

Steiner Dóra

Az anscombe-i „megfigyelés nélküli tudás” fogalma*

Bevezetés

Jelen dolgozat célkitűzése az Elizabeth Anscombe *Intention* című művében tárgyalt „megfigyelés nélküli tudás”¹ értelmezése. A terminus a szándékról írt munkában kiemelt szerephez jut, s kétség kívül nagy jelentőségre tett szert a szándékos cselekvések magyarázatában, annak ellenére, hogy maga a szerző meglehetősen szűkszavúan, s néhol ellentmondásosnak tűnően magyarázza.

Dolgozatomban először is kifejtem, hogy Anscombe számára miért olyan lényeges a megfigyelés nélküli tudás, mely fő motivációk vezették el használatához, s milyen magyarázatokban tölt be fontos szerepet. Ennek érdekében a lehető legszigorúbban rekonstruálom a fogalom bevezetését indokló gondolatmenetét – elsősorban az *Intention*-ben² leírtak alapján. Csak ez után kerül sor a terminus egy kezdetleges jelentésének megadására, amelynek során elsősorban azt tartom majd szem előtt, hogy a cselekvésbeli szándék-megadás szempontjából hogyan értelmezhetjük Anscombe meghatározásait. Mindezen vizsgálódások közepette kitérek majd arra, hogy az egyes, a témára – véleményem szerint leginkább lényegre törően – reflektáló filozófusok miként értelmezték Anscombe leírásait a „megfigyelés nélküli tudásról”. A különféle olvasatok érdemeinek és hiányosságainak bemutatása útján, a lényegibb és jelentékenyebb kérdések megvilágítása mellett egy olyan leírás megadására teszek kísérletet, amely leginkább hozzásegíthet minket a szándékos cselekvés anscombe-i magyarázatának megértéséhez. Végül egy olyan megoldás kifejtésére töreksem, amely véleményem szerint kiküszöbölheti a „megfigyelés nélküli tudás” használatát kifogásoló vádakot, s rámutat arra, hogy a szándékos cselekvés leírásában milyen nagy érdeme is van e tudásfogalomnak. Ez a meghatározás a terminus azon használatára helyezi majd a hangsúlyt, amely szerint azt egyfajta, a cselekvéseinkben megmutatkozó gyakorlati tudásként értelmezhetjük. A fő probléma nemcsak annak eldöntése, hogy létezik-e egyáltalán olyasvalami mint „megfigyelés nélküli tudás”. Ez a kérdés csak abban az esetben megválaszolható, ha a lehető legautentikusabban közelítjük meg azt az értelmet, amelyet maga Anscombe e kifejezésnek tulajdonított. Az *Intention*-ben kifejtett fogalmiságának tisztázásával vagy egy valóban elfogadható, nem körben forgó és erős érvmenethez jutunk, vagy el kell ismernünk, hogy vizsgálódásai csupán a kísérletezés szintjén maradnak meg, s

* Köszönet a Pro Renovanda Cultura Hungariae Alapítvány „Diákok a tudományért” szakalapítványának a támogatásáért.

1 Az eredetiben: „*knowledge without observation*”.

2 Anscombe 1957.

amit véghezvisz, tulajdonképpen semmi lényegit nem ad hozzá az eddigi magyarázatokhoz, amely alapjaiban változtatná meg a korábban elfogadott cselekvésfenomenológiai, cselekvésszontológiai elméleteket.

1. A „megfigyelés nélküli tudás” fogalmának bevezetése az *Intention*-ben

A „megfigyelés nélküli tudás” jelentését Anscombe az *Intention*-ben több alkalommal is árnyalja. A kifejezés finomítása a mű egészének, a szándékos cselekvések lehetőség szerinti legvilágosabb értelmezésének megadása miatt lényeges. Kezdetben eléggé homályos, hogy maga a szerző pontosan mit ért a „megfigyelés nélküli tudás” fogalmán, erről nemcsak a *Intention* olvasása során bizonyosodhatunk meg, hanem a kapcsolódó irodalmak is erre engednek következtetni.³ Mindenekelőtt szükségesnek tartom annak tisztázását, hogy az adott kontextusban alapvetően milyen értelemben beszélhetünk *tudásról*, s ez miért jelentékeny a további vizsgálódás szempontjából. Mindemellett fontosnak vélem elkülöníteni az akaratlagos és nem-akaratlagos, továbbá a megfigyelés által ismert, valamint a megfigyelés nélkül tudott dolgok csoportját. Azt, hogy az utóbbi két csoportot miként írhatjuk le, s hogyan kapcsolódik a fő kérdésünkhöz, a későbbiek folyamán fogom kifejteni, azonban, hogy az átfedések világossá és érthetővé váljanak, először az egyes osztályok elkülönítésére teszek kísérletet. Az egyes leírások rendszerezése után már könnyebb lesz számot adnunk a megfigyelés nélküli tudás *Intention*-ben betöltött szerepéről.

Elizabeth Anscombe szándékról írt művében a szándékos cselekedetet a megfigyelés nélküli tudás egy alosztályának tartja.⁴ Ahhoz, hogy eljuthassunk ezen állítás igazolásához, több szempontot is figyelembe kell vennünk. Mielőtt belekezdenék annak felelevenítésébe, hogy milyen definíciót szolgáltat kezdetben Anscombe a megfigyelés nélküli tudásról, fontosnak vélem azon magyarázat megadását, amely a fogalom bevezetését indokolta. Miután Anscombe az *Intention* bevezető szakaszaiban kísérletet tesz a jövőre vonatkozó *előrejelzések* és a *szándék kifejezése*⁵ közötti különbségtevésre, a *szándékos cselekvések* definícióját kívánja megadni. Ennek felvezetését az 5.§-ban találhatjuk:

Mi különbözteti meg azon cselekvéseket, melyek szándékosak, azoktól, amelyek nem azok? (...) ezek olyan cselekvések, melyekre a „Miért?” kérdés egy bizonyos értelemben alkalmazható; ez az értelem természetesen az, amelyben a válasz, amennyiben az pozitív, indokot ad a cselekvésre.⁶

3 A dolgozat során felhasznált, angol nyelven elérhető cikk- és műrészletek magyar nyelvre történő fordítását jelen dolgozat szerzője végezte.

4 Anscombe 1957, 14. o.

5 Vö. Anscombe 1957, 2–6. o.

6 Anscombe, 1957, 9. o.

Kérdéses, mit érthetünk pontosan a „Miért?” kérdés ezen kiemelt jelentésén. Jeff Speaks ezt *indok-adó* értelemnek nevezi, amelyet úgy vélem, (egyelőre) minden további nélkül elfogadhatunk.⁷ A probléma ezzel kapcsolatban az, hogy a szándékos cselekvések és az indokkal végrehajtott cselekvések között túl szoros kapcsolat áll fenn ahhoz, hogy világos definíciót lehessen megadni.⁸ A „Miért?” kérdés releváns értelmének leírása nehézségekbe ütközik; továbbá a körkörösség veszélye áll fenn a „cselekvésre való indoknak” és magának a „cselekedetnek” a meghatározásában.⁹ A probléma nyilvánvalóbbá válik, ha megvizsgáljuk Anscombe vonatkozó példáját:

Hogy lássuk itt a nehézségeket, vegyük fontolóra azt a kérdést, hogy „Miért lökted le a csészét az asztalról?” azzal a válasszal, hogy „Úgy gondoltam, hogy egy arcot látok az ablakban, és ettől felugrottam”. Mármost, mindeddig csupán azáltal jellemeztem a cselekvési indokot, hogy szembeállítottam az azon feltételezésnek helyet adó bizonyítékkal, hogy valami be fog következni – de itt az „indok” nem volt bizonyíték arra, hogy lelöktem a csészét az asztalról. És azt sem mondhatjuk, hogy azért, mert az indok valamilyen, a cselekvést időben megelőző dologról tesz említést, emiatt ez inkább ok lesz, semmint indok; (...) Igaz, hogy közönségesen nem egy hirtelen mozdulattevés esetére szoktunk gondolni akkor, amikor cselekvési indokról beszélünk.”¹⁰

Amennyiben a „Miért?” kérdés keresett értelme teljes mértékben megegyezik a „cselekvésre való indok”-ra való rákérdezéssel, a magyarázat körbeforgó lesz. Meglehetősen problémás lehet adott esetben megállapítani, mit is értünk az „indok” kifejezésen, s főként a „cselekvésre való indok” esetén adódnak nehézségek. Nem világos, hogy mely esetben beszélhetünk indokról a cselekvési indok alapján történő cselekvésmagyarázatban, hiszen amit indoknak nevezünk, az alkalomadtán – s erre mutat rá a csésze lelökésének példája – egy ok is lehet, a cselekvés okaként is magyarázható. Arról nem is beszélve, hogy – amint erre Steven Bayne is felhívja a figyelmet¹¹ – cselekvésünk okai, oksági magyarázataink is többfélék lehetnek.

Kétfajta indokkal állunk tehát szemben, az ezek közti különbséget azonban anélkül kell meghatároznunk, hogy „cselekvésiről” beszéljünk. Nincs biztos kapaszkodónk arra vonatkozóan, hogy mit is jelent pontosan *cselekvési indok alapján* cselekedni, mivel nem állnak rendelkezésünkre az elhatároláshoz szükséges világos meghatározások.

7 Jeff Speaks az *Intention* vonatkozó paragrafusainak kommentálása során a „Miért?” kérdés három értelmét különbözteti meg: bizonyítékon alapuló, oksági, indok-adó. Ezek közül az első két kérdéstípusra felelő válaszok azonnali elutasításai a keresett értelemben vett „Miért?” kérdésnek. Vö. Speaks 2004, 5. o.

8 Vö. Speaks 2004, 5. o.

9 Anscombe 1957, 1. o.

10 Vö. Anscombe, 1957, 9–11. o.

11 Vö. Bayne 2011, 50. o.

Márpedig ha ez a helyzet, akkor másféle irányból kell megközelíteni azokat az eseteket, amelyekben a „Miért?” kérdés – a keresett, *indok-adó* értelmében – feltehető. Anélkül kell magyarázatot szolgáltatnunk, hogy az okok és indokok közötti intuitív megkülönböztetésre támaszkodnánk. Anscombe ennek jegyében a következő elgondolásból indul ki: amennyiben tisztázni szeretnénk a javasolt leírást, miszerint „[a] szándékos cselekvések azok, amelyekre a »Miért?« kérdés egy bizonyos értelemben feltehető”¹², először is ki kell zárni azokat az eseteket, amikor a kérdés egyáltalán nem is tehető fel. Mindezt két lépésben teszi meg, s az első lépésben mondtak segítenek majd hozzá a „Miért?” kérdés idevágó értelmének magyarázatához.

Az *első esetben* a „Miért?” kérdés feltevését a rá adott „Nem voltam tudatában, hogy azt teszem” válasz miatt kell elutasítanunk.¹³ Nyilvánvaló, hogy még egy egyszerű cselekvésnek is több leírása lehet. Ezzel kapcsolatban Anscombe kiemeli, hogy a cselekvő *egy bizonyos leírás alatt* tudhatja, hogy mit csinál, nem pedig egy másik alatt. Így hát az az állítás, miszerint a cselekvő tudja, hogy X dolgot csinál, nem foglalja magában azt az állítást, hogy tud azon dolgokról, amik szintén X megtételére vonatkoznak. „Így amikor valaki azt mondja, hogy »nem tudtam, hogy X-et csinálom«, és állítja, hogy a »Miért?« kérdés nem tehető fel, akkor nem mindig tudja meggyőzni az a tény, hogy figyelemmel kísérte kísérte azon saját cselekvéseit, amikben X megtétele áll.”¹⁴ Amiért nincs értelme feltenni ebben az esetben a „Miért?” kérdést, az az, hogy ha a cselekvő leírása más volt a cselekvéséről, mint amire rákérdeztünk, és a válasza ennek következtében az, hogy „nem tudtam, hogy ezt teszem”, akkor természetesen nincs is jelentősége az egész kérdésfeltevésnek, hiszen nyilvánvalóan nem tud arról, hogy részese lett volna annak a cselekvésnek, amire a kérdésünk irányult.¹⁵ A „Miért?” kérdés feltevése automatikusan érvénytelen.

A *második esete* a releváns értelmében vett „Miért?” kérdésfeltétel elutasításának Anscombe szerint az, amikor a cselekvő azzal válaszol, hogy „nem akartam”. Még akkor is el kell utasítanunk a kérdést – állítja Anscombe¹⁶ –, ha éppenséggel a cselekvést kivitelező személy tudatában volt annak, mit tesz. Fontos azonban, hogy a „nem-akaratlagosság” fogalmát nem hívhatjuk segítségül a kijelentés magyarázatában, hiszen többek között ez is egy olyan típusú kifejezés, amit a szándék filozófiai kutatásának meg kell világítania. Az akaratlagosság és a nem-akaratlagosság megkülönböztetésében és magyarázatában a

12 Anscombe 1957, 11. o.

13 Ahogy azt Stuart Hampshire is megjegyzi a *Thought and Action*-ben: „ha egy ember anélkül csinál valamit, hogy tudna arról, hogy azt a bizonyos dolgot csinálja, akkor igaznak kell lennie annak, hogy nem szándékosan csinálja.” Vö. Hampshire 1959, 95. o.

14 Anscombe 1957, 12. o.

15 Ez hasonló ahhoz az esethez, amelyet Donald Davidson *Actions, Reasons and Causes* c. tanulmányában ír le: valaki felkapcsolja a villanyt, de ezzel egyben figyelmezteti a betörőt arra, hogy vannak a házban. Az utóbbi leírásra vonatkozó releváns értelemben vett „Miért?”kérdés feltevése érvénytelen volna. Vö. Davidson, 1963.

16 Anscombe 1957, 12. o.

kutatás szempontjából Anscombe két nézetet utasít el. Az egyik szerint valaki akkor cselekszik nem-akaratlagosan, ha valamilyen számára kínos, kellemetlen dolgot tesz. Például amikor valaki el akarja ütni a golflabdát, de a mellette álló ember térdét találja el (aki ezért aztán még fel is pofozza őt). A nem-akaratlagosság azonban nem csak ilyen esetekben áll fenn, s nem definiálható ennek alapján. A másik a fiziológusok álláspontja, akiket csak az akaratlagos cselekvések érdekelnek – amelyeknek számukra való kritériuma emberek esetében az, hogy megkérdezik őket arról, hogy akaratlagosan cselekedtek-e. Fontos tudni, hogy a fiziológusok csak azon akaratlagos cselekvéseket tartják számon, amelyek testi mozgások. Egyik nézet sem helytálló, s mindkettő esetében a körben járás hibájába esnénk azzal, hogy a nem-akaratlagosságot „nem-szándékoltság” értelmében próbálnánk megközelíteni. Ekkor már eleve megoldottnak vennénk magát a problémát. Az is zavarba ejtő Anscombe számára, hogy a nem-akaratlagos sem egyszerűen akaratlan nem jelent, sem valami önmagában problémátlan.¹⁷ A „nem-akaratlagosság” fogalma tehát eléggé zavaros, amennyiben meg akarjuk kerülni azt az értelmét, amely semmivel sem vinne minket előre a kutatásban (ti. a nem szándékolt értelmet).

Ne feledjük, hogy a „nem-akartam” azon értelmét kell keresnünk, amely érvényteleníti a „Miért?” kérdést. E célból Anscombe a „nem-akaratlagos” cselekvés négy példáját hozza fel:

1. A bél összehúzódó mozgása.
2. *A furcsa rándulás vagy ugrás, amelyet néha a testünk végez álomba zuhanáskor.*
3. „Visszahúztam a kezét nem-akaratlagosan visszahőkölve.”
4. „A haszon, amelyhez nem-akaratlagosan juttattam azzal az ütéssel, amelylyel ártani akartam neki.”¹⁸

A 3. és 4. példára adott „Nem akartam” válasz *nem* érvényteleníti a keresett értelemben vett – tehát a szándékos fogalmáról beszámolót nyújtani kívánó – „Miért?” kérdést. Miért is *nem*? Egyértelműen azért, mert mindkét esetben tisztában vagyunk azzal, hogy mi az, amire a kérdező kérdése irányul, indokolni tudjuk cselekvésünket. Tehát ha az adott mozdulat nem is volt akaratlagos, tudjuk, hogy miért nem volt az, meg tudjuk határozni az *okot*, amiért – még ha nem akaratlagosan is – cselekedtünk. Arra a leírásra vonatkozó kérdésre adjuk a „nem-akartam” választ, amivel mi is tisztában vagyunk, hogy *azt* nem akartuk.

Ezzel ellentétben van a dolgoknak egy olyan osztálya, amelybe a 2. példa is esik, melyet anélkül nevezhetünk érvénytelenítőnek, hogy megválaszoltnak tekintetnénk a „Miért?” kérdést, és, hogy értenénk a kutatásra kijelölt fogalmakat. Ez Anscombe szerint a tisztán

¹⁷ Anscombe 1957, 13. o.

¹⁸ Vö. Anscombe 1957, 13. o.

fizikai leírás alatt vett testi mozgások osztálya.¹⁹ Ilyenek például: a reflex-rúgás, az elalvást esetenként kísértő izomrángások stb. Ezekben az esetekben egyáltalán nem is értjük, mire vonatkozik maga a kérdés, mivel ezek semmi esetre sem lehetnének akaratlagos cselekvések. Nem áll rendelkezésre semmilyen nyilvánvaló indok vagy ok, amelyről be tudnánk számolni, nincs mire rákérdezni. A szándékoltság értelmét sem tudjuk ezeknél a példáknál hasznosítani. Az ilyen esetek teljes mértékben érvénytelenítik a „Miért?” kérdést a *keresett értelemben*. Ez pedig azért nagy jelentőségű, mert adott a nem-akaratlagos cselekvéseknek egy olyan osztálya, amelyet anélkül vagyunk képesek definiálni, hogy fennállna a körkörös veszélye, tudniillik, hogy olyan értelemben vegyük a „nem-akaratlagos” fogalmát, amely abba a típusba tartozik, amit a szándék kutatásának kell megvilágítania.

2. A fogalom bevezetésének anscombe-i magyarázata

Megleltük tehát a nem-akaratlagos cselekvések azon osztályát, amely nélkülözi a „nem-szándékol” értelmet – úgy, hogy egyben ki is zárja a szándékoltságot azáltal, hogy érvényteleníti a releváns értelemben vett „Miért?” kérdést –, s amelybe a tisztán fizikai leírás alatt vett testi mozgások tartoznak. Feladatunk Anscombe elgondolását követve az, hogy anélkül határozzuk meg ezt az osztályt, hogy a „szándékol”, „akart”, „akaratlagos” és „nem-akaratlagos” fogalmakat használnánk – a már említett indokok miatt. Ezen a ponton érkezünk el a „megfigyelés nélküli tudás” fogalmához. Anscombe szerint ugyanis a saját testi mozgások osztályát úgy lehet leírni a fenti szándék-típusú fogalmak nélkül, hogy elhatároljuk az egy emberről igaz egyedi dolgok azon osztályát, melybe tartozó dolgok sajátossága az, hogy *megfigyelés nélkül* tudjuk őket. Ez Anscombe kritériuma arra vonatkozóan, hogy a „Miért?” kérdést kizáró nem-akaratlagos cselekvéseket jellemezze. De mit is jelenhet pontosan az Anscombe által bevezetett „megfigyelés nélküli tudás”, s miért éppen ez a jellegzetessége a tárgyalt nem-akaratlagos cselekvéseknek? Miért lehet segítségünkre a szándékmagyarázatban?

A megfigyelés nélküli tudást Anscombe először is úgy határozza meg az *Intention* 8.§-ában, mint olyan *tudást*, amilyennel saját testi mozgásainkról rendelkezünk.²⁰ Egy embernek ilyen *tudása* van például lábai helyzetéről – állítja Anscombe –, hiszen nincsen semmiféle *érezhető jel* (például bizsergés, nyomásérzés a combban), ami, megfigyelve azt, megmutatná neki azok pozícióját. Első olvasatra kissé furcsának tűnhet Anscombe azon megállapítása, miszerint:

19 Anscombe 1957, 13. o.

20 „Szintén megfigyelés nélküli tudásunk van egy mozgás okáról, amikor például belefogunk valamibe.” Anscombe 1957, 4. o.

Ha elkülönítve leírható érzésekről beszélhetünk, melyekkel bírni valamilyen értelemben kritérium arra, hogy állítsunk valamit, akkor beszélhetünk e dolog megfigyeléséről; ez azonban általában nincsen meg, amikor lábunk helyzetéről tudunk.²¹

Azonban még ennél is tovább megy, és azt állítja, hogy combunk helyzetét nem *pusztán képesek vagyunk* ily módon *megmondani*, meghatározni, hanem egyenesen *tudjuk*, tudásunk van róla. Ezt pedig azzal indokolja, hogy lehetőségünk van a tévedésre.²² Anscombe gondolatmenete arra utal, hogy egyetért abban Wittgensteinnel, hogy a tudás előfeltételezi vagy magában foglalhatja a hiba lehetőségét (ellentétben a tudásra vonatkozó karteziánus nézettel, amely kizárja a kétely vagy a hiba lehetőségét.)²³ Egy fájó testrész helyére vonatkozó kritérium mind viselkedési (ápolás, sántítás, rámutatás a pontra stb.), mind nyelvi. Ha ezek a kritériumok túl gyakran válnak szét, a fájdalom helyének fogalma megváltozhat vagy érvénytelenné válhat; és, ha adott esetben a nyelvi kritérium és a viselkedési kritérium összeütközésben áll egymással, nehéz lesz a teljes jelenségnek értelmet adni. Legalábbis bonyolult lesz megérteni az adott személy kijelentését.²⁴ Úgy tűnik tehát, hogy Anscombe részben Wittgenstein tudásról alkotott nyelvfilozófiai módszerét viszi tovább. De térjünk vissza a dolgok azon osztályára, amelyekről Anscombe szerint tudásunk van. Ezek azok a – tisztán fizikai leírás alatt vett – mozgások, amelyeket szerinte megfigyelés nélkül tudunk. A fogalom első értelmezése tehát a következő: „megfigyelés nélkül” tudunk valamit, ha ténylegesen tudjuk azt, és nincsen semmilyen elkülöníthető érzékelési történet, amelynek alapján tisztában vagyunk vele.²⁵

Mielőtt rátérnék az elkülönítve leírható érzékelés problémájára, a megfigyelés nélküli tudás egy Anscombe által kiemelt másik esetére szeretném felhívni a figyelmet. Eszerint megfigyelés nélküli tudással rendelkezünk az egyes mozgások okairól is. A korábbi nem-akaratlagos cselekvésre vonatkozó példák között szereplő „perisztaltikus bélmozgás” nem tartozik ide, mivel arról kizárólag megfigyelés útján lehet tudomásunk. Márpedig ezt Anscombe vizsgálódása lelegején elutasította, hiszen ez a „Miért?” kérdés egy olyan értelme, amely kizárja azt, hogy feltehessük a cselekvésre vonatkozóan. A perisztaltikus bélmozgás, és az ehhez hasonló mozgások így olyan nem-akaratlagos mozgások, amelyeknek az *okát is* kizárólag megfigyelés által tudjuk. Ezzel ellentétben állnak az olyan mozgások, amelyek *okával* „megfigyelés nélkül” vagyunk tisztában.²⁶ Adott

21 Anscombe 1957, 12. o.

22 Az ezt alátámasztó „fájdalom példájának” részletes kifejtését lásd: Anscombe 1957, 14. o.

23 Teichmann 2008, 19. o. A karteziánus elgondolás és az anscombe-i tudás-értelmezés közötti kontrasztra a későbbiekben – az elkülönítve leírható érzékelések kapcsán – térek ki.

24 Vö. Teichmann 2008, 19. o.

25 Vö. Speaks 2004, 6. o.

26 Amikor például a krokodil hangjára hirtelen hátrahökölünk. Nem figyelünk arra, hogy a hang miatt ugjunk el (még ha magát a hangot érzékeljük is), mégis tudatában vagyunk annak, hogy az volt elugrásunk oka. Vö. Anscombe 1957, 15. o.

azonban a nem-akaratlagos mozgásoknak egy olyan osztálya, amelybe tartozó dolgokat *megfigyelés nélkül* tudjuk (izomrángások, reflex-rúgás), ellenben a mozgás *okát* kizárólag *megfigyelés által* ismerhetjük. Itt nincs értelme a cselekvésre vonatkozó „Miért?” kérdés feltevésének, hiszen az érvénytelenedik azáltal, hogy a cselekvési okot megfigyelés alapján tudom csak azonosítani.

Mármost foglaljuk össze, hogy eddig a pontig a megfigyelés és nem-megfigyelés szempontjából milyen csoportokat tudunk elhatárolni a *nem-akaratlagos* mozgások osztályán belül:

1. azon nem-akaratlagos mozgások, ahol a mozgásokról megfigyelés nélküli tudásunk van, a kiváltó okot viszont megfigyelés által tudjuk; pl.: elalvás-kori izomrángások,
2. azon nem-akaratlagos mozgások, ahol a mozgásokról kizárólag megfigyelés útján tudunk; pl.: perisztaltikus bélmozgás,
3. azon nem-akaratlagos mozgások, ahol az okról megfigyelés nélküli tudásunk van; pl.: amikor a krokodil hangjára hirtelen hátraugrunk.

A három csoport közül az *első* – a korábban Anscombe által a nem-akaratlagos mozgásokra hozott példák közül a b.) csoportba tartozó – az, amely érvényteleníti a keresett értelmű „Miért?” kérdést. Ez az osztály *anélkül* írható le, hogy előbb megvilágítottuk volna a nem-akaratlagos (nem-szándékolt értelemben vett) fogalmát – mondja Anscombe.²⁷ Ezen a ponton emlékezzünk vissza, hogy mi is volt az a két eset, amely Anscombe szerint a releváns értelemben vett „Miért?” kérdés feltevésének elutasítása:

- a.) Azok az esetek, melyeknél a válasz: „nem tudtam, hogy ezt teszem”.
- b.) Azok az esetek, melyeknél a válasz: „nem-akartam”, de csakis olyan értelemben, amely a fenti 1. csoportba tartozik. Tehát az *új definíció*: azok az esetek, amelyeknél a cselekvőnek megfigyelés nélküli tudása van arról, amit csinál, de nincsen megfigyelés nélküli tudása ezen cselekvés okáról.

A fenti két eset tehát kizárja a szándékosság lehetőségét, mivel a „Miért?” kérdés feltevésének elutasítása. A további érvmenetet – Anscombe-ot követve – arra alapozom, hogy a megfigyelés nélküli tudás és a szándékos cselekvés között valamiféle szükségszerű kapcsolat áll fenn.²⁸ Maga Anscombe is azt állítja a 8.§-ban, hogy a szándékos cselekedetek a megfigyelés nélkül tudott dolgok egy alosztályát képezik. A bél perisztaltikus mozgását úgy határozza meg, mint *nem szándékosat*, amelyről csak *megfigyelés általi tu-*

²⁷ Anscombe 1957, 15. o.

²⁸ Ahogy emellett Speaks is elköteleződik. Vö. Speaks 2004, 7. o.

dásunk van. Márpedig ha ez a helyzet, akkor a „Miért?” kérdést elutasító fenti b.) választ az alábbiak szerint módosíthatjuk:

- b.1.) azok az esetek, amikor valakinek nincs megfigyelés nélküli tudása a cselekvésről,
- b.2.) azok az esetek, amikor valakinek megfigyelés nélküli tudása van arról, amit csinál, de nincs megfigyelés nélküli tudása arról, hogy mi okozta a cselekvést.

Tehát a releváns értelemben vett „Miért?”kérdés elutasításra kerül, ha a két fenti feltétel (b.1., b.2.) közül bármelyik teljesül. Most kanyarodjunk vissza a szándékos cselekvés eredeti meghatározásához: Valaki szándékosan cselekszik, ha cselekvésére vonatkozóan feltehető a „Miért?” kérdés egy bizonyos értelemben. Ez a megfigyelés nélküli tudás vonatkozásában az alábbiit jelenti:

Valaki szándékosan teszi X-et, ha:

- a.) Megfigyelés nélkül tudja, hogy X-et teszi.
- b.) Megfigyelés nélkül tudja az okát X megtételének.

Ezen megállapítások megtétele után természetesen a fő kérdés az, hogy mit is jelent megfigyelés nélkül tudni a cselekvésünkről, vagy annak okáról?

3. A megfigyelés nélküli tudás kezdetleges meghatározása

Térjünk vissza arra, milyen leírást is ad Anscombe kezdetben a megfigyelés nélkül tudott mozgások osztályáról.

Ezek azok a dolgok, melyeket valaki megfigyelés nélkül tud, tehát nincsen semmiféle érzéki benyomás, amely alapján kijelenthetné például azt, hogy be van hajlítva a lába. Nincs semmilyen elkülönítve leírható érzékelése erre vonatkozóan. Ennél tovább ne is menjünk egyelőre, hanem próbáljuk meg értelmezni ezt a „definíciót”. Anscombe azon megállapításból indul ki, hogy a megfigyelés által ismert dolgokról nincs igazi tudásunk, míg a nem-megfigyelés általi dolgokról van. Mit is jelent a megfigyelés? Megfigyelésről általában akkor beszélünk, amikor érzékszerveinket működtetjük, s ezeken keresztül érzéki benyomásokra teszünk szert, amikor tárgyakat észlelünk, a világról szerzünk tapasztalatokat. Anscombe az általános megközelítés helyett az *elkülönítve leírható érzékelések* speciális elméletét vezeti be.²⁹ Eszerint, ha valamiről megfigyelés által számolunk be, akkor ez a megfigyelés annyit jelent, hogy

²⁹ Anscombe 1957, 15. o.

rendelkezünk egy *elkülönítve leírható érzékeléssel*. Van valamilyen érzéki benyomásunk, amelyet függetleníteni tudunk az adott ténytől. Erre a liftben való lefelé haladás példáját hozza fel: amikor lefelé haladunk a liftben, akkor furcsa, „süllyedő” érzésünk van a gyomrunkban. Ez egy érzéki benyomás, melyre odafigyelünk, amikor a lift lefelé visz minket. Anscombe szerint ezt az érzést elkülöníthetjük magától a liftben való lefelé haladástól. Teichmann ezt a következő példával illusztrálja: képzeljük el egy világot, ahol nem léteznek liftek. Egy liftek nélküli világban is rendelkezhetnek az emberek a „süllyedő érzéssel a gyomorban”. (Gondoljunk csak arra, amikor például egy autóban ülünk és szerpentinon haladunk lefelé; ezt is pont ilyen érzés kíséri.) Azonban például a reflex-rúgás érzését nem tudjuk elképzelni egy olyan világban, ahol nincsen reflex-rúgás.³⁰

A későbbiekben kitérünk arra, hogy a megfigyelést miért utasíthatjuk el annak kritériumaként, hogy tudjuk, mit teszünk szándékosan, egyelőre azonban térjünk vissza a nem elkülönítve leírható dolgok csoportjához. A reflex-rúgásról valóban nincsen olyan elkülönítve leírható érzékelésünk, mint amilyen például a liftben való lefelé haladás esetén a „süllyedő érzés a gyomorban”, mely más történésekhez, cselekvésekhez is köthető. Ez így önmagában úgy gondolom, nem okoz különösebb problémát. Annál inkább elgondolkodásra késztet bennünket, hogy miért van szükség elkülönítve és nem elkülönítve leírható érzékelésekről beszélni? A válasz abban keresendő, hogy a kutatás célja egyelőre az, hogy leírást adjunk a megfigyelés nélküli dolgok osztályáról. Mármost, elfogadhatónak látszik azon kijelentés, hogy az olyan mozgásokról, mint az elalváskori izomrángások vagy a reflex-rúgás, megfigyelés nélküli tudásunk van. Következő lépésként Anscombe megállapítja, hogy ezekről a mozgásokról nem elkülönítve leírható érzékelésünk van. Ez azt jelenti, hogy a reflex-rúgás érzékelése (nem érzése!), és maga a reflex-rúgás nem elválasztható egymástól. Azonban elevenítsük fel, hogyan is jellemezte Anscombe a reflex-rúgást és a vele egy csoportban lévő mozgásokat: olyan nem-akaratlagos cselekvések, amelyekről megfigyelés nélküli tudásunk van, azonban nincsen egy megfigyelés nélkül ismert ok. S ez a nem-akaratlagos cselekvések azon csoportja, amely *érvényteleníti* a keresett értelemben vett „Miért?” kérdés feltevését, a korábban megadott okok miatt. Mielőtt rátérnék arra, hogy az elkülönítve leírható érzékelések betöltenek-e valamilyen szerepet a szándékos cselekvések leírásában is, a megfigyelés által és megfigyelés nélkül tudott dolgok közötti különbségtevással kapcsolatban szeretnék egy nézetet bemutatni. Nevezetesen Braybrooke értelmezését, s a felvetéseire adott anscombe-i választ szeretném röviden rekonstruálni.³¹

30 Teichmann 2008, 13. o.

31 Vö. Braybrooke et al. 1962, 49–54. o.; Anscombe 1962, 55–58. o.

3.1. Elkülönítve és nem-elkülönítve leírható érzékelések

Braybrooke cikkében Anscombe azon, az *Intention*-ban tett megkülönböztetéséből indul ki, amely azon dolgok között áll fenn, melyeket „elkülönítve leírható érzékelések”, illetve melyeket „nem elkülönítve leírható érzékelések” által ismerünk. Az előbbihez tartozik a már említett liftben való lefelé haladás példája, utóbbira pedig *lábaink helyzetének tudása* hozható fel példaként, de ide sorolható még a reflex-rúgás is.³² Az elkülönítve leírható érzékelések, miként Anscombe állítja könyvében, a megfigyelés által tudott dolgok osztályát jellemzik, míg a nem elkülönítve leírható érzékelések a megfigyelés nélkül tudott dolgok osztályának sajátjai.

Braybrooke szerint mindkét fajta érzékelésnek kapcsolódnia kell bizonyos érzésekkel, érzetekkel való rendelkezéshez, a megfigyelés nélkül tudott dolgok osztályát illetően is. Ebből kiindulva úgy gondolja, hogy a megfigyelés által, és a megfigyelés nélkül ismert dolgok megkülönböztetésének alapja nem az, hogy az érzékelések elkülönítve leírhatóak-e, hanem az, hogy azok a „fogódzók” (egyfajta érzéki segítségek), amelyek által a tényeket felfedezzük, megoszthatók-e a különböző megfigyelők számára, vagy sem. Példaként a keresztbe tett lábak esetében a nyomás, súly stb. érzését említi. Ezzel azt a nézetét akarja alátámasztani, amely szerint a megfigyelés nélkül tudott dolgok esetében is beszélhetünk érzésekről, melyeket az a tapasztalat szolgáltat nekünk, amelyet képtelenek volnánk figyelmen kívül hagyni. Más kérdés, hogy ha valóban ezen az állásponton van, miként tud elszámolni a nem elkülönítve leírható érzékelésekről adott esetben – hiszen ezek lényege pont abban rejlik, hogy nem különítünk el olyan érzéseket, mint például a nyomásérzés, hallás stb.³³ Braybrooke tulajdonképpen a *megosztott*, és a *nem megosztható* fogódzók közti eltérésre helyezi a hangsúlyt, ezt téve a megkülönböztetés alapjává. Magyarázata szerint elkülönítve leírható érzékelésekről akkor beszélünk, amikor megosztott vezérfonalak állnak a rendelkezésünkre. Ettől különböznek a nem elkülönítve leírható érzékelések annyiban, hogy itt a fogódzók nem megosztottak, nem megoszthatóak. A szándékos cselekvés esetére vonatkoztatva: csak a cselekvő számára állnak rendelkezésre azon fogódzók, amelyek által a valódi szándékának egy leírását nyújthatja. Senki más megfigyelései nem képesek megállapítani, hogy milyen cselekvést szándékozott a cselekvő végrehajtani, hacsak éppenséggel nem találja el azt a leírást, ami a cselekvő elméjében volt a szándék kivitelezésekor. Braybrooke értelmezésében véleményem szerint annyit tesz a „nem elkülönítve leírható” terminus, hogy olyan *érzéki segítség* áll rendelkezésünkre, melyet ésszerűen képtelenek vagyunk megosztani másokkal, így csak mi magunk lehetünk annak birtokában. Anscombe Braybrooke-nak adott

32 Lábaink helyzetének tudása azonban különbözik a reflex-rúgástól, ennek magyarázatára a későbbiekben vállalkozom.

33 Nem arról van szó, hogy nem lehetne ilyeneket elkülöníteni. Nem az érzések elkülönítésén, hanem sokkal inkább azok megragadhatóságának, leírásának elkülönítésén van a hangsúly.

válaszából azonban kiderül, hogy ez a fajta magyarázat alapvetően téves, s nem ebben áll a megfigyelés nélkül tudott dolgok osztályának definiálása.

Anscombe a „Sensations of position” lelegején tisztázza, hogy a megfigyelés nélkül tudott dolgok esetében fogódzók nélküli tudásról beszél; és tagadja, hogy a Braybrooke által felvetett gondolat „nyilvánvaló ténye lenne a közös tapasztalatnak”.³⁴ Ami szerinte Braybrooke-ot félrevezethette az értelmezésében, az a következő kijelentés volt: „az az érzékelés, amivel a térdre mért ütést követő reflexrúgáskor rendelkezik valaki.”³⁵ Mindezzel Anscombe nem arra akart utalni, hogy testi mozgásainkat és helyzeteinket egyéni megfigyelés útján tudjuk. Hiszen így nem is lenne értelme a megfigyelés által és megfigyelés nélkül tudott dolgok megkülönböztetésének. Mivel az érzékelés nem elkülöníthető, nem is beszélhetünk megfigyelésről Anscombe szerint. Braybrooke azt feltételezte, hogy Anscombe azon vezérfonalakat mutatta be, amik nem-elkülöníthető érzékelésekben állnak fenn. Azonban Anscombe, amikor nem elkülöníthető érzékelésekről beszél, akkor ezen azt érti, hogy az érzékelés belső leírása (érezélelési tartalom leírása) ugyanaz, mint a tudott tény leírása. Tehát nem vezérfonal, hanem a kettő, érzékelés és tény, teljes mértékben egy és ugyanaz, nem beszélhetünk érzet-adatokról. Ha a braybrooke-i értelemben vett megfigyelésről beszélnénk, már nem beszélhetnénk nem elkülönítve leírható érzékelésekről, minden érzékelés egyforma lenne. Márpedig egyelőre úgy tűnik, hogy ezek képezik a megkülönböztetés alapját.

Itt érdemes kitérniük röviden arra, vajon mi lehetett Braybrooke megfontolásának alapja arra vonatkozóan, hogy az elkülönítve leírható érzéseket mindenki számára hozzáférhető tudás biztosítékaként értelmezze. Valószínűleg egyfajta karteziánus megközelítést vélt felfedezni Anscombe elkülönítésében, ami a világosan elkülöníthető (*clare et distincte*) érzések kapcsán talán jogos is lehetne abban az értelemben, hogy valaminek az érzését valami másnak az érzésétől el tudjuk különíteni, és ezen elkülönítés során nem lenne megengedhető a tévedés. Anscombe – bár úgy tűnik, hogy a karteziánus szótár is inspirálta – az elkülönítettséget a leírásokra vonatkoztatta. Valaminek az érzését más érzéstől vagy ténytől elkülönítve nem tudjuk leírni. Ez az elkülönítés azonban nem hordozza magában a tévedhetetlenséget. Nem az érzések elkülönítése tehát a tét – ahogyan azt Braybrooke feltételezte –, hanem az érzékelések megragadhatóságának, leírásának elkülönítése. Anscombe és Braybrooke vitája tehát nagyrészt azon dől el, hogy a megfigyelés nélküli tudás (és a nem-elkülönítve leírható érzékelés) fogalmát alapvetően karteziánus vagy wittgensteiniánus keretbe ágyazzuk. Bár Anscombe némileg átveszi a karteziánus struktúrát, azt mégis saját értelmezésébe helyezi át. Ebből adódhatnak a félreértések.

34 Anscombe 1962, 55. o.

35 Anscombe 1957, 15. o.

Braybrooke és Anscombe vitájából is kitűnik, mennyire fontos rávilágítani arra, hogy pontosan miként is érti Anscombe azt, hogy egyes testrészeink helyzetét, állapotát megfigyelés nélkül tudjuk. Anélkül, hogy a vonatkozó irodalom hosszas tárgyalásába bonyolódnék, a következőket szeretném leszögezni: megfigyelés nélkül ismerjük végtagjaink helyzetét, s testi mozgásainkat abban az értelemben, hogy amikor ezekről beszélünk, nem feltétlenül fordítjuk rájuk figyelmünket. Több filozófus többféle-képpen próbált ellenvetni Anscombe-nak – így a már tárgyalt Braybrooke is. Jones például azzal érvel, hogy ha már a lábaink helyzetéről megfigyelés nélküli tudásunk van, miért nem áll ez a fajta tudás például a veséink helyzetére is? Nos, korábban már láthattuk, hogy ennek elvetésére Anscombe-nak jó indokai vannak.³⁶ Mivel a „megfigyelés nélküli tudás” esetének e kezdeti leírása önmagában még nem fog minket elvezetni a szándékos cselekvés magyarázatához, a testhelyzeteket és testi mozgásokat érintő kérdésekre a továbbiakban fogok visszatérni, most azonban haladjunk előre az értelmezések bővítésében.

Braybrooke és a hozzá hasonló álláspontot képviselők érveit ezennel elvetendőnek tekintem a helyes értelmezés szempontjából, azonban az általa felvetett gondolat rögtön felhívhatja a figyelmünket egy fontos tényezőre a vizsgálódásunkkal kapcsolatban. Bár félreértelmezte Anscombe különbségtevését az elkülönítve és nem elkülönítve leírható érzékelésekkel kapcsolatban – annak alapján, hogy mindkét esetben érzések meglétével számolt –, annyiban igaza volt, hogy a cselekvő rendelkezik bizonyos tudással a szándékos cselekvéséről, amellyel senki más nem rendelkezik. Úgy tűnik, hogy megfigyelés nélküli tudásunk végtagjaink helyzetéről valamilyen már meglévő, intuitív tudás. Kanyarodjunk most vissza a reflex-rúgás esetéhez. Azt már tisztáztuk, hogy ez a „Miért?” kérdés elutasításának esete, mert az okot *nem* megfigyelés nélkül ismerjük. Lábaink helyzetét Anscombe szerint szintén megfigyelés nélkül tudjuk, elkülönítve leírható érzékelés nélkül. Mi a helyzet ebben az esetben az okkal? Ha rákérdeznek, milyen helyzetben vannak a lábaim, akkor megfigyelés nélkül tudok válaszolni erre. Más kérdés, hogy megfigyelhetem azok állapotát az érzékszerveimmel, de ekkor már bizonyos képességeimet aktivizálnám, szinte ugyanazon megfigyelés alapján számolnék be a helyzetükről, mint azt a kívülállók tennék. Az észlelés alapján következtetnék arra, mi a cselekvésem. Ez érvénytelenítené a „Miért?” kérdést, mivel bizonyítékon alapuló felelet volna. Nem arról van tehát szó, hogy a szándékos cselekvésekről való beszámoló alkalmával nem támaszkodhatunk a tapasztalatra – hiszen sok esetben ennek alapján dönthetjük el, hogy sikeresen kiviteleztük-e a cselekvésbeli szándékunkat –, hanem arról, hogy nem ezek alapján válaszolunk a kérdésre.

36 Vö. Jones 1961, 134. o.

4. Megfigyelés nélküli tudás a szándékos cselekvés magyarázatában

A bizonyítékon alapuló válasz a „Miért?” kérdésre tehát érvényteleníti annak feltevését. A probléma azonban az, hogy a cselekvésre vonatkozó „Miért?” kérdésre adott, nem bizonyítékon alapuló válasz még nem szükségszerűen indok a cselekvésre.³⁷ Vannak ugyanis olyan esetek, ahol az ok és az indok közötti különbségtevés igencsak problémás. Gondoljunk csak vissza arra az esetre, mikor valaki lelöki a csészt az asztalról. Ekkor a *cselekvés okáról megfigyelés nélküli tudásunk* van. Tehát nem minden olyan cselekvés, melynek okáról megfigyelés nélkül tudunk, szándékos, mivel nem feltétlenül szolgáltat indokot a cselekvéshez. Itt érkezünk el a „mentális okozás” problémájához. Célunk az, hogy megkülönböztessük ezt a szándéktól; a következőkben Anscombe ezen gondolatmenetét mutatom be vázlatosan.

Anscombe szerint amikor a „Miért?” kérdést feltesszük a cselekvéseinkre vonatkozóan, sok esetben nem a cselekvésünk indokát adjuk meg, hanem egy okot, amely azonban távol áll a szándékmagyarázattól. Ilyenkor nem is lehetünk teljesen biztosak abban, hogy feleletünk a cselekvés indokát, vagy „csak” egy okot foglal magában. Erre olyan példákat hoz fel, amelyeket a mentális okozás problémakörébe sorol. Amikor például valaki azért ugrik egyet, és löki le hirtelen a csészt az asztalról, mert meglát egy arcot az ablakban, és ettől megijed. Ekkor a cselekvésünk okáról megfigyelés nélkül tudunk.³⁸ Anscombe elutasítja a szándékok „mentális okozati” megközelítését, azt, hogy a mentális okozásnak szerepe volna a szándékos cselekvések magyarázatában, az indokadásban. Teszi ezt többek között azért, mert szerinte – Wittgenstein álláspontjához hasonlóan – meg kell különböztetnünk bizonyos érzések (például félelem, düh) okát annak tárgyától; a mentális okokat a motivációktól. Az „elugrás” és a csésze lelökésének esetében az ijesztő arc az ablakban egyben okként és tárgyként is felfogható. Anscombe egy másik esetet is említ, amikor egy gyerek meglát egy vörös ruhadarabot a lépcsőfordulóban, és megkérdezi a dajkájától, hogy mi az. Az ő válasza erre az, hogy „egy darab szatén” [*a bit of satin*], amit azonban a gyermek „egy darab Sátán”-nak [*a bit of Satan*] ért. Félelmének tárgya ebben az esetben az a bizonyos darab tárgy lesz, oka viszont dajkájának megjegyzése.³⁹ A cselekvés oka tehát egyben az érzéseink tárgya is lehet, s Anscombe szerint ebből adódhatnak a félreértések és a téves magyarázatok. Arra is felhívja a figyelmet, hogy az ilyesfajta „mentális okozás” Hume egyik okság-definíciójával sem szükségszerűen koherens.

Azt gondolhatnánk, hogy valaki megadja a szándékát azzal, hogy megemlíti a vágyát, amely az adott cselekvésre vitte. De nem minden esetben találunk ilyesmit, és még ha

37 Anscombe 1957, 4. o.

38 Ez hasonlatos egy William James által említett esethez, amikor is egy gyerek megijed a vonat érkezésétől. Vö. James 1890, 488. o.

39 Anscombe ehhez még azt is hozzáteszi, hogy a félelem oka lehet a félelem tárgya, de – ahogy Wittgenstein is megjegyzi – ez „nem olyasmi, mint a félelem oka.” Vö. Anscombe 1957, 16. o.

találunk is, akkor sem biztos, hogy cselekvésünket ilyen módon kellene megmagyaráznunk. Például amikor kopogtatnak az ajtónkon, nem valószínű, hogy bármilyen különösebb vágy vezérel minket arra, hogy kinyissuk, de ha mégis, akkor is van számos eset, amikor semmi ilyesmiről nem tudunk beszámolni. Egy mentális oknak továbbá nem kell mentális eseménynek lennie, mint például egy kép, érzés vagy gondolat; a példánál maradva: lehet csupán egy kopogás az ajtón.⁴⁰ Ha pedig nem egy mentális esemény, akkor olyasmi kell, hogy legyen, amit a személy észlelt. Egy mentális ok az, amit akkor írunk le, ha azt kérdeznék tőlünk, hogy mi alakította e cselekvést, gondolatot vagy érzést a részünkről, mit láttunk, hallottunk, éreztünk stb.; vagy milyen ötletek, képek merültek fel elménkben és vezettek ehhez és ehhez?⁴¹ Ezekre már utaltam a dolgozatban, s véleményem szerint ezek a dolgok is a megfigyelés esetei, tehát kizárhatjuk őket a szándékos cselekvés jelen magyarázatából. Azokban az esetekben azonban, amikor a *cselekvés okát megfigyelés nélkül tudjuk*, nem mindig világos, hogy egy mentális okkal, motivációval, vagy egy szándékkal, cselekvésre való indokkal van-e dolgunk. Anscombe szerint egy cselekvést bármiféle vágy nélkül végrehajthatunk. Az a szándék, amelyet vágyként fejezünk ki, nem feltétlenül mondható mentális oknak. Sok olyan esetet találhatunk, ahol nem azért cselekszünk szándékosan, mert egy vágy vezérel minket.⁴² A mentális ok mint olyan, önmagában nem lényeges – mondja Anscombe – a fontos az, hogy megkülönböztessük azt a motivációktól, a szándékoktól. Már csak azért sem tölthet be lényegi szerepet jelen vizsgálódásunkban, mert amint a példák alapján is láthatuk, mentális okokkal magyarázhatunk szándékos és akarattalan cselekvéseket is. Hogyan számolhatunk hát be a cselekvésre való indokunkról megfigyelés nélkül? Mit is jelent ez? Már megállapítottuk, hogy ez nem valamiféle külső érzéki, vagy belső észlelési folyamattal van összefüggésben. Tehát nem valamiféle – nevezzük így – szemlélődő, teoretikus tudással állunk szemben. Természetesen a szándékos cselekvés meglehetősen komplex ahhoz, hogy ennek a tudásnak a lehetőségét teljes mértékben kizárjuk a cselekvési láncolatból, de látni fogjuk, hogy nem ez a fajta tudás, s nem is valamiféle propozíciós tudás lesz az, amely magát a cselekvésbeli szándékot meghatározza.

Cselekvéseinket tekintve – Anscombe szerint – kétféle tudással rendelkezhetünk. Előző tudásunk alapja lehet a megfigyelés. Tudni, mit teszünk – megfigyelés nélkül –, azonban nem tartozik ide. Ez sokkal inkább az a tudás, amit gyakorlati tudásnak nevezhetünk.⁴³ Arról, hogy mit teszünk, valamiféle intuitív, belső tudásunk van, amely független mindenféle észleléstől. Anscombe példái közül ide sorolható az az eset, amikor valaki bekötött szemmel ír meg egy levelet. Függetlenül attól, hogy nem látja, mit ír le, tudja,

40 Anscombe 1957, 17. o.

41 A mentális okozás anscombe-i problémáját részletesen Teichmann tárgyalja „Mental Causes and Effects” c. cikkében (Teichmann 1961.)

42 Vö. Bayne 2011, 53. o.

43 Teichmann példának hozza Theophrastus esetét, aki miközben mondott valamit, egészen más dolgot jegyzett le. Teichmann 2008, 22–23. o.

hogy mit jegyez le a papírra.⁴⁴ Azt, hogy ténylegesen, a külső szemlélő számára is ellenőrizhető módon mit cselekszünk, már észlelés, megfigyelés útján tudjuk, de a cselekvési indokainkról való beszámolóban ezen észlelések Anscombe szerint nem játszanak lényegi szerepet. Észlelések alapján tudni, mit tesztek, inkább egyfajta igazolásnak, de még inkább következtetésnek számít. Ahhoz, hogy tudjam, mi a szándékom, nem szükséges a megfigyelés.⁴⁵ A megfigyelés csak abban segít, hogy végigkísérhessük, hogy azt a cselekvést hajtjuk-e végre, ami szándékunkban állt, amit megpróbáltunk kivitelezni, de magának a cselekvési szándéknak a meghatározása nem ettől függ. Mondhatnánk úgy is – Hanna Pickard szóhasználatával élve – hogy az észlelés által belülről ellenőrizzük, „jó úton haladunk-e” a szándékolt cselekvés kivitelezésében.⁴⁶ Ezt nevezhetjük egyfajta gyakorlati tudásnak, amelyről megfigyelés nélkül van tudomásunk.

5. Megfigyelés nélküli tudás mint „gyakorlati tudás”

A „megfigyelés nélküli tudás” azonban – legalábbis eddig a pontig – túl tág fogalomnak tűnik ahhoz, hogy csak a szándékos cselekvések tartozzanak bele; több nem-akaratlagos cselekvést is ide sorolhatunk, amelyeknek okát megfigyelés által tudjuk. Azonban még azok között a cselekvések között is akadnak kétes esetek, amelyeknek okát megfigyelés nélkül ismerjük, gondoljunk csak a mentális okozás problémájára.⁴⁷ Éppen ezért elkerülhetetlen, hogy valamiképpen szűkítsük a megfigyelés nélkül tudott dolgok csoportját annak érdekében, hogy megtaláljuk azt az értelmét, amely nagy valószínűséggel csak a szándékos cselekvésekre alkalmazható. Ezt az értelmet pedig a – véleményem szerint a megfigyelés nélkül tudott dolgok egy alosztályaként értelmezhető – gyakorlati tudás fogalma szolgáltatja. Anscombe ennek eseteire különféle példákat hoz fel: a fal sárgára festése, az ablak kinyitása, a csónak ellökése, a bekötött szemmel való írás.⁴⁸ A cselekvés *kimenetel*e, a történéis az, amely megfigyelés által tudott, de maga a cselekvésbeli szándékom nem az; utóbbi számomra közvetlenül hozzáférhető, mint ahogyan közvetlen tudásom van a testhelyzeteimről is. A szándékomat nem megfigyelem, a cselekvésemről (ilyen értelemben) nem megfigyelés alapján tudok. Mindez természetesen nem zárja ki a megfigyelést (amely nem arra vonatkozik, hogy mit tudok, hogy tesztek, hanem, hogy mi történik). A

44 Vö. Anscombe 1957, 53. o., 82. o.

45 Erre kitűnő példa Kevin Falvey „Darjeeling tea példája”. Vö. Falvey 2000, 28. o.

46 Pickard 2004, 203. o.

47 Ide sorolható Anscombe példái közül a „csésze lelökése” és a „krokodil hangjára történő hátrahökölés” is.

48 Vö. Anscombe 1957, 50–51., 53–54., 82. o. A példák mindegyikében leginkább az a vonás közös, hogy a szándékos cselekvésünk végrehajtásakor, a szándékunkról való beszámoló alkalmával nem a cselekvés kivitelezésének sikeressége a döntő, sőt, nem is szükséges, hogy az adott cselekvés végbemenjen. A bekötött szemmel való írás esetében például előfordulhat, hogy már régen nem a papírra írom a szavakat, vagy elfolyik a tinta, mégis azt állíthatom – Anscombe szerint –, hogy a papírra írok szavakat.

megfigyelés mindenképpen valamilyen passzív dologként értékelhető, egyfajta spekulatív, teoretikus tudás alapjaként, amely ha hozzá is segít a cselekvésünk sikerességének ellenőrzéséhez, arra vonatkozó tudásunkat nem szolgáltatja, hogy mi az, amit szándékunk szerint tudunk, hogy teszünk. A cselekvésbeli szándékainknál, s főként a jövőre vonatkozó szándékainknál azonban nem ez a helyzet, ott egyfajta „gyakorlati előtudással”⁴⁹ rendelkezünk cselekvéseinkre vonatkozóan, amely tudás kialakításának aktív résztvevői vagyunk.⁵⁰

Ahhoz, hogy rávilágítsak, mi a konkrét jelentősége az anscombe-i értelemben vett gyakorlati és egyben a szándékokra vonatkozóan megfigyelés nélküli tudásnak, két filozófus, nevezetesen Richard Moran és Brian O’Shaughnessy érvét fogom röviden bemutatni. Kettejük állásfoglalásának főbb elemeit összehangolva kívánok eljutni a dolgozat végső (egyben vizsgálódásunk átmeneti) konklúziójához.⁵¹

O’Shaughnessy fő érve a megfigyelés nélküli tudás feltételezése mellett a következő. Véleménye szerint cselekvéseinket „két világban” értelmezhetjük.⁵² Fizikai cselekvéseink hasonlatosak ahhoz, amikor egyik világ beavatkozik, belép a másik világba. Valamiből – látszólag a semmiből – létrehozunk valamilyen érzékelhető, s ebből a szempontból mindenki számára hozzáférhető dolgot, melyet ezt követően mi magunk is külsőként érzékelünk. Tudatában lenni szándékos cselekedetemnek azonban nem ilyen. Nem ilyen, mivel annak tudása, hogy mi a szándékom, a „saját világomhoz” tartozik. A világgal való kapcsolatot biztosító érzések, érzetek, gondolatok mellett van valami, ami csak hozzám tartozik, olyan értelemben, hogy nem az általam megismert dolgok leképezése bennem, nem azok természetéhez tartozik, hanem olyasvalami, ami „oka annak, amit megragadok”.⁵³ Egyfajta tudatossággal rendelkezem róla, de ennek a tudatosságnak az alapja nem az észlelés, legalábbis nem a megfigyelés értelmében véve. Természetesen, amit teszek, az egy ponton egybeesik a világgal, a „belső” találkozik a „külsővel”, és egybeolvad. A megfigyelésnek tehát ehhez hasonló funkciója lehet. A cselekvés és az észlelés kölcsönösen hatnak egymásra, s kölcsönösen függenek egymástól. De ez csak akkor lehetséges, ha egyikből sem következtetünk konkrétan a másikra, ha saját cselekvéseinket nem megfigyeléseink függvényében magyarázzuk. Mások cselekvéseit a világban vesszük szemügyre, és értékeljük. Más a helyzet azonban saját szándékos cselekvéseinkkel. A másoknak való szándék-tulajdonítás viselkedési alapokon fog nyugodni. Tegyük fel, hogy egy narancsot akarok kivenni a tálból. Hogyan fogom meghatározni azt, amit látok, *cselekvőként*? Valahogy így:

49 Vö. Moran 2004, 46. o.

50 Ezt támasztja alá Anscombe „bevásárlólista” példája is (Anscombe 1957, 56. o.), ahol a detektív tévesen tulajdonít a listával rendelkezőnek bizonyos szándékokat.

51 Ettől eltérő értelmezésnek szolgáltathat alapot Kieran Setiya érve, ami a ryle-i „tudni, hogyan” fogalom és a „megfigyelés nélküli tudás” terminus között von párhuzamot (Vö. Setiya 2009.). Ennek, valamint a hasonló elképzelést támogató filozófusok magyarázatainak kifejtésére egy másik tanulmányban vállalkozom.

52 Vö. O’Shaughnessy 1963, 367. o.

53 Vö. Moran 2004, 47. o.

„a narancs, amit el akarok érni, a kéz, amivel elérem, a tál, amiben a narancs van.” S *megfigyelőként*: Úgy, hogy „megnézem, hogy vajon elveszi-e (a narancsot). Elképzelem a távot, amit keresztezni fog a kezével.”⁵⁴

A legmeggyőzőbb példa, amelyet O’Shaughnessy hoz a megfigyelés nélküli tudás (a gyakorlati tudás) szándékos cselekvésekkel kapcsolatos védelmében, a következő: képzeljük el, hogy karmesterek vagyunk. Egyszerre számos dologra kell odafigyelnünk: a fűvósokra, a vonósokra, a kottára, a pálcamoszdotokra és így tovább. Cselekvésünk azonban nem abból tevődik össze, hogy figyelmünket a vonósokra irányítjuk, közben nézzük a kottát stb., hanem mindezen aktusok csak összetevői egyetlen szándékos cselekedetnek, a karvezetésnek. Anscombe-hoz visszatérve: ha tudom, hogy A-B-C cselekvése fog elvezetni Z-hez, akkor az, hogy Z-t szándékozom tenni, nem megfigyelésen fog alapulni. Bár a megfigyelés nélküli tudás az, ami azon megfigyelés-alapú tudásom hajtómotorja, hogy ABC vezet el Z eredményhez, s ily módon egy olyan értelemhez, hogy „mi történik”, ez mégis csak úgy értékelhető, ha hozzáteszem: ez az, amit szándékosan teszek. Direkt figyelmet egy személy csak egyetlen dolog felé tud fordítani. Feltéve, ha a megfigyelt dolgok azonos típusúak. Jární és beszélni tudunk egy időben, folyamatosan beszélni és idegen nyelvű szöveget (értve) hallgatni azonban nem, mint ahogyan Észak és Dél felé sem tudunk egyszerre fordulni. Ugyanígy a karmester esetében sem volna lehetséges, hogy cselekvése a különféle megfigyelésekből tevődjön össze. Egyféle leírással rendelkezik cselekvéséről, s a szándék megformálásakor nem azzal van elfoglalva, hogy milyen megfigyelhető összetevőkből áll éppen a cselekvése (ezek már a kivitelezés elkerülhetetlen tényezői). Hogy világosabbá váljon a példa: attól a pillanattól kezdve, amikor azzal vagyunk elfoglalva, hogy megfigyeljük, amit teszünk, vagy még inkább, hogy egy adott történet hozzánk köthető-e, szinte elveszítjük önazonosságunkat. Amikor például szavalunk egy verset, és hirtelen csak a vers szavaira, a hangsúlyozásra kezdünk koncentrálni. Van, aki ekkor elakad a szaválásban.⁵⁵ Mintegy kilépünk önmagunkból, és külső szemlélőként vagyunk jelen. Ekkor egy külső tényként tudjuk csak kezelni a cselekvésünket, s hirtelen „elveszítjük a fonalat”. Többé nem az oka lesz a cselekvésünkről való tudásunk annak, amit megragadunk. Ekkor az egész cselekvés olybá tűnik, mintha egy külső októl függene, vagy nem is mi hajtánánk végre. Saját cselekvésünk megfigyelőjévé válunk, de ezzel egy időben elvesztjük azt az egyensúlyt, amely a külső világ és a saját világunk között fennáll. Olyanok leszünk, mint egy újszülött, aki hirtelen rácsodálkozik a világra.⁵⁶ Mások cselekvéseit sem fogjuk tudni helyén értékelni. Többé nem számolhatunk be úgy cselekvéseinkről, mint amik szándé-

54 Vö. O’Shaughnessy 1963, 378–379. o.

55 Hasonló példát említ Gilbert Ryle is *A szellem fogalmának* VI. fejezetében, amikor a tudat, az introspekció–retrospekció kapcsán vet fel bizonyos problémákat. Ha folyton arra kellene figyelnünk, amit éppen mondunk, akkor nem haladnánk előre a beszédben, mert cselekvésünk a megfigyelésben merülne ki, arra korlátozódna. Vö. Ryle 1999, 217–224. o.

56 A példát O’Shaughnessy említi. Vö. O’Shaughnessy 1963, 392. o.

kosak, hiszen nem leszünk annak tudatában, mi is a szándékunk; vagy egyáltalán, mi vagyunk-e azok, akik cselekszünk.

Richard Moran⁵⁷ úgy érvel, hogy egy külső megfigyelő is csak abban az esetben tulajdoníthat szándékot a cselekvőnek, ha tulajdonítani tudja, hogy az megfigyelés nélkül tud beszámolni a cselekvéséről. Máskülönben nem is lenne értelme a kérdésfeltevésnek. Lehet, hogy az introspekciónál más benyomásai lennének cselekvéséről, de ez a beszámoló még semmiféle használható információt nem nyújtana. Kizárólag a megfigyelés alapján egyetlen cselekvő sem képes megmondani, hogy mi az, amit szándékozik. Vagy eltalálná, hogy a mozgások, amiket végez, mire engednek következtetni, vagy tévedne az azonosítás során. De akkor ki döntené el, hogy mit is akart/szándékozott? Magának a tévedésnek sem lenne semmi értelme. Ha feltételezzük, hogy nem tudná megfigyelés nélkül – gyakorlati tudás útján –, hogy mit tesz, akkor a megfigyelő sem láthatna bele semmit a cselekvésébe. Szükséges tehát, hogy a cselekvőnek efféle tudást tulajdonítsunk. Mindez persze nem jelenti azt, hogy a cselekvő mindig tévedhetetlen abban, amit tesz. (Ez nem is feltétel.) Tehát ha megkérdezzük arról, hogy mit csinál, mindig valós (azaz a tapasztalható tényeknek megfelelő, megfigyelés-alapú) információkkal fog nekünk szolgálni normális esetben.⁵⁸ Mégis a cselekvő – nem megfigyelésen alapuló – beszámolója lesz az, amely értelmet ad a cselekvésnek, vagy amely által a megfigyelő által értelmezhetővé válik – így vagy úgy. Amikor a gyakorlati tudás által ismert dolgok elbuknak, érvénytelenednek – mint például a kinyújtottnak mondott, mégis behajlított lábak esetében – a megfigyelés szempontjából, akkor sem a cselekvőnek, sem a megfigyelőnek nem lesznek helytálló leírásai a cselekvésről. Ekkor visszaesünk azon külsőleg igaznak tartott leírások sokaságához, amelyek arra vonatkoznak, hogy mi *történik*, s amelyek közül azonban egy sem fog rámutatni érdemben arra, hogy valójában mi is volt az a szándékos cselekvés, amelyet kiviteleztünk (akár helyesek a megfigyeléseink, akár nem). Feltételeznünk kellene egy okot, egy indokot? De vajon mi alapján, amikor korábban már láthattuk, hogy a kettő közötti különbségtevés a hagyományos megközelítések útján ellentmondásokhoz is vezethet? (Lásd: csésze lelökésének példája.)

Mindezek után kanyarodjunk vissza röviden a testhelyezeteink – mint például a lábunk helyzetének – ismeretéhez, amely a „megfigyelés nélküli tudás” fogalmának bevezetésében játszott szerepet. De ide sorolhatnánk bármilyen más egyszerű cselekvést is, amely esetében szintén nem a testi mozgások megfigyelése által számolnánk be egyes pozícióinkról. Bayne ezzel kapcsolatban a következő példát hozza: amikor a dombról gurulunk lefelé, akkor ez a „gurulás” semmi esetre sem hasonlatos ahhoz, mint amikor egy szikla gurul le a hegyormon. A szikla nem azért gurul le, mert „le akar gurulni”, nem tudná befolyásolni azt, hogy legurul-

57 Moran, 2004.

58 Ez a mentális állapotokkal kapcsolatban is felmerül. Vö. Williamson 2000, 22. o. Amikor például látszólag különbözőek vagyunk egy meccs kimenetelét illetően, mégis szálnalmat érzünk az iránt, aki veszít. Ez a probléma azonban inkább a tudás mint mentális állapot kérdéskörére világít rá, tudniük lehetséges-e feltételeznünk a tudást mint mentális állapotot? Amennyiben igen, ez újabb megfontolások alapja lehet.

jon-e. Ellentétben azzal az emberrel, aki szándékosan gurul le a dombon. Mégis, ha pusztán a megfigyelésre hagyatkozánk, akkor nem tudnánk különbséget tenni a saját „legurulásunk” és a szikla „legurulása” között, nem tudnánk eldönteni, hogy a kettő közül melyik szándékos, lehet-e szándékos egyáltalán. Sőt, még saját „gurulásunk” oka sem lenne egyértelmű, hiszen akarattalanul is legurulhatunk a hegyről – látszólag hasonlóképpen. Ugyanígy, ha bármely testi helyzetünkről vagy cselekvésünkről kizárólag a megfigyelés útján szereznénk tudomást, akkor vajon eldönthető lenne-e számunkra, hogy mi vagyunk a cselekvők, hogy szándékosan cselekszünk? De ugyanez áll a mentálisan megfigyelt dolgokra is. Vajon onnan tudom, hogy mi a cselekvésbeli szándékom, teszem azt, egy alma megevésénél, hogy mérlegelem az almaevésre vonatkozó vágyaimat, vagy egészen másfajta tudásról kell beszélnünk? Amiről a cselekvőnek valójában tudása van, az a szándékos cselekvése, s erről megfigyelés nélkül tud.⁵⁹

Anscombe az *Intention*-ben tulajdonképpen – amint azt már említettük – kétféle tudástípust különít el. Az egyik arra vonatkozik, ami a szándékos cselekvésem során „történik”, amelyet megfigyelek, a másik pedig a szándékomra vonatkozó tudásom, amely az előzővel ellentétben nem spekulatív, hanem gyakorlati tudásnak tekinthető. A kétféle tudás nem *ugyanannak a tudása* két leírás alatt, hanem sokkal inkább a tudás két módjáról beszélhetünk ugyanazzal a dologgal kapcsolatban.⁶⁰ De mi teszi a tudás e két módját különbözővé? Ez az, ami Anscombe számára is nehézséget okoz. Ami tudott, az szerinte lényegében ugyanaz. Ez azonban félrevezető lehet. Nyilvánvaló, hogy mind a cselekvésbeli szándékom, mind pedig a cselekvés kivitelezésének nyomon követése egyazon dologra vonatkozik, nevezetesen az adott cselekvésre. De vajon miképpen érthetjük azt, hogy a kétfajta tudás – az arról való tudás, ami történik, amit csinálok, valamint az arról való ismeret, amit úgy tudok, hogy csinálok – egyetlen dologról való tudás? Arról nem is beszélve, hogy a cselekvésem megfigyelése által nyert tudás nem is igazán nevezhető a szándékos cselekvésről való tudásomnak. Maga Anscombe is utal arra, hogy a megfigyelés csak ahhoz segít hozzá minket, hogy ellenőrizhessük, hol tartunk cselekvésünk kivitelezésében, de semmi esetre sem szolgáltat választ a szándékunkra vonatkozó kérdést illetően. Számára nem is feltétlenül fontos a szándék meghatározásánál az, hogy tudjuk, „mi történik” (ettől persze még ezen fog múlni a cselekvés sikeres kivitelezésének kérdése). A probléma azzal, hogy a két tudásfajta egy dologra vonatkozik, az, hogy ha mindegyik alapján másként írhatjuk le a cselekvést, akkor hogyan biztosítható a kettő közötti viszony. Például amikor azt mondom, hogy főzök egy teát, és közben a kávéfőzőért nyúlok, akkor minek alapján fogom azt mondani, hogy a tea főzésre vonatkozó kijelentésem ugyanarra vonatkozik, mint a szemmel látható cselekvésem? Továbbá mi fogja biztosítani számomra azt, hogy ha a gyakorlati tudásom szerint a szándékom a tea főzésre vonatkozik, akkor valóban teát fogok készíteni – ha egyszer a szándékomnak a leírásakor

59 Vö. Bayne 2011, 87. o.

60 Steven Bayne legalábbis erre hivatkozik az *Intention* vonatkozó paragrafusainak elemzésekor. Vö. Bayne 2011.

csak a megfigyelés nélküli tudásomra hagyatkozom, és ebből a szempontból mellékes, hogy mi lesz a cselekvés végkimenetele, vagy annak egyes lépései.

Ahhoz, hogy még világosabbá tegyük a két tudásfajta – a spekulatív és a gyakorlati – közötti különbségtevést, egy anscombe-i példával élünk. Arról már szó volt korábban is, hogy a cselekvő egy bizonyos leírás alatt tud a cselekvéséről. Valaminek a kivitelezése nagyban függ attól, hogy mi a cselekvő (gyakorlati) tudása a cselekvéséről. Ez a fajta tudás nem foglalja magában a vonatkozó cselekvés teljesítését. Akkor is lehet gyakorlati tudásom valamiről, ha éppenséggel a dolgok „nem úgy állnak”, ahogy ennek értelmében „állniuk kellene”. Mint ahogyan Anscombe „mérget pumpáló” emberének is lehet az a meggyőződése, hogy megmérgezi a házban lévőket, holott ők még egy korty vizet sem ittak a csapból.⁶¹ Igaz, ez utóbbi esetben nem érezzük a cselekvő és a cselekvés tervezett kimenetele közötti szoros összefüggést. A gyakorlati tudással szembeni spekulatív tudás azonban a „világban végbemenő” folyamatokra vonatkozik, és mint ilyen, cselekvéseink kivitelezése is ide kell, hogy tartozzon.⁶² Egy másik anscombe-i példát is hozhatunk: egy építés vezetője instrukciókat ad arra vonatkozóan, hogyan építsék fel egy épületnek a falát. Noha ő maga valójában nem is látja a folyamatot, és lehetséges, hogy a cselekvés eredménye nem is az lesz, amit utasításainak kiosztásakor eltervezett, amire számított, mégis azt mondhatjuk, hogy tudással rendelkezik arról, amit tesz, hogy szándékosan cselekszik, és helyesen tudna válaszolni a feltett „Miért?” kérdésre. A szándékos cselekvés előfeltételez bizonyos gyakorlati tudást. Ehhez a tudáshoz nincsen szükségünk a megfigyelésre. Így tehát kétfajta tudással állunk szemben: az első, amellyel arról rendelkezhetek, hogy mi történik (*what happens*) akkor, amikor cselekszem. A másik az arról való tudásom, hogy mit csinálok (*what I do*); ahol is a „cselekvés” gyakorlati tudást feltételez. A szándékos cselekvésekről való tudásom, önmagában, nem feltétlenül gyakorlati tudás, de az, amit tudok, amikor tudom, hogy mit csinálok, előfeltételezi ezt a fajta tudást.

Konklúzió

Dolgozatom első felében igyekeztem szigorúan szöveg-központúan⁶³ rekonstruálni Anscombe azon gondolatmenetét, amely alapján a „megfigyelés nélküli tudás” fogalmának a szándékos cselekvés magyarázatában történő használatáig eljutott. Ahhoz, hogy rávilágíthassunk, miért is tölt be olyan jelentős szerepet e kiemelt fogalom a szándék-

61 Vö. Anscombe 1957, 43–44. o.

62 Ebből rögtön arra következtethetnénk, hogy szándékos cselekvéseink magyarázatakor kézenfekvő lenne mentális okokat megadni. Azt már tisztáztuk, hogy ezek meghatározása nem problémamentes, valamint a legtöbb esetben ezekről is csak megfigyelés által tudunk. Ráadásul a mentális okok, vágyak, akarások mind olyan típusú dolgok, amelyeknek meglete még nem hordozza magában azt, hogy cselekvésünk szándékos, sőt, még ha szándékos is, akkor sem biztos, hogy a cselekvésünk okainak tekinthetjük őket.

63 Vö. Anscombe 1957.

magyarázatban, elengedhetetlen volt a kellő alapok lefektetése. Ennek érdekében elsősorban azt kellett látnunk, hogy miféle értelmezés útján jut el Anscombe a szándékos cselekvés ezen kritériumához. Ez pedig nem volt más, mint a „Miért?” kérdés bizonyos keresett értelmére adott lehetséges válaszok feltérképezése. Miután elutasítottuk azokat az eseteket, amelyekben a kérdés feltevése egyértelműen elvethető, eljutottunk azon példákhoz, amelyek esetében a kérdésfeltevésnek már van értelme. Ezen példák vezettek minket a *megfigyelés nélkül tudott* dolgok csoportjához, melyet, mint láttuk, Anscombe – látszólag – egymásnak igencsak ellentmondó magyarázatokkal is felruházott.

Az egyik, egyben bevezető magyarázata a vizsgált csoportnak a testi mozgásokra és testrészek helyzetére vonatkozott. Itt, Braybrooke példáján okulva, elvetettük azt a megközelítést, miszerint végtagjaink pozíciójáról és bizonyos testi mozgásainkról inkább megfigyelés általi tudásunk van, mint megfigyelés nélküli; illetve a bizonyos elkülönítve/nem-elkülönítve leírható érzékelések csak arra szolgálnak, hogy a cselekvőnek sajátosabb hozzáférése legyen a cselekvése során felbukkanó – s egyben cselekvése beazonosítását elvben könnyítő – észleléseihez.

Mindezek után érkeztünk el ahhoz a ponthoz, ahol talán már érthetőbbé vált, mit is akart kifejezni Anscombe a megfigyelés nélküli tudással. Úgy vélem, hogy részletes episztemológiai és nyelvfilozófiai fejtegetések megléte nélkül is elfogadhatjuk, hogy az *Intention*-ben szereplő „megfigyelés nélküli tudás” végső, anscombe-i értelmezésében nem más, mint egyfajta gyakorlati tudás a cselekvéseinkről.⁶⁴ Eszerint cselekvéseinkről nem az általános értelemben vett megfigyelés útján szerzünk tudomást. Bizonyos leírások alatt természetesen számot adhatunk így is a cselekvéseinkről, megfigyelhetünk erre vonatkozó tényeket, vagy felfedezhetünk olyan tényezőket, melyekre nem figyeltünk volna fel cselekvőként adott esetben. Mindezek ellenére azonban – Anscombe okfejtésére alapozva – elmondhatjuk, hogy ezek nem azon esetek, amikor úgy véljük, hogy valamit tudva teszünk, amikor tudásunk van a cselekvésről, amely tudás nem különféle adatokon, érzeteken nyugszik, amelyeket általában a világról beszerzünk. Természetesen fennáll a lehetősége a tévedésnek, tudhatjuk úgy, hogy teszünk valamit, miközben egy külső szemlélő egyáltalán nem ismerné ezt el, hiszen láthatóan nem azt tesszük, amit mondunk. De ez a tévedés csakis a megfigyelt, külső, tehát tiszta szándék-leírásomban nem szereplő dolgokra vonatkozhat. A cselekvés kivitelezésében hibázhatunk, de attól szándékunk még nem változik meg.

Célom a dolgozatban elsősorban az volt, hogy a megfigyelés nélküli tudással kapcsolatban felmerült, a szándékos cselekvés meghatározását tekintve releváns problémákra, Anscombe rendhagyó szándékos cselekvésleírására a lehető legmegfelelőbb interpretációt vázoljam fel. Nagy hangsúlyt fektettem a kezdeti rekonstrukcióra, tettem ezt annak reményében, hogy világosan lássuk, mik is lehetnek a fogalom bevezetését indokló

⁶⁴ Dolgozatom során nem a teoretikus és a gyakorlati tudás között megmutatkozó alapvető eltérések kifejtése, és a különféle tudásméleti megközelítések szándékos cselekvésmagyarázatra történő kivetítése volt a szándékom.

megfontolásainak gyökerei. Megpróbáltam pár általam legelfogadhatóbbnak ítélt értelmezését nyújtani a magyarázatoknak, hogy rávilágíthassak a megfigyelés nélküli tudás – korántsem elhanyagolható – jelentőségére. Úgy vélem, sikerült körvonalaznom és kiemelnem azt a használatot és értelmet, melyet Elizabeth Anscombe művében a vizsgált kifejezés számára megadott, s elosztatni néhány téves megközelítést.

Felhasznált irodalom:

- Anscombe, G. Elizabeth M. 1957, *Intention*. Blackwell, Oxford.
- Anscombe, G. Elizabeth M. 1962, „On Sensations of Position.” *Analysis* 22/3, 55–58. o.
- Bayne, Steven R. 2011, *Elizabeth Anscombe’s Intention*. La Vergne.
- Braybrooke, David et al. 1962, „Some Questions for Miss Anscombe about Intention.” *Analysis* 22/3, 49–54. o.
- Davidson, Donald 1963, „Actions, Reasons and Causes.” *The Journal of Philosophy* 60, 685–700. o.
- Falvey, Kevin 2000, „Knowledge in Intention.” *Philosophical Studies* 99, 21–44. o.
- Hampshire, Stuart N. 1959, *Thought and Action*, New York–London.
- Hornsby, Jennifer 1980, *Actions*. Routledge & Kegan, London.
- James, William 1890, *The Principles of Psychology*. Dover, New York.
- Jones, O. R. 1960/61, „Things Known without Observation.” *Proceedings of the Aristotelian Society* 61, 129–150. o.
- Moran, Richard 2004, „Anscombe on ’Practical Knowledge.’” In J. Hyman – H. Steward (szerk.), *Agency and Action*. Cambridge University Press, Cambridge, 43–68. o.
- O’Shaughnessy, Brian 1963, „Observation and the Will.” *The Journal of Philosophy* 60, 367–392. o.
- Pickard, Hanna 2004, „Knowledge of Action Without Observation.” *Proceedings of the Aristotelian Society* 104, 203–228. o.
- Ryle, Gilbert 1999, *A szellem fogalma*. Osiris, Budapest.
- Setiya, Kieran 2008, „Practical Knowledge.” *Ethics* 118, 388–409. o.
- Speaks, Jeff 2004, *A guide to Anscombe’s Intention*, §§1–31. URL: <http://www.nd.edu/~jspeaks/mcgill/519-action/anscombe-1-31.pdf> (2009.04.10.)
- Teichmann, Roger 2008, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*. Oxford University Press, Oxford.
- Teichmann, Jenny 1961, „Mental Cause and Effect.” *Mind* 70, 36–52. o.
- Vesey, G. N. A. 1963, „Knowledge Without Observation.” *The Philosophical Review* 72, 198–212. o.
- Williamson, Timothy 2000, *Knowledge and its Limits*. Oxford University Press, Oxford. 21–41. o.
- Wittgenstein, Ludwig 1958, *The Blue and Brown Books*. Harper and Row Publishers, New York. 14–15. o., 110–111. o.
- Wittgenstein, Ludwig 1998, *Filozófiai vizsgálódások*. (Ford.: Neumer, K.) Atlantisz, Budapest.