ennélfogva – mivel egy konzisztens elmélet kidolgozása a célunk –, vagy az egyik, vagy a másik természetes meggyőződésünket fel kell adnunk. És valóban: a kortárs (a fizikai tárgyak változásával kapcsolatos) metafizikai viták – némileg leegyszerűsítve – éppen akörül forognak, hogy e két alapvető (józan észben alapuló) meggyőződésünk közül melyiket kell feladni. (A deskriptív és revizionista metafizikákról, valamint a változás problémájáról lásd bővebben Tózsér 2009.) E példa világosan mutatja, hogy nem igaz Ullmann sommás

megállapítása, miszerint az analitikus filozófiában a józan ész meggyőződéseit „nem kell felülvizsgálni, sőt még csak megvizsgálni sem”.

De vonatkoztassunk el a metafizikától. Vegyük például Quine-t. A quine-i holisztikus igazolás- és jelentéskoncepciót elfogadó analitikusok szerint egyetlen állítás sem mentes a revízió lehetőségétől. Következésképpen ők sem viseltetnek erős bizalommal a józan ész iránt. Keith Campbell, aki az analitikus filozófia és a józan ész viszonyát három történeti fázisra osztja, ekképp fogalmaz: „[a] Quine-féle fázisban [...] a józan ész legjobb esetben is csak szerény szerephez jut: legfeljebb a teljes elméleti sémák számára biztosít néhány összetevőt, önmagában véve nincs presztízse. Amiatt pedig egyetlen séma sem érdemel ki-tüntetett figyelmet, hogy a józan ész meggyőződései tartoznak bele” (Campbell 1988. 165).

Ullmann tévedését azzal szemléltethetjük a legjobban, ha bemutatunk néhány olyan álláspontot, amelyeket analitikus filozófusok képviseltek, míg a józan ész számára egészen bizonyosan elfogadhatatlanok. Nagyon sok példát említhetnénk, de álljon itt csak négy:

- (a) Egyes analitikus filozófusok szerint (Feyerabend 1963; Rorty 1965; 1970; 1979. 2. fejezet; Paul Churchland 1981/1991; Patricia Churchland 1986; Stich 1983; Ramsey 1991; Rey 1983; 1988 stb.) – *szemben* a józan ész álláspontjával – nem léteznek mentális állapotok, vagyis hitek, vágyak, félelmek stb.
- (b) David Lewis – *szemben* a józan ész álláspontjával – azt állítja: „megszámálhatatlanul végtelen sok számár és proton és tócsa és csillag és a Földhöz nagyon hasonló bolygó és Melbourne-höz nagyon hasonló város és Önhöz nagyon hasonló személy” létezik (Lewis 1986. 133).
- (c) David Benatar – figyeljünk a címre! – *Better Never to Have Been* (2006) című könyvében amellet érvel, hogy – *szemben* a józan ész álláspontjával – megszületni és tudatos lényként létezni kivétel nélkül mindig rossz dolog, és ezért az volna a legjobb, ha az emberek nem vállalnának gyerekeket, és az emberiség fokozatosan kipusztulna, és egyáltalán, a Földön megszűnne minden tudatos életforma.
- (d) Nick Bostrom (2003) – ugyancsak *szemben* a józan ésszel – amellet érvel, hogy rendkívül valószínű, hogy a világ, amelyben élünk, valójában a Mátrixhoz hasonló számítógépes szimuláció.

Összefoglalva: nem igaz, hogy az analitikus filozófiában a józan észnek episztemikus privilégiumai volnának. Az analitikus filozófia radikálisan különböző nézeteket és módszereket tartalmazó, nagyon sokszínű szellemi alakzat, amelyről nagyon félrevezető teljesen általánosan kijelenteni, hogy a józan észnek ki-tüntetett szerepet szán.

II. A KONTINENTÁLIS FILOZÓFIA VÉDELME EGY FENOMENOLÓGUS NÉZŐPONTJÁBÓL

A tanulmány második felében Ullmann Tamás arra vállalkozik, hogy – nagyjából az azt megelőző rész pontjait (fordított sorrendben) követve – elmagyarázza, hogy miképp vélekednek a fenomenológusok ugyanezekről a dolgokról, és hogy mennyivel plauzibilisebb elképzeléseket vallanak, mint analitikus kollégáik. Véleményünk szerint Ullmann igyekezetét nem koronázza siker.

1. Ullmann *A józan ész és a metafizika meggyőződéseivel való leszámolás* című részben a fenomenológusok által követett, vagy követendő eljárást a következőképpen írja le:

A fenomenológia „alapító gesztusa” nem pusztán módszertani bíbelődés, hanem annak felismerése, hogy a gondolkodás legelevenebb szükséglete a hallgatólagoan előítéletekkel való leszámolás. Itt nem csupán a metafizikai hagyomány előítéleteiről van szó, hanem a kulturálisan leülepedett, a mindennapi meggyőződéseinket is meghatározó előítéletekről. Vagyis a józan észsel és a metafizikával egyaránt szakítani kell. Ez radikális szemléletváltást jelent. Nem lehet mellette érvelni, mert minden érvelés valamilyen meggyőződésre támaszkodik: a meggyőzések feladása mellett nem szólnak érvek, hiszen minden lehetséges érv valamilyen meggyőződésre épít. Az előítéletek feladásával a fenomenológia (és a kontinentális filozófia más ágai) a tapasztalati horizont előzetes „megtisztítására” szólítanak fel (Ullmann 2006. 241).

A legtöbb fenomenológus valószínűleg elfogadja Ullmann állításait, mi azonban elhamarkodottnak tartjuk az efféle eljárást.

Különösen árulkodónak tartjuk, hogy Ullmann a józan észsel való „leszámolásról” beszél. Ezzel nyilvánvalóan azt előfeltételezi, hogy a józan ész, úgy ahogy van, félrevezető és hamis képet fest a világról és benne önmagunkról. De mi ez, ha nem dogmatizmus? Nem dogmatizmus-e vajon minden előzetes vizsgálat *nélkül* kijelenteni, hogy a józan éssen alapuló meggyőzések „a tapasztalatot torzító” meggyőzések? (Ullmann 2006. 242)

Mi a „leszámolásnál” lényegesen szerényebb és egyúttal célravezetőbb módszert ajánlunk. Íme: minden egyes filozófiai probléma kapcsán (a) tegyük explicitté természetes vagy józan éssen alapuló meggyőzéseinket, és (b) vizsgáljuk meg, hogy azok tarthatóak-e vagy sem. Ahogy az előző pontban írtuk: természetes meggyőzések gyakran inkonzisztensek, vagyis együttesen nem állhatnak fenn. Vizsgáljuk meg tehát külön-külön, hogy e meggyőzések közül melyek azok, amelyekhez valamilyen elméleti megfontolásból ragaszkodnunk kell, és melyek azok, amelyekhez nem, vagy csak kevésbé.

Úgy gondoljuk, hogy e munka során – anélkül, hogy fenomenológusok volnánk – igenis nagy „gyakorlatot [lehet] szerezni a gondolati »rögzsütségek« feloldásában” (Ullmann 2006. 242).

2. A tanulmány *A tudat* című része kapcsán először is azt jegyeznénk meg, hogy Ullmann sajnos nem tesz különbséget a tudat mint fenomenális tudat, és a tudat mint valamiről való tudat fogalma között. A tudat e két fogalma folyamatosan keveredik a szövegben, igencsak megnehezítve a megértést. Íme:

Az Én problémájánál is mélyebbre nyúlunk az, ami az analitikus elmefilozófiában úgy jelenik meg, mint szubjektív, fenomenális tudás: ez tulajdonképpen annyi, hogy átélem a tapasztalatot és egyszersmind tudok is róla. A tudat problémája nem az Én problémája, hanem az önmagáról tudó tudaté (Ullmann 2006. 242).

Eltekintve a permanens terminológiai zavartól, Ullmann e részben fontos kijelentést tesz, amely szerint a fenomenológia perspektívájából nézve a test–elme-probléma nem alapvető filozófiai probléma. Így ír:

[A] fenomenológia szerint a tudat nem lélek a testtel szemben, illetve [...] nem elme az aggyal szemben. Ez a szembeállítás ugyanis már feltételez egy bonyolult szemantikai mezőt és egy hallgatólagos metafizikát. A test és az elme külön-külön és egymásra vonatkoztatva is csak a tudat felől érthető meg, vagyis a tudat megelőzi ezt a megkülönböztetést: a tudat az a pont, ahonnan láthatóvá válnak az ilyen [...] „konstituált” értelemalakzatok (Ullmann 2006. 243).

Fenomenológus kollégák szájából gyakran halljuk, hogy a tudat mi mindent *előz meg*, ezért most sem lepődtünk meg különösebben azon, hogy Ullmann szerint a test és az elme megkülönböztetését is megelőzi. Csakhogy az a tézis, hogy „a tudat *megelőzi* ezt a [test és az elme] megkülönböztetés[ét]”, kétféleképpen érthető, és Ullmann nem különbözteti meg e tézis két különböző értelmét.

Az egyik értelemben azt jelenti Ullmann tézise, hogy a test–elme-probléma felvetéséhez már rendelkezünk kell a test és az elme – többé-kevésbé világos – fogalmával, vagyis e probléma megértése előfeltételezi azt, hogy tudatában legyünk a test és elme – többé-kevésbé világos – fogalmának. Ezt nevezhetnénk a tudat *episztemológiai* értelemben vett elsőbbségének. (Egy csimpánz számára nyilván nem merül fel a test–elme-probléma, a csimpánz ugyanis nincs tudatában a megfelelő fogalmaknak.) Egyszóval: abban az értelemben előzi meg a tudat a test és az elme fogalmának megkülönböztetését, amennyiben bármely más fogalmi megkülönböztetést is megelőz.

A másik értelemben viszont azt jelenti Ullmann tézise, hogy a tudat *ontológiai* elsőbbséggel rendelkezik a testhez és az elméhez képest. És Ullmann valószínűleg erre is gondol, hiszen úgy fogalmaz: a test és az elme „*konstituált* értelemalakzatok”. E szerint: a test és az elme annyiban és csak annyiban léteznek, amennyiben valamilyen tudat által konstituált entitások. Ez azonban – mondánunk sem kell – vagy a Berkeley-féle idealizmus, vagy a transzcendentális idealizmus elfogadását implikálja. Ez nem feltétlenül baj, de azért nem ártott volna, ha ezt Ullmann explicitté teszi, ugyanis az idealizmusnak mindkét változatával szemben komoly ellenvetések hozhatók fel.

Összefoglalva: Ullmann tézise vagy triviálisan igaz, vagy nem triviális ugyan, de vitatható.

3. Ullmann tanulmányának *Intencionalitás* című része egy fontos tézissel kezdődik:

Nincs tudat intencionalitás nélkül és – ami az analitikus irányzattal szemben lényeges – nincs intencionalitás tudat, azaz fenomenális tudatosság nélkül (Ullmann 2006. 244).

Az előző pontban már utaltunk rá, hogy Ullmann nem különbözteti meg a tudat mint fenomenális tudat, illetve a tudat mint valamiről való tudat fogalmakat, de ezen most felülemelkedünk, ugyanis nagyon valószínű, hogy a következőt akarja állítani: a fenomenológia szerint (a) minden intencionális mentális állapot egyúttal fenomenális-tudatos, és (b) minden fenomenális-tudatos mentális állapot egyúttal intencionális. Más szavakkal: nincsenek olyan mentális állapotok, melyek fenomenális-tudatosak ugyan, de nem intencionálisak, és olyan mentális állapotok sincsenek, melyek intencionálisak ugyan, de nem fenomenális-tudatosak. (Ullmannhoz hasonlóan érvel még például McGinn 1991; Chalmers 2006; Gallagher–Zahavi 2008. 115 skk.) Ullmann tézise tehát egy valóban lehetséges (sőt, igen markáns) álláspont, amely éppenséggel igaz is lehet (e sorok írói közül T. J. egyetért vele), de azt is látni kell: mind az (a)-val, mind a (b)-vel szemben komoly ellenvetéseket lehet felhozni.

Ugyanakkor nagyon elégedetlenek vagyunk azzal, ahogyan Ullmann a későbbiekben az intencionalitás fogalmát jellemzi:

Az egyes szám első személy perspektívájából feltárulkozó tudat nem elszigetelt edény, amelynek alkalmoszerű viszonya „támad” más dolgokkal, amelyek valahol „kívül” vannak: a tudat intencionális tudat és ezáltal nyitottság. Az intencionális tárgy nem úgy áll szemben a tudattal, mint egy objektum a szubjektummal. Nem két egymástól eleve elválasztott dolog lép itt egymással kapcsolatra, hanem az intencionális tudat eleve tárgyra irányul [...], a tárgy pedig nem választható le a rá irányuló tudatról (ami

persze nem jelenti azt, hogy feloldódna valamiféle idealista látszatlétben). [...] A fenomenológia szerint az intencionalitás pontosan az a jellemzője a tudatnak, hogy nem kilép a tárgyhoz, hanem eleve minden formájában már a tárgynál van. Éppen az intencionalitás fogalmával sikerül meghaladni a „tudat-interioritás” karteziánus metafizikáját: hiszen nem egy belsőből lépünk ki egy külsőhöz, hanem belátjuk, hogy a tudat eleve csak tárgyutdatként lehetséges, vagyis a tudat már eleve és közvetlenül a tárgynál van (Ullmann 2006. 244–245).

Azért vagyunk elégedetlenek, mert ha figyelmesen olvassuk a szöveget, akkor vagy azt találjuk benne, hogy *mi nem* az intencionalitás, vagy pedig annak folytonos ismétlését, hogy a tudat eleve a tárgynál van. Ullmann egész egyszerűen nem oldja meg az intencionalitás (egyébként Husserl által megfogalmazott) alapproblémáját, jelesen azt, hogy *miként képes egy tudati aktus vagy tudatállapot egy tőle különböző tárgyra irányulni?* E kérdésre nem válasz az, ha leszögezzük, hogy a tudat – fenomenológiai perspektívából nézve – „kint” van a tárgynál, ugyanis épp a tudat e „kintlévése” az a tény, *amelyet magyarázni kell.* Ullmann egész egyszerűen összekeveri a magyarázandót a magyarázattal, mégpedig úgy, hogy magyarázatnak tekinti a magyarázandót. Később így folytatja:

A fenomenológia [...] az újkori reprezentáció-elmélet egészét veti el, és azt állítja, hogy 1. az intencionalitás nem két különálló és a viszonytól függetlenül is létező entitás egymásra vonatkozása: tudati és tárgyi oldal csak az intencionalitás mozzanataiként értelmezhető. 2. A tudat nem egy belső képen keresztül vonatkozik a tárgyra (Ullmann 2006. 245).

Ullmann fenti állítását kétféleképpen tudjuk értelmezni. Egyrészt az intencionalitásról szóló 1. megállapítás a „tudat” és a „tárgy” szavak definícióit tartalmazza. Ha így áll a dolog, akkor Ullmann nyilván szükségszerű igazságnak tartja, hogy a tudat és a tárgy *kizárólag* a kettő között fennálló intencionális viszonyban létezik. Ennek a definíciónak (ha ugyan erről van itt szó) a jogosultságát valamivel igazolni kellene, ám erre Ullmann még csak kísérletet sem tesz. Másrészt az az állítás, hogy „a tudati és tárgyi oldal *csak* az intencionalitás mozzanataként értelmezhető”, nem szükségszerű igazság, hanem a világunk leírását nyújtja. Ebben az esetben egy kontingens állításról van szó, amely más lehetséges világokban nem feltétlenül igaz. Természetesen ahhoz is érvelésre, vagy legalábbis intuitív megfontolásokra lenne szükség, hogy a mi világunk ténylegesen ilyen, nem pedig olyan, amelyben az elme reprezentációkat alkot a (feltehetően) rajta kívül létező valóságról. Ullmann azonban nem ajánl ilyen érvet vagy megfontolást. (Ezzel szemben lásd Walker 1978. 110–118 érveit a tárgyfogalom nélküli tudatos tapasztalat lehetőségéről.)

4. A tanulmány *Jelentés és tárgyra irányulás* című része kapcsán nem érzünk készletetést az állásfoglalásra, ugyanakkor *A természettudományokhoz való viszony* című részhez van hozzáfűznivalónk. Ullmann itt így ír:

[az analitikus filozófusok] meggyőződés[e] szerint [...] a valóság végső szerkezetét a természettudományok tárják fel [...] [s l]ogikusan következik ebből, hogy akkor a jelentés alapfelfogása nem is lehet más, mint a referencia modell [...] [és, hogy] a tudatról [n]em érdemes túl sokat spekulálni, elég kívánni azt a néhány évet, amire a neurobiológia megadja a tudatnak nevezett illúzió tudományos magyarázatát (Ullmann 2006. 246–247).

Erről csak annyit: e két sommás megállapítást korábban már cáfoltuk. Egyrészt a jelentés referenciaelméletének nincsen köze a fizikalista tárgyontológiához, másrészt a kortárs analitikus filozófusok igen nagy része foglalkozik a fenomenális tudatosság problémájával.

Ami a fenomenológia és a természettudományok viszonyát illeti, Ullmann szerint a következő a helyes álláspont:

[A] fenomenológia a *tudományosság eszméjének* mint különös értelemalakzatnak a természetét, struktúráját, alapmeggyőződéseit, történeti kialakulását stb. próbálja feltárni. Ebben a megközelítésben a tudomány 1. egy sajátos életvilág (az európai kultúra) és egy sajátos történeti kor (a modernitás) ideológiájaként és vezéreszméjeként mutatkozik meg, másrészt pedig 2. a tudományosság eszméje mögött uralomra jutott naturalista-objektivistá felfogás úgy jelenik meg, mint ami felelőssé tehető az élet túlzott technicizálódásáért és az ebből következő kulturális válságért (Ullmann 2006. 247).

Három rövid megjegyzés ezzel kapcsolatban. Egyrészt úgy gondoljuk, hogy az európai természettudományok, illetve a tudományos haladás relativizálóinak (így Ullmann-nak is) magyarázatot kellene adniuk a kortárs természettudományos elméletek interkulturális érvényességére. Továbbá – álláspontjukat alátámasztandó – olyan szilárd alapot kellene találniuk, amelyen állva magyarázni tudják a tudományos haladás és ezen érvényesség állítólag illuzórikus voltát. Ilyenről azonban nem tudunk.

Másrészt a technicizálódással kapcsolatban úgy gondoljuk, hogy az ész (így a különféle technológiák alapjául szolgáló tudományos felfedezések is) önmagában semmiféle kulturális válságért nem tehető felelőssé, mivel jó és rossz célokra egyaránt felhasználhatók. Nincs értelme tehát a tudományokat felelőssé tenni, vagy démonizálni, hiszen a felhasználóktól függ, milyen gyakorlati célokra alkalmazzák az elméleti eredményeket.

Harmadrészt annak latolgatását, hogy a technika vívmányai összességükben jók vagy inkább rosszak, a magunk részéről értelmetlennek tartjuk, és nem ér-

tünk egyet Michael Dummett-tel (1981), aki szerint jobb lett volna, ha a fizikai tudományok fejlődése megállt volna 1900-ban. Szerintünk sehová sem vezetne, ha – mondjuk – elkezdenénk összehasonlítani a gázkamrák és az atombombák áldozatainak számát a modern orvostudomány eszközeivel megmentett betegek számával. Ennek eldöntéséhez ugyanis a potenciális jövőbeli károkkal/jótevémenyekkel is számolni kellene, ezeket azonban senki sem láthatja előre.

5. A tanulmány *Fordulat* című részében a következő áll:

A fenomenológia és a rokon irányzatok alapkövetelménye a fordulat, vagyis a természetes beállítottság feladása és egy filozófiai, reflexív beállítottság felvétele. Az analitikus filozófia pedig éppen a természetes beállítottságról nem hajlandó lemondani, ebből következik az önmagára vonatkozó reflexió hiánya, az egész helyett a részproblémák vizsgálata, a gondolkodás technicizálása. Mi a természetes beállítódás? A hétköznapi józan ész, de különösen a tudomány meggyőződéseinek reflektálatlan elfogadása. És mi a fordulat? Annak belátása, hogy a filozófia nem is lehet más, mint a hétköznapi és tudományos józan ész igazságainak feladása (Ullmann 2006. 248).

Ahogy korábban *Mi és mi nem az analitikus filozófia?* (2007) című cikkünkben bemutattuk: (a) az analitikus filozófia ipari méretekben vizsgálja saját előfeltevéseit, (b) tisztában van a különböző részproblémák egymáshoz való viszonyával, és (c) igen nagyszámú az olyan analitikus művek száma, amelyek az „egészszel” foglalkoznak.

Ha Ullmann komolyan gondolja azt, hogy „a filozófia *nem is lehet más*, mint a hétköznapi és a tudományos józan ész igazságainak *feladása*” (Ullmann 2006. 248. Kiemelés tőlünk, E. B., T. J.), akkor úgy gondoljuk, értelmetlen bármiféle párbeszéd. E kijelentés ugyanis semmi más, mint azoknak a filozófusoknak a kirekesztése, akik nem hajlandók feladni a „tudományos józan eszt”. Ugyan ebben a részben Ullmann még a következőket is állítja:

Az analitikus filozófia nem csupán a fenomenológiától és a kontinentális filozófiáktól idegenkedik, hanem minden olyan gondolkodótól, aki valamilyen értelemben radikális fordulatot követelt a gondolkodásban. Két szimbolikus figura merül fel ebben az összefüggésben, Kant és Wittgenstein. Az analitikus filozófia mindkettőre legalább annyi gyanakvással tekint, mint a klasszikus, XX. századi kontinentális gondolkodókra. Mindkettő radikális fordulatot követelt a gondolkodástól és olyan meggyőzésekkel szállt szembe, amelyek mélyen meghatározzák az analitikus világképet (Ullmann 2006. 248).

Még mielőtt belemennénk a részletekbe: nem igaz, hogy a kortárs analitikus filozófusok „hasznos gyanakvással” tekintenek Kantra és Wittgensteinre, mint a kortárs kontinentális filozófusokra. Mégpedig azért nem, mert sem Kantra, sem (a kései) Wittgensteinre nem tekint gyanakvással az analitikus szakma, még akkor sem, ha időnként keményen bírálja is mindkettejük nézeteit.

Továbbá: súlyos tévedés azt gondolni, hogy Wittgenstein nézeteivel azért nem rokonszenvez a kortárs analitikus filozófusok egy része, mert Wittgenstein amolyan „kellemetlen figura”, aki mindig saját előfeltevéseinkkel szembesít. Akik elutasítják Wittgenstein nézeteit, azok azért utasítják el, mert szerintük e nézetek nagy része nem állta ki a kritikai vizsgálat próbáját. Kantról Ullmann a következőképpen vélekedik:

A kontinentális filozófia sok tekintetben Kant örököse, de nem a naiv módon félreértelmezhető idealizmus, hanem a fordulat örököse. A tekintet átállításának és annak a mély belátásnak az örököse, hogy a dolgok nem léteznek magukban, a tudattól függetlenül, ahogy azt általában, reflektálatlanul hisszük (Ullmann 2006. 249).

Engedtessek meg nekünk, hogy eltekintsünk Kant analitikus értelmezőinek felsorolásától, mert a lista igen hosszúra nyúlna. Azt viszont megjegyeznénk: nemcsak a kontinentális, hanem az analitikus filozófusok közül is sokan Kant örökösének tartják magukat. Ahogy például Robert Hanna fogalmaz: „Az analitikus filozófia története Fregétől Quine-ig az analicitásfogalom felemelkedésének és bukásának története, amelynek eredetét és jellemzőit egyaránt Kant első *Kritikája* tartalmazza” (Hanna 2001. 121). Searle pedig így ír: „az analitikus filozófiát tekinthetjük Locke, Berkeley, Hume [...] empirizmusa és Kant transzcendentális filozófiája természetes leszármazottjának” (Searle 2003. 2).

Ami a dolgok tudatfüggetlenségét illeti: a „tekintet” Ullmann által javasolt átállításával az egész kortárs realizmus–antirealizmus-vita értelmetlenné válna. Hiszen a vitatott kérdés pont az: létezhetnek-e dolgok bármilyen rájuk vonatkozó gondolattól, ismerettől, tapasztalattól, illetve beszédtől függetlenül.

Végezetül nem tudjuk elhallgatni: szerintünk a kései Wittgenstein híres privátnyelv-érve alapjaiban szembenáll a karteziánus meggyőződésen alapuló fenomenológia programjával, amely szerint léteznek lényegileg privát, csupán egyetlen személy által megfigyelhető, és csak a beszélő privát nyelvén leírható tények. Csak éppen az Ullmann által emlegetett Wittgenstein fogalmazta meg ezt az érvet kései időszakában.

III. AZ EGYESÜLÉS EGY FENOMENOLÓGUS SZEMÉVEL

Ullmann véleménye szerint:

A filozófia két fő irányzata újra egyesülni fog, éppen azért, mert konkrét kulturális és életproblémákkal kell szembenéznük: az analitikus filozófia fel fogja adni merev naturalizmusát és skolasztikus életidegenségét, a „kontinentális irányzatok” pedig a többszörösen metafizikai spekulációkból kénytelenek visszatérni a tárgyyszerű és konkrét vizsgálódásokhoz (Ullmann 2006. 251).

Tegyük fel, hogy igaz Ullmann jövendölése. De hogyan képzele e „schilleri egyesülés” munkamegosztását?

Az értelem szubjektív vagy fenomenális aspektusát a fenomenológia, hermeneutika stb. fogja láthatóvá tenni. A szubjektív aspektus az értelem tudati oldala: az, ami – éppen a tudattal való kapcsolata miatt – nem méríthető ki teljesen, amelyben új és új rétegek tárulnak fel szakadatlanul, ami új és új nézőpontokból mutatkozik meg, ami sohasem rögzíthető véglegesen. Az objektív aspektus pedig az analitikus hagyomány felől fog jobban látszani. Az objektív aspektus az értelem mindenkori „rögzített” oldala: az, hogy mégiscsak közösen értett, vagyis mások által is átélt, elgondolt tapasztalatok között élünk, ezeknek van rögzíthető, informatív tartalmuk, logikai vázuk, megjósolható lefolyásuk és modellezhető szerkezetük (Ullmann 2006. 251).

Úgy tűnik, Ullmann úgy képzele ezt az egyesülést, hogy míg a fenomenológia (és a hermeneutika) az új gondolatokat szállítja, addig az analitikus filozófia majd elemzi és szisztematikus formába öltözteti e már „rögzített” gondolatokat. Vagyis a kontinentális filozófusok végzik a kreatív munkát, az analitikusok pedig a mechanikusát. E javaslat háttérében nyilván Ullmann azon meggyőződése áll, hogy míg a fenomenológusok (és a hermeneuták) tobzódnak az új ötletekben, addig az analitikus kollégák amolyan ötlettelen savanyújancsik, akik csak a már „rögzített” gondolatok elemzésére képesek.

Jól látható mindez abból, hogy Ullmann milyen fogalmakat asszociál a kontinentális filozófiához és milyeneket az analitikus filozófiához. A kontinentálishoz a következőket: „új és új rétegek szakadatlan feltárulása”, „új és új nézőpontok”, „végleges rögzíthetetlenség”. Az analitikushoz pedig: „rögzítettség”, „logikai váz”, „megjósolható lefolyás”, „modellezhetőség”.

A bevezetésben is megemlítettük, hogy e vizionált munkamegosztást egyrészt életszerűtlennek, másrészt ésszerűtlennek tartjuk.

Azért életszerűtlen, mert erősen kételkedünk abban, hogy a kontinentális filozófia képviselői új ötletekben tobzódó, „új és új rétegeket szakadatlanul fel-

táró” figurák volnának. Többségük inkább – legalábbis a szemünkben – egy-egy „nagy” kontinentális filozófus nagysága előtt leboruló, annak szövegeit elemző, a valódi filozófiai problémákat messze elkerülő alak. Ahogyan azt a *Kellék* című folyóiratban írtuk: „a legtöbb fenomenológus Husserlről vagy valamely társáról ír, és *nem csinálja* a fenomenológiát” (Eszes–Tózsér 2005. 67, kiemelés az eredetiben). Nem kérünk mást, mint hogy az elfogulatlan olvasó nézze meg e két iskolához tartozó szerzők tanulmányait.

Azért ésszerűtlen, mert az analitikus filozófusok is igen komolyan foglalkoznak az egyes szám első személyű (szubjektív) perspektívával. E sorok egyik írója (T. J.) épp egy olyan észleléselemélet kidolgozásán munkálkodik, amely a lehető legjobban illeszkedik az érzéki tapasztalat fenomenológiájához. És ebben a vállalkozásban – finoman fogalmazva – nincsen egyedül.

IRODALOM

- Allaire, Edwin B. 1963/1998. Bare Particulars. In Stephen Laurence – Cynthia Macdonald (szerk.) *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*. Oxford, Blackwell. 248–254.
- Allaire, Edwin B. 1965/1998. Another Look at Bare Particulars. In Stephen Laurence – Cynthia Macdonald (szerk.) *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*. Oxford, Blackwell. 259–263.
- Armstrong, David M. 1968. *A Materialist Theory of the Mind*. London, Routledge.
- Armstrong, David M. 1980. Identity through Time. In Peter van Inwagen (szerk.) *Time and Cause: Essays in Honor of Richard Taylor*. Dordrecht, Reidel. 67–78.
- Benatar, David 2006. *Better Never to Have Been*. Oxford, Clarendon Press.
- Bergmann, Gustav 1967. *Realism*. Madison/WI, University of Wisconsin Press.
- Beyerstein, Barry L. 1991. The Brain and Consciousness: Implications for Psi Phenomena. In Kendrick Frazier (szerk.) *The Hundredth Monkey*. Buffalo/NY, Prometheus Books. 43–53.
- Bostrom, Nick 2003. Are You Living in a Computer Simulation? *Philosophical Quarterly*. 53. évf. 211. sz. 243–255.
- Campbell, Keith 1981/1998. The Metaphysics of Abstract Particulars. In Stephen Laurence – Cynthia Macdonald (szerk.) *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*. Oxford, Blackwell. 351–363.
- Campbell, Keith 1988. Philosophy and Common Sense. *Philosophy*. 63. évf. 244. sz. 161–174.
- Campbell, Keith 1990. *Abstract Particulars*. Oxford, Blackwell.
- Casullo, Albert 1984. The Contingent Identity of Particulars and Universals. *Mind*. 93. évf. 372. sz. 527–541.
- Casullo, Albert 1988. A Fourth Version of the Bundle Theory. *Philosophical Studies*. 54/1. 125–139.
- Chalmers, David 2006. The Representational Character of Experience. In Brian Leiter (szerk.) *The Future of Philosophy*. Oxford, Oxford University Press. 153–181.
- Churchland, Paul M. 1981/1991. Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes. In David M. Rosenthal (szerk.) *The Nature of Mind*. New York – Oxford, Oxford University Press. 601–612.
- Churchland, Patricia S. 1986. *Neurophilosophy*. Cambridge/MA, MIT Press.

- Cleve, James van 1985/1998. Three Versions of the Bundle Theory. In Stephen Laurence – Cynthia Macdonald (szerk.) *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*. Oxford, Blackwell. 264–274.
- Crane, Tim 2001. *Elements of Mind*. Oxford, Oxford University Press.
- Dennett, Daniel C. 1971/1998. Az intencionális rendszerek. In uő *Az intencionalitás filozófiája*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, Osiris. 7–38.
- Dummett, Michael 1991/2000. *A metafizika logikai alapjai*. Ford. Szalai Miklós et al. [a tanulmányban hivatkozott fejezet Csaba Ferenc fordítása]. Budapest, Osiris.
- Dummett, Michael 1981. Ought Research to Be Restricted? *Grazer Philosophische Studien*. 12–13. sz. 281–298.
- Eszes Boldizsár – Tőzsér János 2005. Mi az analitikus filozófia? *Kellék*. 27–28. sz. 45–71.
- Eszes Boldizsár – Tőzsér János. 2007. Mi és mi nem az analitikus filozófia? *Magyar Filozófiai Szemle*. 51/1–2. 75–108.
- Feyerabend, Paul 1963. Comment: Mental Events and the Brain. *Journal of Philosophy*. 60/11. 295–296.
- Frege, Gottlob 1918/2000. Logikai vizsgálódások I–II. rész. Ford. Máté András. In Frege, Gottlob *Logikai vizsgálódások*. Budapest, Osiris. 191–239.
- Fodor, Jerry 1987. *Psychosemantics*. Cambridge/MA, MIT Press/Bradford Books.
- Gallagher, Shaun – Zahavi, Dan 2008. *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London, Routledge.
- Hanna, Robert 2001. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford, Clarendon Press.
- Heller, Mark 1990. *The Ontology of Physical Objects: Four Dimensional Hunks of Matter*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Heller, Mark 1993. Varieties of Four Dimensionalism. *Australasian Journal of Philosophy*. 71/1. 47–59.
- Higginbotham, James 2006. Truth and Reference as the Basis of Meaning. In Michael Devitt – Richard Hanley (szerk.) *The Blackwell Guide to the Philosophy of Language*. Oxford, Blackwell. 58–76.
- Hochberg, H. 1964. Things and Qualities. In W. Capitan – D. Merrill (szerk.) *Metaphysics and Explanation*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press. 123–160.
- Kálmán László – Rádai Gábor 2001. *Dinamikus szemantika*. Budapest, Osiris.
- Kripke, Saul 1972/2007. *Megnevezés és szükségszerűség*. Szerk., bevez. Zvolenszky Zsófia; ford. Bárány Tibor. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Lamont, Corliss 1990. *The Illusion of Immortality*. New York, Unger/Continuum.
- Lewis, David 1966. An Argument for the Identity Theory. *Journal of Philosophy*. 63/1. 17–25.
- Lewis, David 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Basil Blackwell.
- Lewis, David 2001. Truthmaking and Difference-Making. *Noûs*. 35/4. 602–615.
- Lewis, David 2002. Tensing the Copula. *Mind*. 111. évf. 441. sz. 1–14.
- Martin, Charles Burton 1980. Substance Substantiated. *Australasian Journal of Philosophy* 58/1. 3–10.
- McGinn, Colin 1991. *The Problem of Consciousness*. Oxford, Blackwell.
- Millikan, Ruth Garrett 1984. *Language, Thought and Other Biological Categories*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Nagel, Thomas 1974/1997. What It Is Like To Be a Bat? In Ned Block – Owen Flanagan – Güven Güzeldere (szerk.) *The Nature of Consciousness*. Cambridge/MA, MIT Press. 519–527.
- Putnam, Hilary 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Quine, Willard Van Orman 1960. *Word and Object*. Cambridge/MA, MIT Press.

- Quine, Willard Van Orman 1963. Identity, Ostension, and Hypostasis. In uő *From a Logical Point of View*. Evanston, ILL, Harper and Row. 65–79.
- Quine, Willard Van Orman 1976. Whither Physical Objects. In Robert Sonné Cohen – Paul K. Feyerabend – Marx W. Wartofsky (szerk.) *Essays in Memory of Imre Lakatos*. Dordrecht, Reidel. 497–504.
- Quine, Willard Van Orman 1981. *Theories and Things*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Ramsey, William 1991. Where Does the Self-Refutation Objection Take Us? *Inquiry*. 33/4. 453–465.
- Rey, Georges 1983. A Reason for Doubting the Existence of Consciousness. In Richard J. Davidson – Gary E. Schwartz – David Shapiro (szerk.) *Consciousness and Self-Regulation* 3. köt. New York, Plenum. 1–39.
- Rey, Georges 1988. A Question About Consciousness. In Herbert R. Otto – James A. Tuedio (szerk.) *Perspectives on Mind*. Dordrecht, Reidel. 5–24.
- Rorty, Richard 1965. Mind–Body Identity, Privacy and Categories. *Review of Metaphysics*. 19/1. 24–54.
- Rorty, Richard 1970. In Defense of Eliminative Materialism. *Review of Metaphysics*. 24/1. 112–121.
- Rorty, Richard 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press.
- Searle, John 2003. Contemporary Philosophy in the United States. In Nicholas Bunnin – Eric P. Tsui-James (szerk.) *The Blackwell Companion to Philosophy*. Oxford, Blackwell. 1–22.
- Sider, Theodore 1996. All the World’s a Stage. *Australasian Journal of Philosophy*. 74/3. 433–453.
- Sider, Theodore 2001. *Four-Dimensionalism*. Oxford, Oxford University Press.
- Simons, Peter 1994/1998. Particulars in Particular Clothing: Three Trope Theories of Substance. In Stephen Laurence – Cynthia Macdonald (szerk.) *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*. Oxford, Blackwell. 364–384.
- Stich, Stephen P. 1983. *From Folk Psychology to Cognitive Science*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Strawson, Peter Frederick 1959. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London, Methuen.
- Szigeti Attila 2002. A tudatosság: rejtély vagy képesség? Az analitikus filozófia és a kognitív tudomány találkozása a fenomenológiával. *Kellék*. 22. 81–122.
- Ullmann Tamás 2006. Analitikus és kontinentális filozófia. *Magyar Filozófiai Szemle*. 50/3–4. 227–251.
- Walker, Ralph C. S. 1978. *Kant*. London, Routledge.
- Williams, Donald C. 1953/2004. The Elements of Being. In Tim Crane – Katalin Farkas (szerk.) *Metaphysics: A Guide and Anthology*. Oxford, Oxford University Press. 262–272.