

# keréknyomok

TÁRSADALMI, ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



---

# Tartalom

ELŐSZÓ	3		
TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK		BOOK REVIEW	
CSÁKI-BERTÓK SÁRA		A KALEIDOSCOPIC INSIGHT THROUGH CBT	
Minden Alapja (kun gzhi) a rDzogs pa		Common Buddhist Text:	
chen po zhang zhung snyan rgyud bka'		Guidance and insight from the Buddha	198
rgyud skor bzhi alapján	5		
FARKAS VIKTOR		VERSE	
Haldoklás és halál Keleten és Nyugaton		LÁSZLÓ FÓRIZS	
a Tibeti Halottaskönyv tükrében	56	The woman who was built into the wall	201
CSADÓ ATTILA		SUMMARIES IN ENGLISH	211
Első lépések a szellemi úton			
a Buddha tanítása alapján	116		
NAGY SZABOLCS			
Az érzékelés vizsgálata	150		

NAGY SZABOLCS

## Az érzékelés vizsgálata<sup>1</sup>

A tudás mibenlétének átfogó elemzése után a szerző a buddhista ismeretelmélet egyik részterületét, az érzékelés folyamatának Dignága és Dharmakírti által adott analízisét vizsgálja, majd az érzékelés három tényezőjének madhjamaka cáfolatát ismerteti. Módszere, mely elsősorban belső indíttatásból fakad, az erős szkepticizmus: minden dolog, minden tézis vizsgálata, megkérdőjelezése. Nyilván felmerül a kérdés: hová vezet ez, a semmibe, a nihilbe? Korántsem. A kérdés megválaszolására a dolgozat végén kerül sor.

### 1. Bevezetés az ismeretelméletbe

A filozófia legjelentősebb kérdései közé tartozik az emberi megismerés mikéntje. Nekünk, akik az igazság nyomában járunk, számot kell vetnünk arról, hogy miként működik ez a folyamat. Jelentheti-e a valóságot az, amit érzékelünk vagy kikövetkeztetünk? Bármilyen válasz, hétköznapi életünket e folyamatok által éljük. Az ismereteinkre alapozzuk lételméletünket, identitásunkat, tér- és időbeli elhelyezkedésünket, egymáshoz és a világhoz való fizikai és spirituális viszonyunkat, megkülönböztető és ítéletalkotó kognitív folyamatainkat, a kommunikációnk teljes spektrumát. Egyszerűen életünk összes területére jelentős ráhatása van. Érthető hát, hogy a történelem során különböző ismeretelméleti filozófiák alakultak ki, melyek mindegyike egy kicsit másként próbálta meghatározni az érvényes, mérvadó ismeretet, a tudást. Mind a nyugati, mind a keleti féltekén a legnagyobb tudósokat foglalkoztatta a téma.

E cikkben a buddhista ismeretelmélet egyik részterületét, az érzékelés folyamatának Dignága és Dharmakírti által adott analízisét vizsgálom, mint a teljes észlelési folyamat legelső lépését. Mielőtt azonban ténylegesen rátérnék, munkám első felében az ismeretelméletek kiinduló tézisére koncentrálok. Ahhoz ugyanis, hogy eljussunk az érzékelés kérdéséig, számos azt megelőző problémán kell átrágnunk magunkat. Ráadásul, ahogy látni fogjuk, e problémák egyenként is megoldhatatlanok. Mindjárt az első lépésnél egy olyan feloldhatatlan logikai ellentmondásba keveredek az ismeretelmélet tana, amely az egész további kutatást javarészt értelmetlenné teszi, vagy legalábbis megkérdőjelezi. Módszerem, mely elsősorban belső indíttatásból fakad, az erős szkepticizmus<sup>2</sup> filozófiai álláspontja által egyébként is ez: minden dolog, minden tézis vizsgálata, megkérdőjelezése, cáfolata. Nyilván azonnal felmerül a kérdés, hogy hová is vezet ez, hogyha mindentől megvonjuk az értelmet, minden lehetséges opciót megcáfolunk. A semmibe, a nihilbe? Korántsem. E kérdés megválaszolását azonban meghagyom a dolgozatom végére.

<sup>1</sup> Témavezető: Fórizs László.

<sup>2</sup> Az erős szkepticizmus kialakulása a görög Pürrhón nevéhez fűződik az i. e. IV–III. században.

## 1.1 Megismerés kontra létezés

Nézzük tehát az első és legfőbb kérdést. Az ismeretelméletek abból a feltevésből indulnak ki, hogy megkülönböztetik a megismerő alanyt, a megismerés tárgyát és a kettőt összekapcsoló megismerési folyamatot. Azonban kár lenne ezt a feltevést eleve adottnak tekinteni. Ha az ismeretszerzés ebbéli felépítését akarjuk bizonyítani, előtte (vagy vele egyidejűleg) bizonyítanunk kellene a megismerés szereplőinek létét és különbségüket is, amiket viszont az ismereteinkre alapozva alkottunk meg. Mert ugye melyik előbbrevaló, az ontológia vagy az episztemológia? Lehetséges, hogy a létezés és a megismerés elválaszthatatlanok egymástól; sőt e kettő esetleges azonossága is felvethető. Ez a kérdés, mint később látni fogjuk a buddhista ismeretelméletben is kulcsfontosságú.

Ha lételméletünket az ismereteink után hozzuk létre, ismeretelméletünkben pedig létünkől indulunk ki; vagyis, ha a megismeréssel hozzuk létre a megismerőt, majd pedig a megismerést a megismerő létének szemszögéből magyarázzuk, akkor elkövetjük a körben forgó érvelés logikai hibáját<sup>3</sup>. Nem igazolhatjuk egyiket a másikkal, majd fordítva, mert így, ha A oka B-nek és B oka A-nak, azzal felrúgjuk a kauzalitás alapelvét. Ezzel a tézis résztvevői gyakorlatilag egyszerre lennének önmaguk oka, okozata és az erre vonatkozó bizonyíték is. Ez pedig lehetetlen, mivel így semmit sem bizonyítanának. Ennek megfelelően az ontológia és az episztemológia között nem állíthatunk fel hierarchikus viszonyt. Miért? Mert kölcsönösen feltételezik egymást.

Most vizsgáljuk meg azt, amikor e két folyamatot azonosnak tekintjük. Tegyük fel, hogy a létezés maga a megismerés (és annak bármely szereplője). Amennyiben egy jelentéstartományban értelmezzük a kettőt – létezni annyi, mint megismerni – akkor még mindig adósok maradunk ennek igazolásával. Ha megismeréssel igazolnánk a megismerést, vagyis ha a megismerés önmagát igazolná, ahogy ezt a fundacionalisták gondolják, akkor a körben forgó érvelés logikai hibáját látszólag elkerülhetnénk, viszont ekkor az *igazolás* mibenléte veszítené el a jelentését. Ha itt elfogadnánk az önigazolást, akkor minden kérdésben el kellene fogadnunk, az igazolás pedig megszűnne igazolás lenni. Konkrétan azt kellene mondanunk: *megismerek, tehát megismerek*, vagy *létezem, tehát létezem*, amivel gyakorlatilag semmit sem közölnénk. Az önigazolás tehát egyben körben forgást is jelent, ezáltal pedig a megismerés és a létezés összevonása sem védhető.

Tehát sem a megismerő, sem a megismerés folyamata, sem annak tárgya nem igazolható a létezéssel és fordítva, mivel megismerés és létezés eleve egymást feltételező fogalmak. Ráadásul ezek azonossága sem igazolható. Így, ha ok-okozati viszonyt kényszerítenénk rájuk, akkor csupán egy körben forgó igazoláshoz jutnánk, aminek nem lenne bizonyító ereje. Vajon a nem-létezéssel igazolható az ismeretszerzés? Ez sem mondható. Sem a megismerés létezés nélkül, sem a létezés megismerés nélkül nem értelmezhető.

<sup>3</sup> Ezt a típusú hibát hívjuk karteziánus körnek, vagy első kifejtője után Arnauld-körnek, mely az egyik fő vád a racionalista fundacionalizmussal szemben. Ennek feloldási kísérletére még később visszatérek.

Egy nem-létező nem vehet részt sem alanyként, sem tárgyként a megismerésben, sem maga a folyamat nem lehet. A megismerést tehát sem mással, sem önmagával nem tudjuk igazolni, a létezéssel pedig kölcsönösen függő viszonyban van. Ez az ismeretelméletek apóriája<sup>4</sup>.

Ahhoz tehát, hogy elfogadjuk a megismerés létjogosultságát, tényezőit eleve adottként kell feltételeznünk, ami máris magában foglalja a hiba lehetőségét. Ekkor viszont újabb problémákba ütközünk.

## 1.2 A tudás definiálása

Lépjünk hát egyetel beljebb és tegyük fel, hogy van értelme ismeretelméletről beszélni. Az ismeretelméletnek sok részterülete van, melyek együtt és külön-külön is vizsgálhatók. Ilyen például a tudás, az igazság, a megértés, az igazoltság, az észlelés, az érzékelés vagy éppen a következtetés mibenléte. A tudás kérdésköre ezek közül is az egyik legfontosabb. Definiálása alapvető ahhoz, hogy egyáltalán értelmet nyerjen, azaz tudjuk, hogy mit tapasztalhatunk az érzékelés által. E nélkül hogyan is tisztázhatnánk azt, hogy amit érzékelünk az valós-e, vagy sem, vagy hogy egyáltalán megtörténik-e az érzékelés? Három fajtáját különböztetjük meg. Az első az ismeret, amikor a tudás tárgyával közvetlen kapcsolatba kerülünk, megismerjük annak egyéni vonásait. A második a gyakorlati tudás, ami egy-egy cselekvés végrehajtásának képessége, például az érzékelésé. A harmadik pedig a propozicionális tudás, aminek tárgya egy kijelentés, annak ismerete és érvényessége. Ez utóbbi az ismeretelméletek főbb kutatási területe, mivel e tudományágat is ebbe a csoportba sorolhatjuk.<sup>5</sup> Maga az érzékelés ugyan a képességbeli tudás kategóriájába, az általa szerezhető információ pedig az ismeret kérdéskörébe tartozik, az érzékelés elméleteit viszont propozicionális tudásként kell megvitatnunk.

1963-ig a propozicionális tudás következő definíciója és ennek különféle verziói voltak az általánosan elfogadottak Platón Theaitetosz munkája nyomán:

- (1) S tudja, hogy  $p$ , akkor és csak akkor, ha
- (i) S azt hiszi, hogy  $p$ ,
  - (ii)  $p$  igaz,
  - (iii) S igazoltan hiszi azt, hogy  $p$ .

Ebben a formulában S egy tetszőleges személyt,  $p$  pedig egy tetszőleges állítást jelent. Itt megkülönböztetünk szükséges és elégséges feltételeket. A tudáshoz szükséges, hogy S higgyen  $p$ -ben (i), és  $p$  igazsága (ii). Ezek azonban nem elégségesek, mivel S hite és  $p$  igazsága között nincs feltétlenül kapcsolat. Ezt hivatott kiküszöbölni a kettő közti igazolás (iii). Gettier azonban példákon keresztül megmutatta, hogy ez még mindig nem elégséges. Fernállhat ugyanis olyan eset, ahol mindhárom feltétel teljesül, mégsem jön létre tudás. Ez a híres

<sup>4</sup> Görög kifejezés, mely „úttalanságot” jelent. Átvitt értelemben egy gondolatmenet ellentmondásainak útvesztőjét.

<sup>5</sup> Forrai 2002: 16.

Gettier kihívás.<sup>6</sup> Szükség van tehát egy negyedik tudás-feltételre. Megoldására több kísérlet is született. A következőekben nézzük meg a három legígéretesebbet, majd pedig a buddhista ismeretelmélet idevonatkozó nézeteit.

### a) Oksági<sup>7</sup> és megbízhatósági<sup>8</sup> elmélet

Ezek a Goldman által kidolgozott elméletek azt kötik ki szükséges feltételként, hogy  $S$   $p$  hite és  $p$  igazsága között kauzális kapcsolatnak kell fennállnia, vagyis hogy valamilyen módon  $p$  igazsága okozza  $S$   $p$  hitét. E kapcsolat többféleképpen is létrejöhet, nélküle viszont nem állíthatjuk, hogy  $S$  tudja, hogy  $p$ . A  $p$  tény (vagyis  $p$  igazsága) és  $S$   $p$  hite közötti oksági láncolat kialakulhat többek között észlelés, emlékezés, vagy akár következtetés által is. Fontos azonban, hogy az oksági lánc *megfelelő* legyen. Ha például  $S$  látás által érzékelte  $p$  igazságát, de később rosszul emlékezik rá, akkor  $S$   $p$  hitét kialakító oksági lánc ugyan megvan, mégsem mondhatjuk, hogy  $S$  tudja, hogy  $p$ . Viszont több tényező is van, melyek nem szükségesek ehhez az oksági lánchoz, de hiányuk nem magától értetődő. Például az, hogy  $p$  tény közvetlenül váltsa ki  $S$   $p$  hitét. Előfordulhat, hogy ezeket egy közös ok váltja ki. Goldman ezt a közvetetten kialakult tudást *második típusú tudásnak* nevezi. Továbbá az sem szükséges, hogy az  $S$  hitét kiváltó okoknak mindnek igaznak kell lenniük ahhoz, hogy  $S$  tudja, hogy  $p$ . Elég, ha egy közülük megfelelő oksági láncot hoz létre. Végül pedig az emlékezés kapcsán az sem nélkülözhetetlen, hogy a  $t_0$  időpontban létrejött oksági lánc  $t_1$  időpontban is fennálljon. Ugyanis lehetséges, hogy  $S$  már elfelejtette  $p$  hitét  $t_0$ -ban létrehozó okokat, ennek ellenére mégis tudja  $t_1$ -ben, hogy  $p$ . Goldman tudásdefiníciója tehát így módosul:

(2)  $S$  tudja, hogy  $p$  – akkor és csak akkor, ha:

(i) A tény, hogy  $p$ , „megfelelő” oksági kapcsolatban van azzal, hogy  $S$  azt hiszi, hogy  $p$ .<sup>9</sup>

Ez esetben a legkézenfekvőbb kérdés a „megfelelő” jelző mibenléte, melyre a *megbízhatóság-elmélettel* ad választ.  $S$   $p$  hite akkor tekinthető igazoltnak, ha azt olyan hitformáló folyamatok okozták, melyek általában igaznak, vagyis megbízhatónak tekinthetőek. Ezek lehetnek például az észlelés, az emlékezés, a jó érvelés, az introspekció<sup>10</sup>, vagyis kognitív folyamatok. Más szóval „*az organizmuson belüli információfeldolgozó berendezés műveletei*”.<sup>11</sup> Goldman nem akar a szkepticizmus ellen fellépni, ezért meg sem kísérel olyan folyamatokat találni, amelyek mindig, kivétel nélkül megbízhatóak. Megelégszik „*a tendenciát tekintve inkább igaz, mint hamis hiteket*”<sup>12</sup> eredményező folyamatokkal. Ehhez az is hozzájárul, hogy az igazoltságot sem egy kategorikus állapotnak tekinti, hanem olyannak, melynek fokozatai, átmenetei vannak éppúgy, mint a megbízhatóságnak. Majd több tényezőt is pontosítva eljut oda,

6 Gettier 1963.

7 Goldman 1995.

8 Goldman 1979: Mikor igazolt egy hit? Forrai (ford.) 2002: 93–111.

9 Goldman 1995: 245.

10 XIX. századi kifejezés, melynek elvei azonban már az Ókorban Platónnál és az Újkorban Descartes-nál jelennek meg először. Jelentése „önmegfigyelés”.

11 Forrai 2002: 103.

12 Forrai 2002: 101.

hogy megkülönböztet kétféle folyamatot: az egyik a feltételek nélkül megbízható, bemeneti hitektől független kognitív folyamat; a másik pedig a bemeneti hitek igazságától függő kognitív folyamat – (hitfüggetlen és hitfüggő). Ez utóbbit akkor tekinthetjük megbízhatónak, amennyiben bemeneti hitei is igazoltak.

A *megbízhatóság-elmélet* a hitek igazoltságát vizsgálja, amely azonban nem azonos egy adott hit tárgyának igazságával. Goldman szerint előfordulhat ugyanis, hogy egy állításba vetett hit igazolt, ennek ellenére maga az állítás hamis. A *tudás* érvényességéhez pedig mind a  $p$ -be vetett igazolt hitre, mind  $p$  igazságára szükség van. A későbbiekben azonban kritikát fogalmazok meg ezen elméletekkel szemben.

### b) Nyomon követés<sup>13</sup>

Nozick 1981-es írásában a szkepticizmus egyik legismertebb tézise, az illúzió-hipotézis ellenében fogalmazza meg a tudás lehetőségét, melyben a tudás klasszikus definíciójának harmadik feltételét két kontrafaktuális<sup>14</sup> mondatra bontja. Pontosabban fogalmazva nem ellene érvel, hanem azt vizsgálja, hogy a tudás lehetsége az illúzió-hipotézis mellett is fennállhat-e. Fontos kiemelni, hogy Nozick nem a tudás tényleges meglétét kutatja, hanem a tudás lehetőségének módját.

Hogy ezt megértsük, ahhoz néhány fogalom előzetes ismerete szükséges. Az illúzió-hipotézis, melynek több fajtája is van, azt a lehetőséget veti fel, hogy soha nem lehetünk teljesen bizonyosak abban, hogy aktuálisan nem vagyunk-e egy univerzális csalás, megtévesztés állapotában. Például Platón álom-argumentuma szerint nem tudhatjuk, hogy most álmodunk-e vagy sem és mindaz, amit tapasztalunk álom csupán. Ugyanez a lényege többek között Descartes gonosz démon általi megtévesztésének, Putnam tartályban lebegő agyak képzetének, de ide sorolom a buddhizmus szanszára<sup>15</sup> ideáját is, mely a dolgok valós ismeretének hiányából és a tapasztalt világ illúzió-voltából áll. A másik magyarázatra szoruló kifejezés a kontrafaktuálisok. Tegyük fel az aktuális világunkban ismerjük ahogyan a dolgok alakulnak. Ehhez képest felállíthatunk olyan lehetséges világokat, amelyekben azt vizsgáljuk hogyan alakulhatnának. Ezeket a lehetőségeket fejezhetjük ki szubjunktív<sup>16</sup> feltételes mondatokkal, kontrafaktuálisokkal. Egy-egy kontrafaktuális mondat igazságértéke attól függ, hogy mennyire tér el az aktuális világ történéseitől. Ha közel van hozzá nagyobb, ha távolabb, vagy egészen valószínűtlen, akkor kisebb.

*„E fogalmat eredetileg a szükségszerűség és a lehetőség ábrázolására vezették be. Egy kijelentés akkor szükségszerű, ha nemcsak az aktuális világban igaz, hanem minden lehetséges világban. Egy kijelentés akkor lehetséges, ha van olyan lehetséges világ, amelyben igaz.”<sup>17</sup>*

<sup>13</sup> Nozick 1981: Szkepticizmus. Forrai (ford.) 2002: 47–60.

<sup>14</sup> Latin eredetű kifejezés, jelentése „tényellentétes”.

<sup>15</sup> Szanszkrit eredetű kifejezés, jelentése „vándorlás”, átvitt értelemben „létfogatag”. A buddhizmusban alapfokon azt a látszatvilágot jelenti, amiből fel kell ébredni, amitől meg kell szabadulni.

<sup>16</sup> Latin eredetű kifejezés, jelentése „képzület, vágyat, lehetőséget kifejező”.

<sup>17</sup> Forrai 2002: 10.

Nozick tudásdefiníciója tehát a következő:

- (3) S tudja, hogy  $p$ , akkor és csak akkor, ha
- (i) S azt hiszi, hogy  $p$ ,
  - (ii)  $p$  igaz,
  - (iii) Ha  $p$  nem volna igaz, S nem hinné azt, hogy  $p$ ,
  - (iv) Ha  $p$  igaz volna, S akkor is azt hinné, hogy  $p$ .

Azt jelenti (iii), hogy azokban a közeli lehetséges világokban, ahol  $p$  hamis, de az egyéb körülmények megegyeznek az aktuális világgal, S nem hiszi, hogy  $p$ . Míg (iv) azt mondja ki, hogy az olyan közeli lehetséges világokban, ahol  $p$  igaz, annak ellenére, hogy egyéb dolgok másként alakulhatnak, S minden más körülménytől függetlenül hiszi, hogy  $p$ . S  $p$  hite tehát *nyomon követi*  $p$  igazságát. Azonban (iii) és (iv) nem következtetések, hanem egy lehetőséget megmutató, szubjunktív kondicionális mondatok. Ez azt jelenti, hogy nem vonatkoznak az összes olyan lehetséges szituációra, ahol  $p$  hamis (iii), vagy  $p$  igaz (iv). Ha következtetések lennének és  $p$  hamisságából következne, hogy S nem hiszi, hogy  $p$ , akkor ezt egy szkeptikus illuzórikus hipotézis megcáfolná (a zártsági elv nyomán). Így viszont nem feltétlenül cáfolja, vagyis (iii) és (iv) lehetősége a szkeptikus szituációban is fennáll. Mindezt Nozick az aktuális világ szomszédságában lévő lehetséges világokra vonatkoztatja. Az ettől távol esőekre nem.

Nozick szerint, amikor a szkeptikus felállítja illúzió-hipotézisét, akkor a tudás következményére vonatkozó logikai zártságot használja. A zártság itt azt jelenti, hogy ha S tudja, hogy  $p$  és tudja, hogy  $p$ -ből következik  $q$ , akkor azt is tudja, hogy  $q$ . A következtetés által tehát S belül marad a tudás-kijelentések halmazában. A tudás Nozick féle definíciója viszont nem zárt a logikai következményre nézve, mivel (iii) és (iv) csak  $p$ -re vonatkozik,  $q$ -ra nem. Előfordulhatna, hogy tudom, hogy  $p$ , mégsem tudom, hogy  $q$ , mivel  $q$ -ra csak következtetéssel jutottam, nem pedig az (i–iv) feltételekkel, vagyis nem követem nyomon  $q$  igazságát. A logikai implikáció (következtetés) által tehát nem juthatunk tudáshoz. A  $p$  igazságával kapcsolatos nyomon követést, mint a tudás feltételét, a szkeptikus is elismeri, hiszen éppen azzal érvel, hogy egy illuzórikus szituáció a nyomon követhetlensége miatt nem tudható (eszerint a tudáshoz szükség lenne a nyomon követhetőséghez). A szkeptikus fordítva használja a zártság elvét. Azt tudni véli, hogy  $p$ -ből következik  $q$ , de mivel az illúzió fennállásának lehetősége miatt nem tudja  $p$ -t, így arra következtet, hogy nem tudja  $q$ -t sem. Ebben Nozick szerint az a hiba, hogy a szkeptikus  $p$ -nél megköveteli a nyomon követést,  $q$ -nál viszont nem. Vagyis érvelése egyik fele nyitott, míg a másik fele zárt a logikai implikációra nézve. Attól, hogy nem tudjuk  $p$ -t, viszont tudjuk, hogy  $p$ -ből következik  $q$ , nem áll fenn, hogy nem tudhatjuk  $q$ -t sem.  $q$  tudása nem a következtetésen alapul, hanem nyomon követhetőségén (akárcsak  $p$  esetében).



Mіндеz viszont nem vonatkozik arra, hogy az illúzió aktuálisan fennáll-e vagy sem, csak arra, hogy a tudás lehetősége egy illuzórikus szituáció ellenére is fenntartható. Munkám első részének utolsó fejezetében azonban ezt is cáfolni igyekszem.

### c) *Megdönthetőség elmélet*<sup>18</sup>

A következő elv nem közvetlenül a tudás definiálására lett kifejlesztve (hiszen 1936-ban, jóval Gettier írása előtt született), hanem mint a tapasztalati tudományok demarkációs módszere, amely arra hivatott, hogy eredményei révén elválassza e tudományokat a metafizikai spekulációktól.<sup>19</sup> Ezáltal jól fog jönni majd az érzékelés vizsgálatánál. Popper múlt századi fejtegetéseiben az induktív- és a valószínűség-logika ellen fogalmazza meg nézeteit, melynek célja, hogy a tapasztalati tudományokban kiküszöbölje az indukció problémáját, amely véges számú tapasztalatból egy általános érvényű „igazságot” szeretne levonni. Ebben az a hiba, hogy bármennyi egyéni tapasztalás sem vonja maga után azt a tényt, hogy egy dolog következőre is ugyanúgy fog megisméltódni. Vagyis egy természeti „törvény” igazságtartalma nem alapulhat statisztikán. Popper egyáltalán nem fogadja el az indukciót, sőt az objektív igazolás módszerét sem. Objektív bizonyossághoz ugyanis soha nem juthatunk. Amit elérhetünk az maximum az interszjektív igazolás. Ez azt jelenti, hogy bárki bármikor ellenőrizhet egy korábban tapasztalt tételt. A lényeg az, – és itt kapcsolódhatunk a tudásdefiníciók problémájához – hogy mivel nem lehet semmit végérvényesen igazolni (verifikálni), ezért a demarkációs módszer a cáfolhatóság (falszifikálhatóság) lesz, amihez éppen az indukció ellentétével, dedukcióval juthatunk. Az általánosan megfogalmazott elveket tapasztalati ellenőrzéseknek vethetjük alá, ami által mindaddig – persze csak átmenetileg – érvényesnek tekinthetünk egy állítást, vagyis feltételes tudás birtokában lehetünk, amíg az nincs cáfolva, megdöntve. Egyik feltétele, hogy egy-egy állítás alkalmas legyen az ellenőrzésre. Abban az esetben ugyanis, amikor olyan feltevést állítunk, amelyet nem lehet ellenőrizni, hiába nem falszifikálható, nem mondhatjuk rá, hogy tudjuk. Ennek eredményeként kiküszöböljük azt a logikai hibát, hogy egyetemes igazságokat próbálunk felállítani. Sőt, e módszer felépítése révén a végtelen igazolásregresszus kényszerét is elhagyhatjuk. Hiszen az ellenőrzések során nem a feltevések végső igazolása a cél, hanem csupán átmeneti érvényességük megerősítése, nyitva hagyva ezzel a kaput az esetleges újabb ellenőrző vizsgálatokra (melyek eredménye akár ellenkező is lehet). Azt viszont meg kell jegyeznünk, hogy éppen emiatt, azaz hogy e módszer által valódi igazolás birtokába nem juthatunk, valójában mégsem használható a végső tudás létrejöttében. A tudásnak ugyanis egyik szükséges feltétele az igazoltság. A *megdönthetőség elmélet* hiányosságaira dolgozatom különböző fejezeteiben térek majd ki.

Természetesen ezeken kívül is születtek még a tudással kapcsolatos elemzések.<sup>20</sup> Most viszont vizsgáljuk meg, hogy a buddhista ismeretelméleti iskola miként áll ehhez a témához és milyen párhuzamokat, vagy ellentéteket mutat ezekkel a modern nyugati gondolatokkal.

<sup>18</sup> Popper 1997.

<sup>19</sup> Popper írása elsősorban Carnap és a Bécsi Kör verifikacionizmusa elleni kritika, melyet viszont neki is át kellett értékelnie Lakatos Imre kritikája nyomán.

<sup>20</sup> Például Lehrer, Paxson 1969: Knowledge: Undeclared Justified True Belief.

### 1.3 A buddhai tudás

A tudás és az ismeret mibenléte már a korai buddhista szövegekben, a Buddha tanítóbeszédeiben is fellelhető, hiszen a megszabadulás tanában kulcsfontosságú szereppel bír. A tizenkét tagú függő keletkezés, vagyis a létforgatag ok-okozati lánc, ami az egyik alapvető buddhista tantétel, éppen a nem-tudással veszi kezdetét. A nem-tudás az elsődleges oka annak, hogy a létforgatag körén belül vesztegelünk. Minthogy írásom az érzékelés folyamatának, plusz előzményeinek és következményeinek ismeretelméleti, filozófiai, ontológiai és logikai vizsgálata, ezért a buddhista ismeretelméleti iskola történeti kialakulását csak vázlatosan érintem. Targyalom viszont a tudáselméletét megelőző idevonatkozó tantételeket.

A Buddhánál is megfigyelhetjük a tudás modern, hármas felosztását (*ismeret, képességbeli és propozicionális tudás*), még ha nem is annyira pontosan kategorizálva, mint napjainkban. Ahogy a Buddha minden törekvése, így ez is a megszabadulás szemszögéből jelenik meg. Itt most elsősorban nem a tudás tartalmát, hanem annak mibenlétét vizsgálom. Az első szempont szerint a Buddha négyféle megkülönböztető tudást választott el egymástól. Ezek voltak a Tan jelentésének, a szövegének, az azt kifejtő nyelvezetnek<sup>21</sup> és ezek együttesének tudása. Már maga az a kifejezés is, hogy Tan<sup>22</sup>, magában hordozza a tudás lehetőségét, hiszen egy tantétel egyik alapvető jellegzetessége és értelme az éppen a tudhatósága. Ismeretnek elsősorban a Tan szövegének tudását, illetve az azt kifejtő nyelvezetet feleltethetjük meg. Propozicionális tudásnak a Tan jelentésének értelmét, míg a Tan megvalósítását képességbeli tudásnak tekinthetjük. Olyan is előfordulhatott, hogy valaki ismerte a Tan szövegét, de nem értette azt, vagy épp ellenkezőleg, elsajátította az értelmét, miközben magát a tanítások szövegét nem tudta. Nem szabad lebecsülnünk a Tan szövegének ismeretét az értelmének tudásával szemben. Ugyanis, ha az értelme meggyengülne, vagy akár el is veszne, a szöveg fennmaradásával később újra feléledhet, míg ugyanez fordítva már sokkal nagyobb feladat lenne. Ezért volt fontos akkoriban, hogy a Tan szövegét kívülről tudják a szerzetesek.<sup>23</sup> Ez az ismeretbeli tudás viszont csak hétköznapi, normál értelemben értendő, így ezt nem is vizsgálom tovább.

Ennél érdekesebb a képességbeli tudás kérdése, hiszen maga a megismerés, azon belül az észlelés és a gondolkodás is ide tartozik. Sőt, ezek olyan képességek, melyek által a tudás másik két fajtája is megszerezhető. A korai buddhizmus itt alapvetően két típust különböztet meg. Az átlagember csupán közvetve, szennyezetten képes a megismerési folyamatokat megvalósítani, míg a nemes ember közvetlen tudással bír. Habár ez utóbbinak is vannak tisztulási fokozatai. Az „*abhinnjá*” (p.), azaz *magasabb szintű*, vagy *közvetlen tudás* kifejezés a páli kánonban több helyen is megjelenik, még hozzá kétféle értelemben. Van, ahol a Dhamma közvetlen megértését jelenti,<sup>24</sup> de van, ahol a legmagasabb szintű képességeket.<sup>25</sup> Ez utóbbiak a következők: mágikus hatalmak (az elemekkel kapcsolatos képesség, pl. vízen járás), égi

21 Az nem egyértelmű, hogy a Tan leginkább kifejező nyelv mindenkinek az anyanyelve, vagy pedig az a mágadhai nyelv, amelyen a Buddha is tanított és amely az ő anyanyelve volt.

22 Páliul Dhamma, amely sokféle jelentésben használatos. Hasonló értelemben jelenthet „törvényt” és „igazságot” is.

23 Porosz 2000: 31–33.

24 SN 45.159. [Online].

25 DN 2. [Online].

hallás, mások tudatának látása, korábbi létformák felidézése, égi látás (amely mások karmájának látását tette lehetővé), jövőbelátás és a mentális mérgek megszüntetése<sup>26</sup>. A Buddha ezek közül három képességgel rendelkezett.<sup>27</sup> A mentális mérgek (vagy káros befolyások) megszüntetését a legmagasabb szintű képességbeli tudásnak tekinthetjük, mely egyszerre képesség és megértés is, vagyis maga a tudás képessége. Mielőtt azonban megvizsgáljuk, hogy a Buddhánál milyen végső értelemben jelenik meg a tudás, előtte egy kis magyarázat következik a megértést segítő.

Vizsgálatom fő tárgya ugyan az érzékelés, amely a képességbeli tudás körébe, az általa tapasztalható dolgok pedig az ismeret kategóriájába tartoznak, mégis fontos tovább vizsgálni a propozicionális tudást, mely talán nem egyértelmű miként is kapcsolódik ide. Vegyük például a látást. Ha látok magam előtt egy fekete tárgyat, akkor a látás folyamata egy képességbeli tudás, a tárgy feketeségéről alkotott kép az ismeretem, az viszont, hogy tudom, hogy a tárgy fekete és ez megfogalmazódik bennem, már egy propozicionális tudás. Továbbá a látás tudása is ez utóbbi kategóriába tartozik. Különbség van tehát a látás képessége és e képesség tudomása között. Az előbbi képességbeli, az utóbbi pedig propozicionális tudás. De vajon szükség van a látáshoz a látás tényének tudására? Nem. Hiszen az állatok is látnak anélkül, hogy tisztában lennének vele. Akkor talán szükség van a látás által szerzett ismeretek megítéléséhez a propozicionális tudáshoz? Egy bizonyos szintig ez sem mondható. Egy zsákmányállat a látása által szerzett ismeretekből képes megítélni, hogy veszélyben van-e, vagy sem, anélkül, hogy tudná ebbéli képességét és anélkül, hogy ez megfogalmazódna benne. Akkor mégis miért kell tudni, hogy látunk? A magasabb szintű ítéletalkotáshoz, a valóságon és az igazságon alapuló döntéshozatalhoz, ezek igazolásához, a felismeréshez, az öntudat kialakításához, a kommunikációhoz, hogy kifejezhessük tapasztalatainkat. Az ösztönös cselekvést meghaladó tudatossághoz. Ahhoz, hogy egyáltalán eldönthessük látunk-e, vagy sem. Ezt a bekezdést azonban értsük feltételes módon, hiszen éppen ezt igyekszem majd cáfolni.

A Buddhánál a legmagasabb szintű tudásnak, mellyel a mentális mérgek is megszüntethetőek, üdvtani szerepe van. Gyakorlatilag egyet jelent a megszabadulással. E tudás által „tudja és látja, ahogyan a dolgok vannak”.<sup>28</sup> A korai szövegekben ez a dolgok három jellegzetességére utal: mulandóak, önmagátlanok és szenvedéstermészetűek.<sup>29</sup> Ennek következtében elhagyhatjuk a szubjektum szemszögéből keletkezett tudás képzetét és megjelenik a végső objektivitás, vagyis a tudás igazságfeltétele, igazságtartalma, amely szemben áll a nem-tudással. A Buddha elsődleges tana, a Négy Nemes Igazság is ezt az objektív igazságot fejezi ki. A negyedik igazság nyolcas Ösvényének utolsó tagja, a helyes elmélyedés által ez a tudás leginkább már a szövegekben is használt *bölcsességgé* alakul át. Nagyon jól tükrözi a háromféle tudás megjelenését Száriputta „*ahol a bölcsesség három fajtájáról szól, a Tan hallásának segítségével, a gondolkodás útján és a meditációs kibontakoztatás révén elért bölcsességről.*”<sup>30</sup> Vagy-

26 Porosz 2000: 99–100.

27 MN 71. [Online]. Korábbi létformák felidézése, isteni szem, mentális mérgek megszüntetése.

28 Porosz 2000: 106. (AN 10.2.)

29 Később a mahájána szútrákban a dolgokhoz nem köthetünk majd semmilyen tulajdonságot és minőséget. Ez a végső „állapot” a nyelv, a fogalmi gondolkodás és így a tudás korlátait is meghaladja. A Gyémánt szútra nyelvezetével élve: ez lesz az ész meghaladó tudás. Olyan tudás, amely nem tudás. Épp ezért nevezzük tudásnak.

30 Porosz 2000: 108. (DN 33.)

is ismeret, képességbeli és propozicionális tudás. A végső igazság eszménye azonban egy hétköznapi ember számára nem érthető meg közvetlen módon, ezért segítő módszerek és fogalmak szükségesek ennek eléréséhez. Így jön képbe a hétköznapi igazság, vagy hétköznapi valóság megkülönböztetése a végsőtől. Ennek funkciója, hogy ne rántsa ki egyből az ember lába alól a talajt, mert amennyiben így elveszítenénk a viszonyítási pontot, annak súlyos következményei lehetnek, melyek nem vezetnének célra. A hétköznapi ember így olyan spekulációkra kényszerül, mint például a valóság és valótlanság, a létezés és nem-létezés, vagy éppen a megismerés folyamatának és viszonyainak vizsgálata, mellyel el is érkeztünk a buddhista ismeretelméleti tanok megfogalmazásához.

### 1.4 Mérvadó ismeret

A buddhista filozófiában létrejött ismeretelmélet kialakulásának érdekes a története. Amikor Indiában az V–VII. században talán görög, talán a Njája<sup>31</sup> szútra hatására felértékelődött a logika szerepe, a buddhista filozófiai iskolák kénytelenek voltak kidolgozni egy logikai érveléssel védhető ismeretelméletet a más vallási filozófiák általi támadások kivédésére. Habár vannak olyan elképzelések, hogy mindez éppen fordítva zajlott. A Dignága (I. sz. kb. 480–540. India) és Dharmakírti (I. sz. kb. 600–660. India) által megfogalmazott ismeretelmélet olyan sikeressé vált, köszönhetően precíz, igényes kidolgozottságának és kidolgozóik magával ragadó jellemének,<sup>32</sup> hogy egy különálló filozófiai iskola jött létre belőle, a *Pramána iskola*. Tartételeiket az Abhidharma<sup>33</sup> ontológiájára alapozták, ami azért érdekes, mert a II–III. században kialakult Madhjamaka<sup>34</sup> buddhista filozófiai iskola élesen bírálta és cáfolta az abhidharmikák lételméletét. Ennek fényében jóindulattal mondhatjuk, hogy bár időben később követték a madhjamakát, filozófiailag mégis az előzményének tekinthető,<sup>35</sup> míg ha egy kicsit kritikusabbak vagyunk, akkor visszalépésként értékelhetjük.

A *pramána* szó, mely az iskola nevét is adja, hétköznapi szóhasználatban mércét, mértéket, a buddhizmus kontextusában *mérvadó megismerést* jelent.

*„A szó a (szanszkrit) √mā gyökből ered, melynek eredeti jelentése „mérni, felmérni, észlelni”, a pra- prefixum pedig a hagyományos értelmezés szerint azt jelenti: „elsődleges”, „kiváló”. A szanszkrit nyelvben a tudással kapcsolatos szavak gyöke általában nem a √mā, hanem a √jñā, ami tudatosságot, „tudatban-létet” jelent. A pramāna ezzel szemben az elsődleges, vagyis a helyes tudatosságra vonatkozik. A szó végén található -na képző azt az eszközt, vagy módszert jelöli, melynek segítségével a tudás birtokába lehet jutni.”<sup>36</sup>*

A *pramána* tehát maga a megismerő képesség, az általa szerzett ismeret és az abból keletkező megértés is, vagyis a teljes megismerő folyamat.

31 A njája egyike a 6 darsanának, a védikus civilizáció filozófiai iskoláinak, melynek tanaiban kulcsszerepet játszik a logika, mint eszköz. A szó szanszkrit eredetű, jelentése „érvelés”.

32 Dignága és Dharmakírti életrajza: Stcherbatsky 1993(I): 31–37.

33 Az Abhidharma a buddhista kánon harmadik kosara (szöveggyűjteménye), amely a Buddha tanításbeszédeinek rendszerezését és magyarázatát adja. Létrejött az i.e. IV – i.sz. I. századra tehető. A szó jelentése a „Tanról”, más értelemben „felsőbb Tan”.

34 A mahájána buddhizmus egyik legjelentősebb iskolája. Neve szanszkrit eredetű, jelentése „középut”.

35 Agócs 2002: 3–4.

36 Agócs 2002: 5.

Az ismeretszerzés lényege, hogy annak tárgyáról hiteles, igazolható tudás birtokába jusunk. A Njája filozófiában négyféle megismerési folyamatot tekintenek mérvadónak, ezek az érzékelés, a következtetés, az összehasonlítás és a hiteles szó. Ezek közül a Pramána iskola csak az első kettőt fogadja el érvényesnek. Ezek azért mérvadóak, mert olyan mértéket, alapot szolgáltatnak számunkra, amelyre felépíthetjük az életünket, tudásunkat, megkülönböztető, ítéletalkotó és átlátási képességeinket. Dharmakírti definíciója szerint:

*„Mérvadó ismeret az a tudás, amely megbízható, megbízhatósága pedig abban áll, hogy képes betölteni szerepét.”<sup>37</sup>*

Ez tökéletesen megfelel a tudás platóni feltételeinek. A „szerep” a megismerés tárgyába vetett hitünk. Hogy ezt a szerepet képes betölteni, az az igazságfeltétellel azonosítható, megbízhatósága pedig az igazoltságot jelenti. Persze hozzá kell tenni, hogy Gettier próbáját, ahogy a platóni tudás, úgy ez sem állja ki. Ha ugyanis egy tárgy betölti szerepét és mi megbízható hittel rendelkezünk irányába, viszont e szerep betöltése valami más okból kifolyólag jön létre, nem pedig abból, ami a mi bizalmunkat kiváltotta, akkor nem beszélhetünk tudás létrejöttéről. Tehát ez is további feltételekkel való kiegészítésre szorulna, akárcsak görög megfelelője. Felállítottak azonban másféle feltételeket, melyekkel tovább pontosították a mérvadó megismerés meghatározását. Előtte azonban vizsgáljuk meg a megismerési folyamat ontológiájául szolgáló dharmá-elméletet.

Ha részletesen szemügyre veszünk egy tárgyat, rájövünk, hogy természeténél fogva összetett, azaz alkotóelemekből áll. Ekkor tovább boncolgatjuk az alkotóelemeit, amiket még további elemekre bonthatunk és így tovább. Ahhoz azonban, hogy egyáltalán legyen mit megvizsgálni, olyan elemekre van szükség, amelyeknek létezése valós és öntermészetüket hordozzák. Ennek az Abhidharma soraiban végigvitt elemzésnek az lett az eredménye, hogy meghatároztak *végző valóságalemezeket*, amikből minden más dolog összeáll, halmazt képez. Ezek a *dharmák*<sup>38</sup>, azaz *‘tartamok’*, melyek öntermészetük (sz.: *szvabháva*) által a tapasztalás alapjait is képezik. A különböző buddhista iskolák több különféle *dharmát* számoltak össze, melyek két csoportra bonthatóak. Az egyik csoportba a tovább nem osztható, feltételek nélkül létező valóságalemezek tartoznak (sz.: *aszamszkrita-dharma*). Ezekből mindössze három van: a tér és a kétféle kioltódás (sz.: *niródhá*). A másik csoportba pedig olyan dharmákat soroltak, amelyek léte feltételekhez kötött, maguk is összetettek, folytonosan változnak, ezért csupán pillanatnyiak (sz.: *szamszkrita-dharma*), felmerülésük pillanatában azonban valóságosak. A Szarvástiváda<sup>39</sup> iskolában 72 ilyen *szamszkrita-dharmát* állapítottak meg, többek között például az érzékszerveket és az érzékleti tárgyakat. Ez utóbbi csoport tagjaival kapcsolatban kialakultak olyan nézetek is, melyek szerint öntermészetük nem csupán abban a pillanatban áll fenn, amikor létüket valóságként tapasztaljuk, hanem kiterjed a múltra és a jövőre is. Ez a nézet azon alapult,

<sup>37</sup> Dharmakírti, Pramánavárttika részlet, Agócs (ford.) 2002: 6. Más fordításban: „A hiteles és mérvadó, ellentmondásmentes ismeret az a tudás, amely betölti a szerepét. Az ellentmondásmentes szó azt jelenti, hogy elérendő célját ugyanúgy meg is tapasztalhatja.” Végh (ford.) 2009: 114.

<sup>38</sup> A szanszkrit *dharmá* (páli *dharmá*) egy újabb jelentése a sok közül, itt „tartam, végző valóságalelem”.

<sup>39</sup> Korai buddhista iskola, mely mára megszűnt. Erkölcsei tantételeiket (vinaja) egyes tibeti buddhista iskolák ma is követik. Neve szanszkrit eredetű, jelentése „minden létező elmélete”.

hogy a *dharmák* lényegük szerint hatást váltanak ki, s ez a hatás akkor is fennállhat, amikor a *dharmák* már, vagy még nem léteznek. Következésképpen a *dharmák* mindhárom időben hordozzák öntermészetüket. Ezt a nézetet a Théraváda<sup>40</sup> iskola elutasította. Jól jelzi a téma nehézségét, hogy az időbeli nézeteltérésen kívül is voltak még ellentétes álláspontok. Például abban sem volt egységes vélemény, hogy a *dharmák* hordozzák az öntermészetüket és ezáltal léteznek, vagy az öntermészet maga jelenti a létezést, mindenféle mögöttes hordozó nélkül. Egy másik példa már a Pramána iskolát is érinti, mivel álláspontjuk megegyezett a következő Szautrántika<sup>41</sup> nézettel: a három feltétlen *dharmát* nem tekinthetjük létezőnek, mivel azok valaminek a hiányát fejezik ki. Ebből kifolyólag a tér a kiterjedt dolgok, a kioltódás pedig minden dolog hiányaként értelmezhető. Ráadásul mivel ezek nem képesek hatást kifejteni, így az érzékelés végső tudatossága szempontjából éppen a *dharmák* másik csoportja, a feltételes, pillanatnyi és öntermészetüket hordozóak lesznek valóságosak.<sup>42</sup>

Ahogy az előző fejezetben a tudást, úgy a *dharma* és a *pramána* tanát is összekapcsolhatjuk a kétféle valóság tanával, amit szintén nem egyformán értelmeztek a buddhista iskolák. A hétköznapi tudat és tapasztalás csak a dolgok felszíni megjelenését képes meglátni, ami a végső valóság szemszögéből tévedés. Ezzel szemben egy buddha képes tudati szennyeződés nélkül a dolgokra tekinteni. A tisztánlátás foka a megvilágosodás elért szintjével arányos.

Visszatérve a mérvadó megismeréshez és további feltételeihez, célja a következőképpen fogalmazható meg: „az észlelő tudat megtisztítása az észlelt jelenségek helyes megfigyelését akadályozó szennyeződésektől.”<sup>43</sup> Módszere nyomán ontológiája és episztemológiája olyanmódon egybeolvad, hogy gyakorlatilag a tapasztalhatóság tárgyát tekinthetjük valószínűnek,<sup>44</sup> még hozzá csak abban az adott pillanatban, amikor megjelenik. Kihangsúlyozzák ugyanis a tudás pillanatnyiságát, melyet az állandó változás gyakorlata követel meg magának. Ha ugyanis egy tárgyról valós, érvényes ismerettel rendelkezünk, az a következő pillanatban elveszti aktualitását és az addig ismeretként vélt tudattartam átalakul emlékké, ismeret mivoltát elvesztve. Az emlékezetet egyébként más, ismeretlenséggel foglalkozó indiai filozófiák sem fogadták el, mint a tudás forrását. Ezzel együtt az is feltétele a mérvadó megismerésnek, hogy a tapasztalás mindig új kell, hogy legyen. Hiszen hatást kifejteni mindig csak egy új benyomás képes. Jó példa erre, hogy ha sokáig érzünk egy erős illatot, akkor egy idő után teljesen eltűnik és csak akkor figyelünk fel szaglásunkra, amikor az illat megváltozik. Ez teljes mértékben összecseng a pillanatnyiság feltételével is.

Mielőtt azonban továbblépnék a *pramána* két módszere közül az érzékelésre, mely a munkám fő tárgya, sorra veszem az előző három fejezetben tárgyalt nézetek hiányosságait.

40 Az egyetlen fennmaradt korai buddhista iskola (Délkelet-Ázsia). Neve páli eredetű, jelentése „az öregek tanítása”.

41 Kisebbségi létszámú, viszont jelentős elveket valló korai buddhista iskola volt. Neve szanszkrit eredetű, jelentése „azok, akik a szútrákra hagyatkoznak”.

42 Agócs 2002; Porosz 2000.

43 Végh 2009: 109.

44 A nyugati filozófiában ez a fenomenológia.

### 1.5 A tudáselméletek hiányosságai (agnoiológia<sup>45</sup>)

A tudás platóni leírása olyan szükséges feltételeket nélkülöz, melyek egyáltalán nem maguktól értetődőek. Persze hívhatjuk ezeket háttérfeltételeknek, de a probléma az, hogy ezek sincsenek igazolva, így a rájuk épülő érvelés nagyon labilissá, gyakorlatilag érvénytelenné válik. Az ismeretelmélet tudománya a Gettier kihívás nyomán a 4. tudásfeltételről elmélkedik, miközben még az elsőt megelőzőeket sem vagyunk képesek igazolni. Lássuk, melyek ezek. A következőekben a tudás definíciójának, mint egy koherens feltételrendszernek kellene összeállnia, de ez a gondolat kísérlet kivétel nélkül az összes ponton megbukik.

(4) S tudja, hogy  $p$ , akkor és csak akkor, ha<sup>46</sup>

(i) A világegyetem létezik,

(ii) S és  $p$  alanya léteznek és különböznek egymástól,

(iii) S képes a kognícióra: észlelés, hit, ítéletalkotás,

(iv)  $p$  alkalmas a belé vetett hitre és S hiszi, hogy  $p$ ,

(v)  $p$  igazságértéke eldönthető és  $p$  igaz,

(vi) S igazoltan hiszi, hogy  $p$ ,

(vii) S igazolt hite és  $p$  igazsága között megfelelő oksági kapcsolat áll fenn, vagy S nyomon követi  $p$  igazságát, stb.

Ez részleteit tekintve 13 feltétel.

#### (i) A világegyetem létezik

Ahogy a *Megismerés kontra létezés* című fejezetben kifejtettem, a megismerés és a tudás lehetőségét csak akkor állíthatjuk, ha közben a létezés is feltételezzük. Csakhogy, mivel ezek egymás feltételei, így kölcsönös igazolásként nem funkcionálhatnak. Ez a probléma már önmagában is megkérdőjelezi az utána következő feltételek létjogosultságát.

Hogy egyáltalán létezik-e bármi is, azt a tévedésen alapuló szkeptikus érvelés, az illúzió-hipotézis kérdőjelezi meg<sup>47</sup>, mely a tévedés mértékének szempontjából lehet lokális és globális. Például egy álom-ér, mely az illúzió-hipotézis egyik fajtája, akkor lokális, amikor a tévedés lehetőségét csak az aktuálisan fennálló helyzetben tartja fenn, de egyébként megengedi, hogy máskor esetleg tapasztaljuk a valóságot és általa a létezés. Ennél erősebb az érv, ha azt a lehetőséget feltételezi, hogy a tévedés folytonosan fennáll és emiatt képtelenek vagyunk valós ismeretre. Ez a globális érv.<sup>48</sup> Előbbire példa a buddhizmus hétköznapi valóság tana is, mely szerint mindaddig tévedésben vagyunk, amíg meg nem tapasztaljuk a végső valóságot, de utána már feltárul számunkra. Egy másik hasonló szempont szerint is csoportosíthatjuk ezeket a szkeptikus érveket, amikor is a tévedés és a létezés viszonyát vizsgáljuk. Az egyes

<sup>45</sup> Görög kifejezés, mely a tudás lehetetlenségét állítja. Ferrier vezeti be a filozófiába 1854-ben.

<sup>46</sup> Csak emlékeztetőül, S egy tetszőleges személy,  $p$  pedig egy tetszőleges állítás.

<sup>47</sup> Lásd 8. oldal.

<sup>48</sup> Ujvári 2010: 30.

hipotézisek csupán csak az aktuális létezését és valóságot bizonytalanítják el, de az abszolút létezését nem (ezért állíthatják, hogy lehetséges a tévedés). A buddhizmuson belül több ilyen iskola is van. Ilyen például a Jógácsára<sup>49</sup>, mely a tudat abszolutizálásával kijelöl egy végső létezőt, aminek felismerésével a tévedés megszűnik. Ennél radikálisabb viszont a Madhjama-ka üresség-tana, amely magát az abszolút létezését és ezzel a tévedés lehetőségét is a cáfolja. Hogy ez mégsem azonos a nihilista elvvel, hogy semmi nincs, az abból adódik, hogy az üresség-tan mindent cáfol, de semmit sem állít. Így a dolgok nem-létét is cáfolja. A tévedés lehetőségét felmutató szkeptikus érvek a kizárás, az eldönthetlenség és a deduktív zártság (vagy az aluldetermináltság<sup>50</sup>) elvére alapulnak. A kizárási elv azt mondja, hogy ha az illúzió fennáll, akkor tudás nem jöhet létre. Ezt követi az eldönthetlenségi elv, miszerint nem lehet megállapítani, hogy az illúzió fennáll-e. Végül a tudásra vonatkozó deduktív zártság elve következik: nem tudom, hogy az illúzió fennáll-e, ebből következően nem tudom  $p$ -t sem. A Madhjama-ka kivételével a buddhista filozófiák nem használják az eldönthetlenségi elvet (legalábbis itt), mivel szerintük nem kérdés, hogy az illúzió fennáll. Véleményem szerint Nozick ugyan sikeresen támadja a kizárási és a zártsági elvet, ennek ellenére a tudás mégsem jön létre. Tézisét majd a (vii) feltételnél igyekszem cáfolni, addigi is hagyjuk nyitva az illúzió-hipotézis kérdését.

### *(ii) S és p alanya léteznek és különböznek egymástól*

Egy-egy ilyen feltétel vizsgálatánál két dolgot kell elemeznünk. Egyrészt, hogy valóban szükséges-e, másrészt, hogy létrejöhet-e az adott feltétel. Az, hogy  $S$  és  $p$  alanyának létezése szükséges a tudáshoz, könnyedén belátható. Az viszont, hogy muszáj különbözniük, már egy kicsit nehezebb ügy.

Előtte azonban vegyük azt az esetet, ha  $S$ -t és vele együtt  $p$  alanyát, vagyis a tudás alanyát és tárgyát az egység elve szerint az egyetemes tapasztaló tudattal azonosítjuk. Az abszolútum tézise szinte az összes vallásban megjelenik. Többek között lehet minden létező maga az egyetemes Tudat (vagy éppen Isten), a Tudatban létező, vagy a Tudat által teremtett. Az egység és a különbözőség elve, s hozzá kapcsolódóan a mozgás lehetősége lényegi kérdés az ontológiában, az episztemológiában és a buddhizmusban is, mely éppen a dualista látásmódtól akar megszabadulni. Viszont, hogyha egységben gondolkodunk, a tudás és a tapasztalás logikailag nem tartható, sőt az introspekción sem fog működni. Ha minden egy, akkor mi ismer meg mit? A tudás eleve feltételez alanyt és tárgyat, így az önmegismerés arról szólna, hogy a megismerő alany önmagára tárgyként tekint. Ekkor viszont alanynak és tárgynak muszáj különbözni ahhoz, hogy köztük viszony jöhessen létre. Ez a viszony nem jöhet létre az egységben, mert ha így lenne, akkor mindenképpen megbomlana az egység. Ezen érvelés nyomán az öntudat, az én megismerése nem lehetséges, mivel a megismerés mindig valami másra irányul és viszonyt hoz létre. Egységben nincs megismerés, nincs tudás, nincs viszony.

49 A mahájána buddhizmus egyik legjelentősebb filozófiai irányzata. Neve szanszkrit eredetű, jelentése „jógát gyakorló”. Szokták „Csittamátrának” (sz.) és Vidzsnjánavádának (sz.) is nevezni. Előbbi jelentése „csak-tudat”, utóbbié „a tudat tana”.

50 Az aluldetermináltság elve: „Ha  $S$  személy bizonyítéka nem részesíti előnyben a  $p$  hipotézist valamilyen inkompatibilis  $q$  hipotézissel szemben, akkor  $S$  bizonyítéka nem igazolja  $p$ -t.” Ujvári 2010: 34.



Itt most nem az egység ellen érvelek, hiszen a tudás lehetőségének cáfolatához azt nem kell megdöntennem, hanem az ellen, hogy az egységben a tapasztalás és a tudás folyamata értelmét veszti. Ennek következtében inentől kezdve S-t csak, mint individuumot vizsgálom, mivel az abszolút tudat kérdésének boncolgatásával mindig ugyanannál a problémánál köt-nénk ki. Felmerülhet esetleg, hogy az abszolútum valamiképpen mégsem egységes, hanem például csak egy teremtő Tudat (vagy Isten), amely megalkotta magán kívül a világot. (Mert ha magában az egységben hozott volna létre valamit, akkor semmit sem hozott volna létre.) Ha viszont ez így lenne és létezne valami az abszolútumon kívül is, akkor már nem hívhat-nánk abszolútumnak, egységnek.

A tudás létrejöttéhez tehát S-nek és  $p$  alanyának muszáj különbözniük. A buddhizmusban viszont az egyik legnagyobb tévedésnek számít a megkülönböztetés, a dualitásokban való gondolkodás. Több tanítóbeszéd is a megszabadulás kulcspontjaként utal a dualista látás-mód elhagyására. Szerintük az individualista tapasztalás képzete csak látszat, mely tévedés-nek az alapja a dolgok önvalójának illúziója. Ahhoz, hogy különbözőségi viszonyt feltételez-hessünk a dolgok között, vissza kellene térnünk a dharmatanhoz. Csak akkor különbözhet valami mástól, ha van öntermészete, önvalója, van a viszonyításnak alapja. Alapesetben az igazolási kényszer a tézist feltételezőn van, azonban a megdönthetőség-elmélet leveti ezt a terhet és átadja a szkepszis képviselőjének, mondván: cáfold meg, ha tudod! A Madhjamaka üresség-tana viszont megteszi ezt a lépést. Ahhoz, hogy ezt megértsük, vagy legalábbis kö-zelebb kerüljünk hozzá, paradox kifejezéseket kell használnunk. A kiindulópont az, hogy a dolgoknak nincs egy olyan belső magva, amely a lényegüket adná. A végtelenül oszthatóság és a függő keletkezés miatt önmagátlanok, értelenek, öntermészet híján üresek (és persze mulandóak és szenvedéstermészetűek). Ez szemben áll a korábban ismertetett dharmatan-nal, melyet a Pramána iskola is vall. Ha viszont nincs semmiféle önvalójuk, akkor mi alapján állítunk fel közük különbséget. Mi különbözik mitől? Jobban megvizsgálva azonban kiderül, hogy ez a tézis ellenmondásos, vagyis nem olyan egyszerűen alkalmazható, mint az elsőre tűnhet. Ha ugyanis semminek nincs öntermészete, akkor egyáltalán mi osztható végtelenül és mi jön létre függésben? Mi a létezés és nem-létezés alanya? Ha semminek nincs öntermészete, hogyan lehetne bármilyen cselekvésnek, tulajdonságnak, tudásnak, viszonynak alanya, mik között állna fenn viszony? Ha semminek nincs öntermészete, hogyan lehetne mástermészete, hogyan állhatna fenn birtokviszony, mi lenne a viszony alapja? Ha semmi-nek nincs öntermészete, hogyan keletkezhethet bármi és hogyan múlhatna el? Ha semminek nincs öntermészete, a nyelv alany-állítmány felépítése hogyan lehetne értelmes. Ha öntermé-szet nélkül minden történés, cselekvés, tulajdonság, tudás, megismerés, tapasztalás, viszony, nyelvi kifejezés, logikai következtetés értelmetlen (ahogy ez a következtetés is), akkor felme-rülhetne, hogy a „hamisból minden következik” elv lehet érvényes. De ha semminek nincs öntermészete, akkor hogyan keletkezhethet bármi is a hamisból? Az öntermészet-, önvaló-, lényegnélküliség, az önmagátlanság, értelenség, ürességtermészet (sz.: *anátman*) olyan tu-lajdonságok, amelyek a tulajdonságot hordozót tagadják, ezáltal pedig öncáfoló, paradox kifejezések. Mert ha nincs tulajdonságot hordozó, akkor tulajdonság sincs. Ezek hiányában pedig nem állíthatjuk, hogy S és  $p$  alanya különböznek és persze azt sem, hogy léteznek.

Az itt elkövethető hiba az lenne, ha nem-létüket állítanánk. Csakhogy ez is paradoxon. Nehéz megérteni a negatív állapot kérdését. A *semmi, nincs, nem létező*, sőt maga a *nem* szó is, pozitív állapotok tagadását jelentik. Ha valami nincs, akkor állapota sem lehet, így ezek a szavak nem állapotot jelölnek, hanem az állapot hiányát fejezik ki. E szavak által kifejezett tagadások önmagukban ellentmondóak, paradoxonok, mivel ahhoz, hogy tagadni tudjanak, eleve feltételezniük kell a valóság valamiféle pozitív kilengését, amit aztán egyszerre meg is cáfolnak. Itt fontos, hogy egyszerre, egyidőben cáfolnak a pozitívum feltételezésével, és ettől lesznek ellentmondásosak. Sőt még az „öncáfoló” kifejezés is öncáfoló. Hogyan? Bármilyen kifejezésre is értjük, az üresség értelmében nincs semmiféle „ön”, amit meg lehetne cáfolni, s így nem jön létre cáfolat sem. Az „öncáfoló” tehát nem öncáfoló, éppen ezért öncáfoló.

Az üresség tana ezzel szemben a létet és a nem-létet is meghaladja. Az üresség nem tételez fel semmilyen pozitív kimozdulást, így nem is tagad semmit. Semleges. Maga a szó persze képtelen visszaadni bármiféle ürességet, így az üresség ugyan nem, de a szó ez esetben is paradoxon. Akárcsak a hazug paradoxonja,<sup>51</sup> amennyiben a „Minden dolog ürességtermészetű.” mondatot igaznak véljük, akkor hamis, mert feltételezünk tulajdonságot és tulajdonságot hordozókat. Ha viszont hamisnak véljük, igazzá válik, mert ha a dolgok nem ürességtermészetűek, akkor valóban üresek. Az ürességről csakis öncáfoló módon lehet beszélni. Ez azonban nemhogy nem érvényteleníti, hanem éppen ezáltal nyer bizonyítást. Egy szorosan kapcsolódó módszer szintén ezt fejezi ki. A négyes érvelési mód (sz.: csatuskóti, g.: tetralemma) üressé redukálja a pozitív, vagy negatív kimozdulást a duális gondolkodás négyféle lehetőségének kiiktatásával.

Persze nem kell mindig az üresség tanával érvelni, melynél gyakorlatilag nincs erősebb tézis, úgyhogy a továbbiakban én is csak akkor fogom használni, ha a vizsgált kérdés minden addigi próbát kiáll. Láthattuk (és a szkeptikus már ezzel is beérheti), hogy a létezés igazolása jóval korábban zátonyra fut. Az igazolás koherencia elméletéről és a fundacionalizmusról a (vi) feltétel vizsgálatánál ejtek szót. Ott tartunk tehát, hogy sem a világegyetem, sem a tudás szereplőinek létezése és különbözősége nemcsak, hogy nem igazolt, hanem az üresség-tan által meg is cáfolt. Ezek nélkül viszont tudás birtokába nem jutunk.

### (iii) *S képes a kognícióra: észlelés, hit, ítéletalkotás*

E képességek elé felvehetünk még egy feltételt, amit azért nem írtam be, mert nem egyértelműen szükségszerű, illetve pontos jelentése körvonalazhatatlan. Ez a következő: *S él*. Amennyiben *S*-re, mint individuumra tekintünk, akkor ez kétségtelen követelmény, azonban a buddhista tanok szerint a személyiséget alkotó öt halmaz<sup>52</sup> működési köre nehezen magyarázható az élet szempontjából. A bizonytalanságot annak az elvnek a tagadása okozza, hogy a részek összessége valamiféle többletet képez, vagyis az alkotóelemek együttállásával létrejön az azt meghaladó egész. Ezen elv elutasításának felel meg az újjászületés vélt folyamata is. A folytonosan változó tudatáramlás ok-okozati rendje egyszer csak egy új életbe torkollik, mely aztán tovább göngyölíti ezt a folyamatot, de még ezzel együtt sincs egy olyan

51 A hazug paradoxonja: „Ez a mondat hamis.”

52 Az öt halmaz: forma, érzés, észlelés, késztetés, tudatosság.

belső lényeg, például egy vándorló lélek, amely az újjászületések közötti folytonosságot biztosítaná. A témával foglalkozó legismertebb tanítóbeszéd a láng terjedésének hasonlatával világítja meg a dolgot,<sup>53</sup> miszerint amikor az egyik gyertya által meggyullad a másik, az új láng se nem teljesen ugyanaz, se nem teljesen különböző az régitől. Az élet tehát valami egészen megfoghatatlan dolog.

Azonban még ennél is jobban kicsúszik a kezünk közül a téma, ha S-t az abszolút tapasztaló tudattal azonosítjuk. Egy ilyen mindenképp felett álló ideát bármilyen kognitív képességgel felruházhatunk: észlel, ítélkezik, hisz, tud, él; ezek mégsem lesznek többek, mint pusztá feltevések. Ahhoz, hogy a rész (vagyis az individuum) megtudjon valamit az egészről (az abszolútról), teljesen eggyé kell válnia vele, fel kell oldódnia benne. Ekkor azonban újra az egység kontra önmegfigyelés problémájába ütközünk, mivel egyrészt, ha az individuum feloldódik, már semmit sem fog megtudni, másrészt, ha minden egységgé állt össze, tudás alanya és tárgya nem különbözik. Az életfeltétel tehát ez esetben is kérdéses.

Ezek után lépünk tovább a konkrét kognitív folyamatokra. Az észlelést dolgozatom második felében tárgyalom, (az introspekciónál az előző feltétel kapcsán írtam,) míg az ítéletalkotásról és a hitről a most következő részben fogok elmélkedni.

*(iv) p alkalmas a belé vetett hitre és S hiszi, hogy p*

Az előző (iii) feltételből átemelem és itt tanulmányozom azt is, hogy S, ezáltal tehát már csak, mint individuum képes a hitre és ezzel együtt az ítélethozatalra, vagyis a három hittel kapcsolatos feltételt egyben elemzem. Ennél a résznél már megérkezünk a tudás első platóni feltételéhez is.

Nyilván a hitet nem klasszikus vallási és pszichológiai értelemben, hanem ismeretelméleti oldalról vizsgálom. Habár, mint látni fogjuk, éppenséggel nem is nagyon tehetünk különbséget köztük. Ahhoz, hogy S képes legyen a hitre, az első két feltételnek (i), (ii) teljesülnie kell. A hitet nehéz más szavakkal definiálni, főleg ha a definiálásnál megteesszük azt a jogos kikötést, hogy nem használhatunk a hit folyamatába tartozó szavakat. Így ha azt mondanánk a hitre, hogy bizalom, remény, ítélet, elfogadás, vélekedés, azzal magát a folyamatot nem magyaráznánk. Azt sem tehetjük meg, hogy a tudáshoz képest magyarázzuk – például a hit a tudással szemben nem igazolt vélekedés – hiszen a tudást éppen a hittel szeretnénk definiálni, mint annak egyik szükséges feltétele és ez így körben forgó magyarázat lenne. Ezek után én így definiálom a hitet: *a vélt igazság megelőlegezése*. Ez alapvető emberi tulajdonságunk. Sőt, olyanynira alapvető, hogy másra nem is vagyunk képesek, minden tevékenységünk csak hit. De mielőtt ennek részleteibe merülnénk, azt kell megvizsgálni, hogy vajon képesek vagyunk-e hinni. Csakhogy a hit elemzésénél elkerülhetetlen a körben forgás. Minden, amire jutunk a hittel kapcsolatban, a végtelen igazolásregresszus miatt, csupán csak egy újabb hit lesz, nem pedig tény, vagy tudás. Így még azt sem mondhatjuk, hogy azt hisszük, hogy hiszünk, mivel a hitbe vetett hitünk létezése sem biztos. Esetleg mondhatnánk, hogy „való-

53 KN Mil. 3.5.5. [Online].

színiüleg hiszünk”, viszont, ha minden gondolatunk csak hit, márpedig az eldönthetlenség elv és az igazoláshoz regresszus miatt legjobb esetben is csak az, akkor mi alapján állíthatnánk fel bármilyen valószínűségi viszonyt? A pürrhóni szkepszis minden irányba pártatlan eldönthetlenségi érve kizárja a hit érvényességét. Nem állítom, hogy nem jöhet létre hit, csak azt, hogy ebbéli képességünk felől nem szerezhünk teljes bizonyosságot, hitünk tárgyáról pedig pláne nem. A hit feltétlenül szükséges a tudáshoz, de mivel vele kapcsolatban nem állíthatunk semmi biztosat, ítéleteink alaptalanok lesznek és így tudás sem jön létre.

Ezek után térjünk rá a *(iv)* feltételre. A hitre való alkalmassága *p*-nek kétféle elgondoláson alapulhat. Az egyik az, ha egyetlen hitet sem részesítünk előnyben egy másikkal szemben, akkor gyakorlatilag bármit, akár egymásnak ellentmondó téziseket is hihetünk. Ezáltal a feltétel ugyan létrejöhet (azaz *p* alkalmas a belé vetett hitre), mégis értelmét veszti, hiszen nem jelöl ki semmilyen halmazt, vagyis a feltétel minden esetben adott. A másik pedig a hétköznapi ítéletalkotáson alapuló elgondolás. Eszerint minden dolgot egy-egy szereppel ruházunk fel, vélt önvalójának megfelelően. Csakhogy ez egy mindenféle bizonyosságot nélkülöző önkényes tett, amit ráadásul a fals, korlátozott megismerő képességünk után hozunk létre. Amikor Dharmakírti e szerep betöltésével igazolja a tudás megbízhatóságát, akkor tulajdonképpen egy illúzióra, egy tévedésre, vagy egy véletlen egybeesésre alapozza a tudást. Ez a kognitív folyamat, melynek során hitünket a dolgokba helyezzük, gondolatainkat kivetítjük rájuk, megítéljük őket, többrétű és öngeneráló folyamat. Vegyünk például egy általános kijelentést: „Egy autó halad el előttem.” A mondat alanyát felruházom azzal a képzetrel, hogy az egy autó, mert gurul, motor hajtja, ember ül benne stb., miközben csak alkatrészek összessége, melyek megfelelő rend szerint működnek együtt. De még ez is csak egy szerep, mert az alkatrészeknek az anyag és a forma adja a lényegét, működésüket pedig a kémiai és fizikai folyamatok biztosítják. És érezzük, hogy ez még mindig nem a végső megállapítás, hiszen az anyagot elektromos töltésű részecskék alkotják, a kölcsönhatásban pedig a négyféle alapvető erő<sup>54</sup> játssza a fő szerepet. A végtelenül oszthatóság miatt pedig eljutunk oda, hogy nincs a dolgoknak semmiféle belső lényegisége, minden szerepet csak mi aggatunk rájuk. Ez pedig minden dologgal így van, vagyis minden tevékenységünk csupán csak hit. A legalapvetőbb tapasztalásunkat is megalapozatlanul meghozott ítéletek, korábbi indokolatlan hitek és általánosítások alkotják. Ráadásul ez a folyamat olyan erős bennünk, hogy ha valami mégsem felel meg a képzelt szerepnek, nem a szerepet igazítjuk a dologhoz, hanem rögtön kivételről, egyedi esetről kezdünk el beszélni. Még azzal is kiegészíthetjük, hogy ez a kivetítés mindhárom idősíkbán működtethető. (pl.: Ez az épület tegnap is itt állt, ma is itt áll és holnap is itt fog állni. Mindezt persze csak hiszem.) A tapasztalás érvényességét és a „valóságot” megkérdőjelező filozófiai tézisek éppen a hit erejét csökkentik. Az előző bekezdésben arról érveltem, hogy hitbéli képességünkről nem állapíthatunk meg semmi bizonyosat, vagyis nem biztos, hogy képesek vagyunk hinni. Most azzal egészítem ki, hogy a hiten kívül viszont másra egyáltalán nem vagyunk képesek. Tehát a feltétel, hogy „S hiszi, hogy *p*”, szükséges a tudáshoz, csak hogy *p*-vel kapcsolatban ez a legtöbb, amit S egyáltalán tenni képes, ráadásul ezt is indokolatlanul és nem is biztosan.

54 Gravitáció, elektromágnesség, gyenge és erős kölcsönhatás.

Összefoglalva tehát,  $S$  nem biztos, hogy képes a hitre, de ha valamire képes, akkor az maximum az. Ráadásul ítéletalkotása is csak hitén alapul.  $p$  pedig vagy azért alkalmas a belé vetett hitre, mert minden alkalmas rá, vagy azért, mert  $S$  önkényesen ítélkezik felette, szereppei illeti, amit persze el is hisz magának. Ez a feltétel tehát semmiféle támpontot nem biztosít a tudáshoz.

(v) *p igazságértéke eldönthető és p igaz*

Az itt összeállított tudásdefiníció elsősorban a propozicionális tudásra irányul, ezért az igazságérték  $p$ -re, mint kijelentésre, állításra, ítéletre vonatkozik. Nézzük meg azonban, hogy illelhetünk-e mást is az igaz-hamis ítélettel. Amennyiben az egzisztenciális dolgokat a fogalmi gondolkodás és ítélethozatal nélkül tapasztaljuk meg, vagyis az ezeket megelőző folyamatban, ami az érzékelés és az észlelés közötti különbséget jelenti, akkor a tapasztalás tárgyait nem illeljük semmilyen minőséggel, vagyis az érzékelés végbemehet ítéletalkotás nélkül is. Ekkor természetesen még az sem realizálódik, hogy egyáltalán érzékelünk. Ebben az ítéletmentes állapotban nem tulajdoníthatunk semminek sem igazságértéket. Majd ezt követően színre lép a fogalmi gondolkodás, általa megítéljük a helyzetet (azaz ítéletet hozunk). Csak ezután tudunk hozzákapcsolni egy igazságértéket, de nem a történéshez, hanem a róla meghozott ítélethez, állításhoz. A történéshez nem kapcsolhatjuk ezt az értéket, mert az ettől független. Csak amit állítunk róla, az lehet igaz, vagy hamis. Ez az érték maga is egy ítélet, melyet egy másik ítéletre vonatkoztatunk. Az egyes ítéletek megítélése. A tudáshoz szükséges  $p$  igazsága, mert ha hamis lenne, vagy semleges maradna, nem jönne létre tudás.

Azt is meg kell vizsgálni, hogy  $p$  igazsága és a tudás milyen logikai viszonyban vannak, vagyis melyik volt előbb. Mivel  $p$  igazsága szükséges a tudáshoz, ezért az igazságértéknek a tudást megelőzően, attól függetlenül is fenn kell állnia. Nem döntheti el tehát  $S$ , hogy valami igaz és ebből kifolyólag tudja, hanem az igazságnak objektíve léteznie kell.  $S$  megelőlegezi  $p$  igazságát, ez  $S$  hite, de hogy  $p$  valóban igaz, az ettől független kell, hogy legyen. Kanti terminussal élve az *a posteriori* ítéletek végső igazságáról az induktív általánosítás révén soha nem győződhetünk meg maradéktalanul. Popper azt mondja, hogy objektivitás nem, csak interszobjektivitás szerezhető.<sup>55</sup> Vagyis  $S$  által megállapított dolgot bárki más leellenőrizhet, s így majdhogynem végtelen számú szubjektív benyomás szerezhető róla. Objektivitás a végső igazolás hiányában nem jön létre, de az igen magas számú megegyező benyomás miatt interszobjektivitás igen. Csakhogy ez sem igaz, mivel a szubjektív benyomások, vagyis az *a posteriori* ítéletek, nem egyeztethetőek. Hiába közöljük egymással a nyelven át tapasztalatainkat, hiába jut mindenki látszólag ugyanarra az eredményre, még ha mindenben megegyezőt mondunk és tapasztalunk sem biztos, hogy valójában fedi egymást a két ítélet. Vagyis a szubjektivitás korlátait egyáltalán nem tudjuk meghaladni. Így viszont minden tapasztaláson alapuló ismeret csak egy önkényes ítélkezés, azaz legjobb esetben is csak hit (akár analitikus, akár szintetikus). Önmagában pedig a hit nem rendelkezik igazságértékkel és objektivitás nélkül nem jelent tudást. A falszifikáció elmélete tehát az erős szkepticizmus kihívására nem nyújt megoldást, inkább csak félretolja azt.

<sup>55</sup> Popper 1997: 55.

Nehezebb kérdés az *a priori*. A múlt században Carnap és Quine nyomán kialakult egy nagy jelentőségű vita, melynek elsődleges tárgya a szintetikus *a priori* lehetősége. Ennek pontos részleteibe itt most nem bocsátkoznék bele, mivel hatalmas feladat lenne, de néhány pontot futólag érintek. A Kant által a szintetikus *a priori* ítéletekre felhozott matematikai és geometriai példákról kimutatják, hogy valójában analitikusak, ráadásul Carnap tagadja a szintetikus *a priori* ítélet lehetőségét. Az analitikus *a priori* ítéletek pedig ugyan szükségszerűen igazak, viszont valójában körben forgó tautológiák, azaz tudásuk az új megfogalmazásokon kívül semmi lényegi dolgot nem nyújt. Quine ráadásul még Carnap ellen is kritikát fogalmaz meg, melyben az *a posteriori* és az *a priori* ítéletek közti különbséget ingatja meg. De mielőtt belebonyolódnék a tudomány- és nyelvfilozófia eme rendkívül érdekes vitájába, inkább elébe megyek.

Egy állítás attól lesz analitikus, hogy a tartalma eleve benne foglaltatik a jelentésében. Például a „minden agglegény nőtlen” kijelentés szükségszerűen igaz, ugyanakkor semmilyen új információval nem szolgál, vagyis tautológia, mivel e kifejezések egymás szinonimái. Ugyanígy az „ $5+7=12$ ” szintén analitikus, mivel az  $5+7$  a  $12$  szinonimája, jelentésük ugyanaz. Ezzel szemben a „János nőtlen” kijelentés szintetikus, mert a János szó tartalma nem vonja maga után azt, hogy feltétlen nőtlennek kell lennie. Belső lényeg, önvaló nélkül viszont maga a nyelv is értelmét veszti és általa persze mindenféle ítélet. Ha a szavak nem mutatnak rá semmire, nincs egzisztenciális alapjuk, akkor valójában nem is keletkeznek ítéletek. Ekkor minden kijelentés analitikus lesz, mert mind ugyanazt az ürességet fejezik ki. A János szó tartalmában éppúgy megtalálható a *nőtlenség* jelentése, mint bármilyen másé, még a *nős* szóé is. Ezáltal egyetlen szóval kifejezhetünk mindent, miközben semmit sem fejezünk ki. Ugyanígy az igazságérték is üressé válik, vagyis minden ugyanannyira lesz igaz, mint hamis. Ezt a pártatlan helyzetet reprezentálja Pürrhón epokhéja is. Ezáltal a nyelv olyan logikai összefüggései is érvénytelenné válnak, mint például a konjunkció, vagy a diszjunkció.<sup>56</sup> Így például a zen buddhizmus által is előszeretettel használt paradoxonok épp annyi igazságot hordoznak majd, mint bármely „normál” kijelentés. Ekkor a nyelv legkifejezőbb eszköze Nágárdzsuna négyrétű negációja lesz, melyben egyszerre cáfol valamit, annak az ellenkezőjét is, majd egyszerre mindkettőt, végül egyszerre cáfolja együttes cáfolatukat is. Például: *az üresség nem egy állapot, de nem is egy nem-állapot, se nem mindkettő, se nem egyik sem*. Amennyiben egy nézet ragaszkodik az igazságértékhez, azzal egyidejűleg elfogadja az egzisztenciális létezését is. A Pramána iskola szerepbetöltő igazságfogalmával és a tudást feltételezve tehát ugyan pozitív irányba, de letér a buddhai középútról. A tapasztalást alapul véve kibillen ebből az egyensúlyi helyzetből. Ekkor persze felmerül a kérdés, hogy miként lehet igaz a hétköznapi és a végső igazság? Ha itt azt válaszolnánk, hogy a hétköznapi igazság valójában hamisság, akkor valamilyen felsőbb igazsághoz való viszonyt fejeznénk ki, azaz mi is elvétenénk a lépést, csak épp ellenkező, negatív irányba. Ezért inkább mondjuk azt, hogy nincs különbség a kettő között. A hétköznapi és a végső igazság úgy igazság, hogy nem az. Éppen ezért hívjuk igazságnak. A Pramána mesterekkel ellentétben viszont a Buddha nem hibázza el a kérdést, mivel amikor az „*ahogy a dolgok vannak*” szófordulatot használja, gyakorlatilag semmit nem mond, tautológia csupán.

<sup>56</sup> Az és, vagy típusú összekapcsolások.

Ahogy a dolgok vannak, az az, ahogy a dolgok nincsenek. Éppen ezért mondjuk, hogy „*ahogy vannak*”. Nincs különbség szanszára és nirvána között. A tudás igazságfeltételével pedig semmiféle dolog nem ítéhető meg, így sem az igazságérték, sem a tudás nem jön létre.

(vi) *S igazoltan hiszi, hogy p*

Most pedig jöjjön az oly sokszor emlegetett igazolásregresszus, mely a szkeptikus filozófia egyik alaptézise. Ahhoz, hogy valódi tudás jöjjön létre elengedhetetlen, hogy a tudás tárgya valami, vagy valaki által igazolt legyen. Ez adná azt a többletet, ami az ismeretet megkülönböztetné a pusztá hittől. Agócs tolmácsolásában az ismeretről ezt a megfogalmazást kapjuk: „*Mérvadó ismeret, az indiai filozófusok szerint, csak az a tudás lehet, amely tárgyát biztosan felfogja (adhi-gam), azaz képes teljes biztonsággal beazonosítani az adott tárgyat, meg tud bizonyosodni (niścita, adhyaasaya) felőle.*”<sup>57</sup> Csakhogy végső bizonyosságot, végső igazolást semmi felett nem szerezhethetünk. A problémának négyféle kifutása lehet, melyek közül az első a végtelen regresszus. Amennyiben úgy gondolom, hogy igazoltam egy hitet, akkor a következő lépés az igazolási módszer igazolása kell, hogy legyen. Majd ezt követően újra igazolnom kell az igazolás igazolását, mellyel létrejönne egy végtelen igazolás-sorozat. Ezt nyilvánvalóan képtelenség végigvinni, ezért így megoldásra nem jutunk. Ekkor lép képbe a második „lehetőség”. Ha meg akarom állítani ezt a végtelen igazolási folyamatot, akkor az egyik önkényesen kiválasztott, végsőnek hitt láncszemét egyszerűen el kell hinnem anélkül, hogy azt és vele együtt magát az eredeti ismeretet igazolnám. Ezzel viszont semmivel sem lennék előrébb, mint ahonnan kiindultam. A harmadik eshetőség, hogy egy olyan öngazoló hitre bukkanunk, ami további hitek általi igazolásra nem szorul. Ennek az alapnak megkérdőjelezhetetlen a szerepe, legalábbis a fundacionalisták szerint. Végül pedig felmerülhet az, hogy az igazolási folyamat során visszakanyarodunk egy korábbi hithez, amivel gyakorlatilag körbe érünk, s ezáltal a körben forgás csapdájába esünk. Ennek finomított változatát vallják a koherentizmus hívei. Mindezekben az a közös, hogy a megoldást a hitfolyamatok körein belül keresik (internalista), míg egyes próbálkozások megpróbálnak ebből kilépni (externalista).<sup>58</sup> Röviden vizsgáljuk meg mindegyiket.

Nyilván az igazolatlan hitbe torkolló és a végtelen folyamat nem nyújthat megoldást, ezért kezdjük a harmadik verzióval, az önevidens alaphitekkel. A fundacionalizmusnak két ága van: empirikus és racionalista. Előbbi az érzékszervi tapasztalást, utóbbi a faktuális tartalom nélküli tiszta gondolkodást tekinti önevidens alapnak, mellyel meg kívánják oldani a végtelen regresszus problémáját. Fundacionalista irányzatként tekinthetünk a buddhista Pramána iskolára is, melyben ugyanez a két megismerési mód a mérvadó.

Az empirista fundacionalizmus szerint az érzékszervi működés kettős funkciójú. Képes más hitetek igazolni, miközben saját maga már nem szorul más általi igazolásra, mert önmagát is igazolja. Ennek modernebb változatában (gyenge fundacionalizmus)

<sup>57</sup> Agócs 2002: 5.

<sup>58</sup> Forrai 2002: 14–18.

már nem kitétel az alaphitek infallibilis volta, mivel az alaphit csak egy olyan valószínűleg igaz támpontot ad, mely más hitekkel megerősítve nyeri el igazoltságát. Ezáltal meghaladja a klasszikus lineáris igazolási módszert is és még a koherentizmust is beépíti eszköztárába. A legfőbb működési elve, hogy az érzékszervi tapasztalás nyomán igyekszik a világot objektíven megragadni. Csakhogy ez meglehetősen nehéz ügy, mivel az efféle tapasztalás mindig szubjektív és sohasem tiszta az érzékelő személyétől, más szóval torzul a szubjektum által. Ezt a problémát áthidalandó különféle erősségű elméletek születtek, melyek végül odáig merészkedtek, hogy az objektivitást teljesen elnyomta a szubjektivitás. Eszerint a dolgok valódi jellegét a tapasztalhatóságuk szabja meg (ez a fenomenalizmus), melynek nyomán értelmetlenné válik az a kérdés, hogy milyenek a dolgok valójában, a tapasztaláson túl. E terület részletes elemzése adja a dolgozatom második felét, ezért itt csak futólag hozom fel az ezzel kapcsolatos problémákat. Az empirista fundacionalizmus megdönthetetlen alapként tekint a tapasztalóra, s ha a Pramána iskola is eszerint működik, azzal rögtön ellentmond a Buddha anátman tanának. Ezenkívül a szubjektivitás határait egyáltalán nem tudjuk meghaladni (sőt az üresség-tan tükrében nemhogy objektivitásról, de még szubjektivitásról sem beszélhetünk); a tapasztalásunk „külső” tárgyairól soha nem kapunk teljes képet; érzékszerveink nincsenek közvetlen kapcsolatban az érzékelés tárgyaival; az oksági lánc nem megfelelő; az érzékelési hitekre nincs kielégítő igazságkritérium; a hitek okának feltérképezése nem azonos a hitek igazolásával stb. Mindezen hiányosságok okán, véleményem szerint az érzékszervi megismerés sem önmagát, sem mászt nem képes igazolni.

A racionalista fundacionalizmus azokat az önevidens hiteket tekinti megdönthetetlen alapnak, melyekhez Descartes nyelvén szólva *világos* és *elkülönült* belátással jutunk. Ezek többnyire a tiszta tudományok szükségszerű igazságai (pl. matematika, logika). A *világos* itt az érzékszervi működéstől nem szennyezett gondolkodást, az *elkülönült* pedig a fogalmi gondolkodás kizáró működését jelenti, akárcsak a Pramána iskola *apoha* (sz.) tanában. Ez a belátás viszont nem biztosítja feltétlenül a hitek igazságát is. Ahhoz, hogy ez megítélhető legyen, itt nem folyamodhatunk a tapasztalathoz, hanem az értelemnek saját magának kell ezt a döntést meghoznia. Ez viszont körben forgó érveléshez vezet, mivel ugyanarra alapozzuk az igazolást, mint az igazolni kívánt hitet. E nézet szerint azonban léteznek szükségszerű igazságok, melyek nem szorulnak igazolásra. Például a matematikai állítások ilyenek, mert minden esetben csak az adott módon teljesítik igazságukat. Említettem már, hogy ezek analitikus *a priori* állítások. Szükségszerű igazságuk abban áll, hogy az összes lehetséges világban érvényesek. Amennyiben kétségbe szeretnénk vonni ezek szükségszerűségét, két irányba indulhatunk el. Az első, hogy megkérdőjelezük, hogy valóban mentesek-e ezek az állítások a faktuális tartalmaktól. Mert ha nem, akkor nem szükségszerűen igazak, hanem csupán induktíve. Ez pedig nem lehet igazolt. Persze a következőkben az *a posteriori* ítéletek lehetősége ellen fogok érvelni, úgyhogy válasszuk inkább a másik irányt. Az analitikus *a priori* állítások szükségszerű igazságát az adja, hogy körben forgó tautológiák. Ezt Van Cleve igyekszik ugyan cáfolni<sup>59</sup> és Des-

59 Van Cleve 1979: Fundacionalizmus, episztemikus elvek és a Kartézianus kör. Forrai (ford.) 2002: 63–79.



cartes állításainak esetében sikerül is neki, viszont ekkor az igazolt státuszát veszíti el a kiindulópont, mivel ha nem körben forgó, akkor vagy végtelen igazolási sorozat, vagy igazolatlan lesz. Van Cleve erre válaszként a *következtetés a legjobb magyarázatra*<sup>60</sup> elvet hozza fel, amely se nem deduktív, se nem induktív, hanem abduktív. Véleményem szerint ez a pragmatikus elv azonban semmit nem tesz hozzá az igazoláshoz. A *lehetséges legjobb magyarázat* nem a lehetőségekre, hanem éppen a korlátainkra mutat rá, a *legjobb* pedig mindig valamilyen szemszögből vizsgálná az adott hitet, amely emiatt sem lenne teljes mértékben tiszta. A fundacionalizmusnak tehát sem az empirikus, sem a racionalista alap-hiteit nem tudom igazoltnak tekinteni.

Az igazolás koherencia elméletének ezzel szemben éppen a körben forgás az eszköze. Tétele szerint minden igazolás valami másból következik, így nincs olyan tétel, amely közvetlenül önmagát igazolná. Ez akkor működhet, ha ezek az egymást kölcsönösen igazoló hitek egy koherens, összefüggő rendszert alkotnak és ezáltal megerősödnek. Ennek fő követelményei a konzisztencia, a komprehenzivitás<sup>61</sup> és az összekapcsoltság. A tagok között fennállhat logikai és tartalmi viszony is, de a legéletképesebb változat a feltételes valószínűségi kapcsolatot. „*Eszerint egy kijelentéshalmaz igazoló koherenciával rendelkezik, amennyiben elemének megnő a valószínűsége azáltal, hogy igazoltnak tekintjük a rendszer többi elemét.*”<sup>62</sup> Az elmélettel kapcsolatban több ellenvetés is született, melyek közül a legerősebb az, hogy a koherencia nem garantálja a rendszer igazságát. Vagyis ami koherensen igazolt, az nem feltétlenül igaz. Akkor miképpen lehet igazolt? Csakis úgy, hogy az igazoltság egy változó erősségű állapot, nem pedig kategorikus (ezzel már Goldman *megbízhatósági elméleténél* is találkoztunk). Véleményem szerint ezzel azonban a koherenzizmus feladja a végső igazoltság igényét és nem tud megfelelni az igazolásregresszus kihívására. Nem tudom elfogadni a valószínűségi mutatót sem az igazolásban, mivel nincs egy fix pont, amihez ezt a viszonyt mérni lehet. Ráadásul a valószínűség megállapítása indukciós eljárás, ami semmiképpen sem lehet igazolt.

A kétféle fundacionalizmus és a koherenzizmus internalista módszerei tehát nem oldják meg az igazolásregresszus problémáját. Goldman *megbízhatósági elmélete* externalista módszernek számít, de ahogy azt már a *(iv)* feltételnél leírtam, a hitek köréből képtelenek vagyunk kilépni, miközben még az sem bizonyos, hogy egyáltalán képesek vagyunk-e a hitre. Igazolás nélkül pedig tudásról nem beszélhetünk.

*(vii) S igazolt hite és p igazsága között megfelelő oksági kapcsolat áll fenn, vagy S nyomon követi p igazságát.*

Az ismeretelméleti tanulmányokban negyedik tudásfeltételként tárgyalt tétel a tárgyra vonatkozó igazság és igazoltság közötti kapcsolatot keresi. Minthogy az igazságértéke nem ítéhető meg semminek, ráadásul igazoltság sem jön létre, így lehetetlen ezt a feltételt kielégíteni. De nem szeretném ennyivel elintézni, úgyhogy nézzük meg, hogy hol vannak Goldman és Nozick elméleteinek további gyenge pontjai.

60 Inference to the Best Explanation, IBE.

61 Latin eredetű kifejezés, jelentése „összefoglaltság, átfogóság”.

62 Ujvári 2010: 27.

Ahogy láttuk korábban az *okszági elmélet* azt szabja meg feltételként, hogy  $S$  igazolt  $p$  hite megfelelő oksági kapcsolatban jöjjön létre  $p$  igazságából, amely megtörténhet többféle módon. E módszerek (pl. észlelés, emlékezés, következtetés stb.) mindegyike kétséges, de itt most egy másik problémára fókuszálnék. Az elmélet megköveteli, hogy  $p$  igazsága  $S$  szubjektumától függetlenül, azaz objektíve fennálljon. Ez azonban lehetetlen, mivel az igazságérték megítélése csak a szubjektumban jöhet létre. Még az interszubjektivitást sem vehetjük az igazságérték alapjául, mert az is csak a szubjektum hite csupán. A szubjektumon belül megjelenő igazságértéknek nincs objektív megerősítése, vagyis legjobb esetben is csak hit marad. Így viszont, ha  $p$  igazsága is csupán  $S$  hite, akkor a megfelelő oksági kapcsolat  $S$  két hite között, azaz a szubjektumon belül kellene, hogy létrejöjjön. Ez pedig a racionalista fundacionalizmus körben forgásához vezetne. Még erősebben fogalmazva,  $S$   $p$  hite és  $p$  tény ( $p$  igazsága) között nem jöhet létre megfelelő oksági kapcsolat, mivel  $p$  tény soha nem áll fenn és nélküle  $S$  „igazolt” hite nem válhat tudássá. Sőt még ezt is megfejlhetjük az eldönthetlenségi elvvel, mely szerint még  $S$   $p$  hitének létrejötte sem bizonyos, nemhogy  $p$  tény.

Nozick *nyomkövetős elve* viszont az illúzió-hipotézisek ellen sikerrel lép fel. Érdekesség, hogy míg Ujvári nem ért egyet Nozick módszerével, mégis ugyanarra az eredményre jut, mint ő,<sup>63</sup> addig én ezzel szemben elfogadom érvelését, mégis eltér majd a végső következtetésem. Emlékeztetőül, a szkeptikus szituáció ( $SK$ ) azt mondja, hogy mivel nem tudom, hogy fennáll-e az illúzió, ebből következően nem tudom  $p$ -t sem. Ez Nozick szerint azért hibás, mert amíg  $SK$ -t a nyomon követhetlensége miatt nem tudjuk, addig  $p$  nem-tudására csak logikai implikációval jutunk. Amennyiben a tudás zártsági elvét fenntartjuk, akkor a szkeptikus szituációt nem tudjuk megdönteni, ezért Nozick elveti azt, mint a tudás lehetséges módját. Ezt jó néhányan nem fogadják el<sup>64</sup> és azt mondják, hogy nem a zártsági elvvel van a probléma, hanem a mondat két felében más szemantikai értelemben használatos a tudás szó. Ugyanis míg  $p$  vagy empirikusan, vagy racionálisan megtapasztalható és igazolható, addig  $SK$  csak egy hipotézis, gondolatkísérlet. Ezáltal, habár más módszerrel, de szintén oda lyukadnak ki, mint Nozick, vagyis hogy  $SK$  nem tartható. Nos, véleményem szerint  $p$  éppannyira igazolhatatlan, mint  $SK$ , bármin is alapuljon, ezért nem áll fenn az, hogy az egyébként is pontatlanul definiált szót más szemantikai értelemben használja a szkeptikus felvetés két része.<sup>65</sup> A zártsági elv elvetésével egyetértek, vagyis nem azért nem tudjuk, hogy  $p$ , mert nem tudjuk  $SK$ -t. Ennek ellenére azt mondom, nem tudjuk, hogy  $p$ . Miért? Mert ahogy  $SK$  nyomon követhetetlen, úgy  $p$  is az. A nyomon követés  $p$  igazságával való együttváltozást jelentené. Ezt csak abban az esetben lehetne teljesen megvalósítani, ha  $S$  egyé válna  $p$ -vel, vagyis ha  $p$ , egy introspektív hit lenne. Viszont, ahogy ezt már a (ii) feltételnél kifejtettem, az introspekció logikailag tarthatatlan, mivel egységben nem jöhet létre a megismerés alanyi és tárgyi viszonya. Ahogy pedig az előző bekezdésben láthattuk, az nem védhető, hogy  $p$  igazsága valami különálló tény legyen  $S$ -től, mivel az igazságérték mindig csak a szubjektumban jön létre. Abban tehát igazat adok Nozicknak, hogy elveti a tudás zártsági elvét, és azt mondja,

63 Ujvári 2010: 34.

64 Pl. Ujvári, D. Lewis.

65 A fogalmak szkeptikus használatát illetően azonos véleményen van Lehrer is. Lehrer 1971: Szkeptizmus – Miért ne? Forrai (ford.) 2002: 41.

hogy  $p$  tudását nem teszi lehetetlenné egy ilyen szkeptikus érv. Én viszont azt mondom, hogy  $p$  igazsága nem nyomon követhető és Nozick elve nem haladja meg az eldönthetlenségi elvet, ezért továbbra sem tudjuk, hogy  $p$ . Ugyan kiiktatja az egyik legerősebb szkeptikus érvet, mégis a szkepticizmus malmára hajtja a vizet, hiszen semminek az igazságértéke nem nyomon követhető.

Ezzel agnóiológiámat lényegében lezártak tekintem. Az általam felállított, hét pontba rendezett 13 feltétel egyike sem teljesül, így a tudás kérdése eldönthetetlen marad. Mindezt lényeges volt átvenni, mivel az itt tárgyalt elméletek meghatározóak az érzékelés vizsgálatának szempontjából. A következő részben olykor vissza fogok utalni a vonatkozó elméletekre.

## 2. A buddhista Pramána iskola érzékelésteóriájának vizsgálata

Ahogy korábban említettem, az ismeretelméletek egyik legfőbb területe az észlelés folyamatának vizsgálata. Alapvető fontossága miatt egyetlen filozófiai és vallási irányzat sem hagyhatta figyelmen kívül, így a buddhizmus sem. Természetesen Dignága és Dharmakírti ismeretelméletüket nem a semmiből hozták létre, hiszen az ő korukra az indiai filozófiában már jó néhány megismeréssel kapcsolatos nézőpont alakult ki. Ők mindezeket tanulmányozva, továbbfejlesztve és összedolgozva alkották meg a saját álláspontjukat. Dolgozatom most következő fejezeteiben nem a teljes észlelési folyamattal, hanem annak legelső mozzanatával, az érzékeléssel foglalkozok. Először bemutatom Dignága, majd Dharmakírti érzékelésméletét, nyilván némi átfedéssel, végül a Madhjamaka idevonatkozó nézetire alapozva magam vizsgálom meg őket.

A legkorábbi idevonatkozó nézetet a Szánkhja<sup>66</sup> védikus iskola tudósai alakították ki. Szerintük az észlelések pszichológiai reflexek, melyek magukban önkéntelenek, ám a lélek fénye tudatos megvilágításba helyezi működésüket. Az észlelés az öt külső érzékszerven át keletkezik, melyeknek mindnek megvan a maga saját működési tartománya. Általuk a külső, objektív világ érzékelhető. Munkájukat az értelem vagy elme rendszerezi és ítéli meg, mint belső érzékszerv, majd ezután következik a lélek, amely által valódivá válik a tapasztalás. Az észlelés különféle okoknál fogva korlátozott, de ha minden adott, akkor létrejön a szubjektumban.

A racionálisabb beállítottságú iskolák, például a Njája nézeteiben szintén megtalálhatóak a lélek, a belső érzékelő szerv és az öt külső érzékszerv felosztása, de működésüket már eltérően magyarázzák. Az ítélkezés és a valós megismerés nemcsak a lélek által van megvilágítva, hanem egyenesen berne jön létre, azaz már nem az értelem, mint belső érzékszervben. Vagyis a lélek az, ami megismer az érzékszervek által. Kettős kapcsolatban van, egyrészt a külső érzékszervekkel, másrészt a belsővel is, mely tárgyai lehetnek érzések, gondolatok, szándékok. Ugyan a belső érzékelő szervtől megvonták az ítélkezés funkcióját,

<sup>66</sup> A szánkhja szintén a hat darsana (védikus filozófiai iskola) közé tartozik, sőt az egyik legrégebbi közülük. Neve szanszkrit eredetű, jelentése „összeszámlálás, számbavétel”.

de még így is nagyban segédkezik a külső érzékszervek által észlelt ingerek feldolgozásában és persze megmaradtak számára a saját elmébéli működései. Fontos továbbá, hogy az észlelés folyamatát a külső tárgyból érkező inger indítja el.

A hinajána buddhizmusban teljes egészében elvetették a lelket, viszont a belső érzékelő erő, mint *tudatosság* spiritualizálódott. A megismerés teljes folyamatát rá hárították. Feladata a külső érzékszervek működésének feldolgozása, a külső ingerek felfogása és az elme működésének közvetlen megismerése volt. Ekkor az intellektusra, az elmére úgy tekintettek, mint hatodik érzékszervre, mely egyrészt koordinálja a másik ötöt, másrészt megvannak a saját, belső érzéktárgyai is. A korai buddhizmus függő keletkezés tanának szerves része az észlelés folyamata. Ez három dolog együttállásával jöhetett létre, az érzékelés tárgya, az érzékszerv és az érzékelés-tudatosság találkozásával. Ez utóbbi működésében az elme is szerepet játszott, de mögötte minden megismerési folyamatban jelen volt a tiszta tudatosság is. Már itt jól elkülöníthetően megjelent a választóvonal a külsődleges érzékelés és az elmébéli koncepcionális működés között. Sőt e távolság megerősödött azáltal, hogy a személyiség képzetét alkotó öt halmaz felosztásában mindegyikük külön halmazt képezett [észlelés (sz.: szandzsnyá), tudatosság, (sz.: vidzsnyána)].<sup>67</sup>

A mahájána buddhizmusban ez az elrendezés alaposan megváltozott. (A Madhjamaka iskola idevonatkozó nézeteit majd az elemző részben használom fel, minthogy meglátásaim is erre épülnek.) A Jógácsára iskola idealistái az egész megismerési folyamatot a tudaton belülre helyezték, megtagadva a külső világ valóságát. A megismerés ezáltal a tudat önreflektáló folyamata lett. Az érzékelést itt úgy kell elképzelni, mintha folyamatosan álmodnánk. Hiába hoznánk fel ez ellen, hogy a valóság helyhez és időhöz kötött, ez ugyanúgy működik az álomban is, azaz ott sem tapasztalunk egyszerre mindenhol mindent. Vagy mondhatnánk, hogy előbb-utóbb felismernénk a tárgyak nem-létét, csak hogy ez nem igaz, mert az álomban sem ismerjük fel azokat. Az emlékezés problémájának kiküszöbölését pedig a tárház-tudat létrehozásával oldották meg. Ugyanis az emlékezéshez sincs szükség egy valós tárgy tapasztalásához, hiszen az álombéli dolgokra is emlékezünk, amelyek pedig nem valóságosak. Elég csupán, hogyha a tudatfolyam tárházában fellelhetőek. Továbbá Vasubandhu szerint nincs közvetlen érzékelés sem, mivel mire feldolgozzuk az ingert, addigra a tárgy már nem látható.

E nagyjelentőségű előzmények után indul tehát Dignága és Dharmakírti ismeretelmélete. Törekvéseikben igyekeztek összehozni a racionális és az idealista nézeteket a nem-konstruktív érzékelés és a konstruktív fogalomalkotás szintézisével. Azonban míg az eddigi elméletekben összerosódott, addig gyakorlatilag egyedül náluk nyer értelmet az érzékelés és az észlelés működésének pontos megkülönböztetése. Az érzékelés itt ugyanis megtisztul a tudati behatásoktól és ezáltal képessé válik tisztán megtapasztalni a dolgok természetét. S miképpen e működése által megszabadul a szubjektum behatásától is, értelmet nyer számára a végső, objektív valóság.

67 Stcherbatsky 1993(I): 169–175.

## 2.1 Dignága érzékelélmélete

Dignága legfőbb műve a *Pramánaszamuccsaja* (sz.), címének jelentése a *mérvadó ismeretek összefoglalása*. Ebben a művében jeleníti meg nézeteinek legérettebb kifejtését. Sok olyan gondolat is szerepel benne, amiket már a korábban írt műveiben is megtalálhatunk, de ezek összefoglalásán kívül vannak benne új gondolatok is. Ráadásul sokkal rendszerezettebben mutatja be őket, mint korábban. Az első fejezetben az új ismeretekhez való hozzáférés két lehetséges módját tárgyalja. Az egyik a tudaton kívül lévő fizikai világ egyedi tárgyainak érzékelése, melyek csak az érzékszerveinken keresztül ismerhetők meg, míg a másik a tudat általános tárgyainak a következtetés és fogalmi gondolkodás általi megismerése. Először bemutatja a saját nézeteit, azután vizsgálat alá veti a *Vādavidhi*<sup>68</sup> észlelélméletét, majd sorrendben a njája, a vaisésika<sup>69</sup>, a száñkhja és a mimáñszá<sup>70</sup> iskolák elméleteit.

Dignága mindjárt a műve elején leszögezi, hogy a megismerésnek kétféle alapja van és kiindulópontja e kettő megkülönböztetése:

*„A megismerésnek két eszköze van (közvetlen és közvetett) az észlelés és a gondolkodás. Csak ez a kettő, mivel egy tárgy kétféle vonatkozásban ismerhető meg. Eltekintve az egyedi és az általános jellegtől, nincs másúgyen tárgy, amely megismerhető lenne. Be fogjuk bizonyítani, hogy az észlelésnek az egyedi jelleg, a gondolkodásnak pedig az általános jelleg a tárgya.”<sup>71</sup>*

Állítása szerint tehát az egyik fajtája a megismerhető tárgynak az, amelyik azonnal és közvetlenül jelen van az érzékek számára (sz.: szvalaksana), míg a másik nincs közvetlen közelségben, mégis megjelenik a tudatunkban (sz.: samanyalaksana). Abban a pillanatban, amikor az egyedi tárgyról beérkező ingereket és információkat elkezdjük feldolgozni, majd összeállítjuk a képet, miszerint ennek a tárgynak ilyen és ilyen jellemzői vannak, akkor már nem a tiszta érzékelés megismerő fázisában járunk. Dignága leszögezi, hogy ahol az érzékelés véget ér, ott kezdődik az ítélkezés, mellyel nevet és minőségeket tulajdonítunk egy-egy dolognak. Az érzékelés azonban nem tesz hozzá semmit a tárgyahoz, nem minősíti, nem ruházza fel tulajdonságokkal és jellemzőkkel, nem nevezi el és nem építi azt. Az érzékelés a kapcsolódás folyamata az egyedi tárgy és az érzékszerv között. Az egyedi tárgy mindig egy konkrétan létező dolog, aminek az adott helyen és pillanatban rá jellemző színe, szaga, hangja, formája stb. van. Mindezek a minőségek a tapasztalatunkban közvetlenül jelennek meg, de egyelőre anélkül, hogy értelmeznénk és feldolgoznánk őket. Ilyen értelemben tehát az érzékelés különbözik az észleléstől. Utóbbi nem jöhet létre az előző nélkül. Amikor érzékelünk, az érzékszerveinken keresztül beáramlanak bizonyos adatok. Ebben a folyamatban azonban mi csak passzív megfigyelők vagyunk egészen addig, amíg értelmezni nem kezdjük és be nem azonosítjuk azokat a korábbi tapasztalataink szerint. Ez az értelmezés és feldolgozás a múltbéli tapasztalatainkból építkezik. Amikor az érzékelésből származó

68 A *Vādavidhi* (sz.: Az érvelés módszere) Vasubandhu művének tekintik, habár éppen Dignága nem fogadja el ezt, mivel egyes érvek ellentétben állnak Vasubandhu többi művében kifejtett nézeteivel. Napjainkban azonban Vasubandhu egy korábbi műveként értékelik.

69 A vaisésika (sz.) is a hat darsana egyike, nevének körülbelüli jelentése „megkülönböztetés”.

70 A mimáñszá (sz.) a darsanák hatodik iskolája, nevének jelentése „vizsgálat, kutatás, spekuláció”.

71 Dignága, *Pramánaszamuccsaja*. Hattori 1968: 24. Saját fordítás.

nyers adatokat névvel illetjük és beosztályozzuk, a tárgy átalakul számunkra egyediből általánossá, hiszen tulajdonságait akkor már kiterjesztjük az addig tapasztalt ugyanilyen tárgyra is, melyeket az emlékezetünkben idézünk fel. Sőt, fordítva is lezajlik ez a folyamat, mivel a korábban tapasztalt dolgok jellemzőit is ráaggatjuk az éppen érzékeltre. Ekkor az egyedi tárgy tiszta érzékelésének pillanata már befejeződött és átváltottunk gondolkodásra, hiszen mindaz, amivel kibővítettük az egyedi tárgyat, az érzékszerveink számára már nincs jelen. Ezáltal különbözik a két megismerési folyamat.

Ez azonban még nem minden. Amikor a beáramló adatokból összeállítjuk a tárgy képzetét, az már nem az érzékelés folyamata. Az érzékelés csak az érzékszervek által befogadható adatok beáramlásából áll. Így például a szín, szag, íz érzékelhető, de az ezeket a tulajdonságokat hordozó dolog nem. Az már konstruktív fogalmi tevékenység által jön létre. Emiatt amikor azt a kérdést szeretnénk eldönteni, hogy a külső tapasztalható dolgok valójában léteznek-e, az nem az érzékelés, hanem az ítékezés megerősítésére szolgál. Az érzékelés megerősítéséhez nem a külső dolgok létéről kell megbizonyosodnunk, hanem a téves érzékelés teljes kizárásáról.

Az érzékelés és az ítékezés közötti különbséget még jobban megvilágíthatjuk, hogyan pontosabban megvizsgáljuk azok tárgyait. Az öt külső érzékszerv által tapasztalt tárgy egyedi jellegekkel rendelkezik. Viszont, ahogy ez akkoriban elterjedt nézet volt, az elmére, mint hatodik, belső érzékszerve tekintettek. A benne lejátszódó folyamatokat is tekinthetjük az érzékelés tárgyainak. Meditáció közben fenntarthatjuk a passzív megfigyelő pozíciókat és így a megfigyelés tárgyai lehetnek érzések, gondolatok, melyeket ekkor még nem befolyásol semmiféle ítélező aktus. Ezt a folyamatot viszont akár az irányított meditáció instrukciói, akár a tradíciók előírásai befolyásolhatják és torzíthatják, ami gátolja a hatodik érzék általi tiszta megismerést. Az esetleges korábbi tanítások ugyanis hajlamossá tesznek minket arra, hogy egy bizonyos szemszögből vizsgáljuk a felmerülő tárgyakat, sőt azt is befolyásolhatják, hogy egyáltalán mit veszünk észre. Sok gyakorlás és nagy fegyelem kell ahhoz, hogy átlépjünk ezeken a torzulásokon és tisztán, közvetlenül tapasztaljunk mindenféle reakció nélkül. Ezt a haladó képességet Dignága *jógiérezékelésnek* (sz.: jogipratjaksza) hívja. Az érzékelés által nem vagyunk képesek a konvencionális, általános jellegű tárgyakat érzékelni, amiket a gondolkodás által rakunk össze. Így amit érzékelünk, az csakis a dolgok igaz, letisztult, gondolatok által nem befolyásolt állapota, a végső valóság természete, mely kifejezhetetlen.

Dignága elmélete szerint nem kérdőjelezhetjük meg magát a tudatosság folyamatának meglétét. Ugyanis minden tudatos megismerés beazonosítható és egyedileg elkülöníthető. Ami ezt lehetővé teszi, az mindig ennek a tudatos megismerésnek a tartalma. Ezekben egyedi kombinációkban jelennek meg például a színek, formák, illatok; érzések, mint például a fájdalom; késztetések, mint például a vágyakozás és az undor; vagy akár a gondolatok is. Nem lehet azt mondani, hogy ha valaki gondol valamire, akkor az illető téved abban, hogy egyáltalán létrejött-e a gondolata, vagy hogy valójában más gondolata támadt. Az lehet, hogy a gondolata tartalma az adott pillanatban egy tévedés, de maga a gondolat tudatosan érzékelhető számára. Hasonlóképpen, ha valakinek egy színről jön

létre érzékeléstudatossága, vagyis az érzékeléstudatosság tartalma egy adott szín, ennek létrejöttével kapcsolatban nem tévedhet. Ez viszont nem azonos azzal, hogy az a szín éppen jelen van-e, vagy sem.

A megismerés kettős természetű. Amikor a megismerés tárgya egy külső forma, akkor ez a megismerési folyamat egyben az önmegismerés tárgya is lesz. Majd amikor ez az önmegismerés később megfogalmazódik bennünk, akkor ítélet alá is vethetjük. Dignága szerint azt nem állíthatjuk, hogy a megismerést nem az önmegismerés által, hanem egy harmadik, elkülönült megismerés által ismerjük meg, mivel ez végtelen regresszushoz vezetne. Ennek lehetetlenségét az emlékezéssel igazolja. Mivel arra emlékezünk, amit már korábban megtapasztaltunk, ezért erre a feltételezett harmadik megismerésre is emlékeznünk kellene. De mivel ez nincs így, ezért az önmegismerő folyamat az elfogadható.<sup>72</sup> Az érzékelés tárgyát adó formák, az érzékelés folyamata és annak gyümölcse csak a viszonylagos mivoltukban, képletesen különböznek egymástól. A végső valóság szintjén viszont minden dolog azonos és funkció nélküli.

Fontos megjegyezni, hogy az érzékelés tárgyait nem a külvilág „tényei”, hanem a tudatosság számára megjelenő formák adják. Ezt jobban megérthetjük, ha megnézzük, hogy Dignága szerint mi nem tartozik a tiszta érzékelés körébe. A téves megismerés, a fogalomalkotás (akár kifelé kommunikáljuk, akár csak bennünk fogalmazódik meg a tapasztalat) és az értelmezés már összetett megismerő tevékenységek. Még ha az értelmezés konzisztenciát és koherenciát is mutat az egyéb tapasztalatainkkal és ilyen értelemben igaz gondolat, akkor sem tekinthető úgy, mintha közvetlen kapcsolatban lenne az érzékelés tárgyával. Emiatt az értelmezés nem tartozik az érzékelés folyamatába. A hétköznapi valóság érzékelését sem tekinthetjük valós érzékelésnek, mivel az már minden esetben egy kiegészült, hozzárendelt állapotot jelenít meg számunkra, nem pedig tiszta érzékelést. Nem tartoznak ide továbbá az olyan mentális tevékenységek, mint például a vágyakozás vagy a viszolygás. Ezek a tárgy irányába megnyilvánuló beállítódások ugyanis már az ítélezés eredményei. Maguk a tárgyak nem hordoznak sem pozitív, sem negatív értéket, ezeket csak mi rendeljük hozzájuk. A tiszta érzékelés mentes az érzelmi reakcióktól. Végül Dignága azt is leszögezi, hogy az érzékelés semmiféle tudást nem jelenít meg.<sup>73</sup> Amikor ugyanis az érzékelt minőségeket hozzárendeljük egy tárgyhöz, akkor az már nem az érzékelés folyamata és már a tárgy sem az érzékelés tárgya. Az érzékelés csak az érzékelhető adatok befogadásáig terjed, melyek együttesen az érzékeléstudatosságban koncentrálnak és csak ezután áll készen arra, hogy kialakítsunk róla egy átfogó képet.

A saját nézeteinek kifejtése után Dignága különböző érzékelélméleteket vizsgál. Például szerinte szükségtelen hozzátenni az érzékelés meghatározásához, hogy kifejezhetetlen és tévedhetetlen, ahogy azt a Njája szútra teszi, mivel ezek maguktól értetődőek.<sup>74</sup> Sőt nemcsak szükségtelen, hanem hibás is, mivel ha ezekkel a minősítésekkel azonosítanánk az érzékelést, az olyan lenne, mintha megkülönböztetnénk azoktól az esetektől, amikor az érzékelés esetleg

72 Hattori 1968: 32.

73 Hattori 1968: 28.

74 Hattori 1968: 36.

téves vagy kifejezhető. Ilyen esetek azonban nincsenek, legalábbis Dignága szerint, mivel az érzékelés ítélkezés nélkül eleve tévedhetetlen, fogalomalkotás nélkül pedig kifejezhetetlen. Ami kifejezhető az minden esetben az általános jegyű tárgy, ami nem az érzékelés, hanem a gondolkodás tárgya. A tévedhetetlenségről alkotott álláspontjával azonban már utódja Dharmakírti és a későbbi buddhista episztemológusok sem értettek egyet.<sup>75</sup> Erre a legismertebb példa, amikor a sivatagban valaki a délibábot oázisként érzékeli. Viszont Dignága szerint ez esetben sem az érzékelés hibázik, hanem annak megítélése és a belőle levont következtetés, melyekről végül kiderülhet, hogy tévesek voltak.<sup>76</sup>

## 2.2 Dharmakírti érzékeléselmélete

Dharmakírti hét logikával foglalkozó művet írt, melyek közül a legjelentősebb a *Pramánavarttika* (sz.). Eredetileg a mérvadó megismerést magyarázandó, Dignága *Pramánaszamuccsaja* művéhez írt kommentárnak készült (névének jelentése is ez), de olyan eltérések vannak benne Dignága nézeteihez képest, hogy valójában csak nevében tekinthető kommentárnak.<sup>77</sup> A benne kifejtett nézetek napjainkban is az episztemológia alapját képezik a tibeti buddhista oktatásban. A másik hat művére pedig úgy tekinthetünk, mint az ehhez szolgáló kiegészítések. A *Pramánavarttika* négy fejezetből áll, melyek sorrendben a következtetés, a tudás érvényessége, az érzékelés és a szillogizmus. A verses formában íródott mű körülbelül kétezzer versszakot tartalmaz. Érdekes megfigyelni, hogy a fejezetek nem a természetes sorrendet követik. Normál esetben, ahogy ezt Dignága és magam is követtem a dolgozatomban, előre kerül a tudás érvényességének vizsgálata, aztán az érzékelés, majd a következtetés és végül a szillogizmus. Ráadásul, egyedül a tudásról szóló fejezet tartalmaz Dignága művére való utalást, melyben a Buddha iránti tiszteletét fejezi ki, amit egyébként mindig az írások elején szoktak megtenni. Hogy mégis miért lett ez a sorrend és hogy helyes-e így, az később vita tárgya lett a művel foglalkozó tudósok körében. Talán mégis az eredeti sorrendet támasztja alá az a tény, hogy Dharmakírti egyedül az első, a következtetés fejezetéhez írt kommentárt, s a többihez a halála miatt már nem volt lehetősége.<sup>78</sup>

Dharmakírti ismeretelméletében megtartja a Dignága által felállított alapokat, melyek legfontosabb eleme az érzékelésre és a gondolkodásra, mint a megismerés két érvényes formájára való felosztása. A *Mérvadó ismeret* fejezetben már általánosságban bemutatam az alapelveket,<sup>79</sup> ezért most folytassuk rögtön az érzékeléssel. Az érzékelés funkciója az, hogy kapcsolatot teremt a tárgya és az érzékszerv között, ezáltal pedig a megismerő tudat rendelkezésére bocsájta a kívülről beérkező ingereket. Dharmakírti szerint a tiszta érzékelés mentes a képzelettől és az illúziótól. Továbbá ezt tekinti a megismerés elsődleges forrásának, mivel a gondolkodás is erre épül. Ez rögtön nagyon sokat elárul Dharmakírti álláspontjáról. Mindjárt szembehelezkedik a Vidzsnjánáváda azon nézetével, mely szerint a külső világ nem létezik, hanem a tudaton belül zajlanak le a tapasztalási

75 Hattori 1968: 95–97.

76 Hayes 1988: 133–140.

77 Arnold 2003: 140.

78 Stcherbatsky 1993(I): 37–39.

79 Lásd 14–18. oldal.



folyamataink, éppen a gondolkodás, következtetés, képzelődés, ítélkezés és egyéb tudatműködések által. Az ettől való mentesség ugyanúgy jelenik meg nála, mint Dignágánál. Ellenben az illúziótól való mentességet Dignága nem tartja szükségesnek (mivel szerinte az érzékelés mindig hibátlan), s így Dharmakírti ebben eltér elődjétől. Az érzékelésnek három feltétele van. Ahhoz, hogy létrejöjjön, szükség van egy meghatározó feltételre, amely az érzékszervi képesség; egy éppen megelőző feltételre, mely az érzékelést lehetővé tevő tudatpillanatot; és egy tárgyi feltételre, ami egy önjegyű tárgy. Amennyiben mindezek adottak és elindul a folyamat, akkor az érzékelésben nem közvetlenül a tárgy jelenik meg, hanem annak csak egy vetülete, amit egy rákövetkező pillanatban a tudat felfog és megfelelteti a tárgynak (ez az utolsó lépés azonban már nem az érzékeléshez tartozik). Amennyiben ezt felismeri a tudat, működése kettőssé válik. Egyrészt a külső tárgy hatást gyakorol rá, másrészt megmutatkozik önmaga számára, mint a hatás befogadója. Itt fontos különbséget tenni a tudati működések között. Amikor a tudat felfogja tárgyat, az már egy konstruktív működés, vagyis nem a tiszta érzékelés. Amikor azonban még csak beérkeznek a külső érzékelés-adatok, a tudat a befogadás pillanatában ugyan felveszi a formájukat, ám ez egy teljesen passzív folyamat, mindenféle szándék és reakció nélkül. Ez az elméleti érzékelés nemcsak a külső érzékszervek által közvetített adatokat fogadja be, hanem saját tárgyai is lehetnek, például érzések, késztetések, sőt gondolatok és fogalmak is, amennyiben nem értelmezi azokat, hanem csak passzív megfigyelő álláspontra helyezkedik. Ráadásul ekkor egyszerre lesz megismerő és megismerhető is, mivel önmaga számára tárgyként is megjelenik. Van tehát egy érzékszervi működés, egy tudati befogadás és érzékelés, egy önnön működését érzékelő tudati pillanat és végül a jógiérzékelés, melyben gyakorlás által ezt az egész folyamatot tisztán megélhetjük. Ez az érzékelés négyes felosztási rendszere.<sup>80</sup> A tiszta érzékelés továbbá mindig csak pillanatnyi, mivel annak tárgya is egyik pillanatról a másikra jelenik meg és tűnik el. Ez azt is magával vonja, hogy az érzékelés mindig egy új pillanat.

Hogy lehetséges-e a tudat koncepcionális működése nélküli tiszta érzékelés, azt Dharmakírti az introspekcióval igazolja. Amikor meditálunk és teljesen egy előttünk lévő tárgyra koncentrálnunk, akkor visszavonjuk a tudatunk teljes gondolati működését. Ernek ellenére a tudat mégsem lesz merev, hiszen ha a tárgy megváltozik, vele együtt változik a tudat is. Ez azonban egy passzív és nem reagáló folyamat. Maga a tiszta érzékelés pillanata. Majd amikor kilépünk ebből az állapotból, képesek vagyunk felidézni a képet is és az érzést is, de ott abban a pillanatban ezek, habár befogadtuk őket, mégsem tudatosultak. Ez a pillanat az, amelyben a tárgyak valódi lényege tisztán megtapasztalható, a végső valóság jelenléte. Amikor a tiszta érzékelés létrejön, megjelenik a jelen valódi pillanata és a dolgok valósága is. Azonban a hétköznapi tudatunk olyannyira összefonódott a fogalmi működésével, hogy egy-egy ilyen momentumot képtelenek vagyunk észrevenni. Nem vagyunk hozzá elég képzetek, hogy elkülönítsük a tiszta érzékelést a koncepcionális tudati működéstől, s így a dolgok valós természetét sem vesszük észre. A tárgyak empirizmusa azonban ennél tovább nem terjed. Amikor ugyanis az érzékelés beáramló adatait beazonosítjuk, már a tudat értelmező működése zajlik.

80 Singh 1984: 107.

Dharmakírti másik kikötése az érzékeléssel kapcsolatban az, hogy mindenféle illúziótól mentesnek kell lennie. Ez jogos elvárásnak tűnik, hiszen ha az érzékelés a tudásunk elsődleges forrása, akkor annak biztosnak kell lennie. Két szinten beszélhetünk az illúzióról. Az egyik, amikor az összes tapasztalásunk kivétel nélkül eleve illuzórikus (például a Vidzsnjánáváda iskola nézetei szerint), a másik pedig, amikor egy-egy tapasztalás aktuális hamisságáról van szó (pontosan úgy, mint a szkeptikus illúzió-hipotézis esetében, globális és lokális felosztás). Ez esetben az utóbbi jelenik meg itt. Csakhogy Dignága szerint az érzékelés egyáltalán nem lehet illuzórikus. Az érzékelés korábbi definíciójában szintén szerepelt ez a kikötés, amit Dignága három oknál fogva elvetett.<sup>81</sup> Először is az, hogy az érzékelés illúzió-e vagy sem, mindig egy döntés eredménye, amely az intellektus által jön létre és így valójában nincs köze az érzékelési folyamathoz. Mivel az érzékelés nem tartalmaz semmiféle döntési folyamatot, így az nem lehet sem helyes, sem pedig illuzórikus. Másodszor, Dignága egy olyan érzékelélméletet akart felállítani, amelyet mind a realisták, mind az idealisták elfogadhatnak. Amennyiben egy ilyen kikötést megtartott volna, azzal kizárta volna az idealisták nézeteit, miszerint a külső világ teljes egészében illúzió. Az, hogy az érzékelés passzív és nem konstruktív, elfogadható mindkét irányzat számára. Harmadszor pedig, hogyha az érzékelést összekapcsoljuk az ítélkezéssel és azt mondjuk, hogy lehet illuzórikus, rossz érzékelés, akkor nyilván lehet jó érzékelés is. Azonban ez az egész elmélet széteséséhez vezetne. Ezáltal például sem a térbeli, sem az időbeli kiterjedést nem lehetne megmagyarázni, mivel a dolgok pillanatnyi felmerülésében ez csupán illúzió. Ugyanakkor a helyes érzékelést is nehezen lehetne meghatározni, mivel képtelenség egy pontos választóvonalat húzni helyes és helytelen érzékelés között. Persze Dignága szerint is hibázhatunk, azonban ez soha nem az érzékelésben, hanem az azt követő tudati folyamatokban játszódik le. Ez lehet az emlékek rossz felidézése, helytelen következtetés, vagy egyszerűen csak hibás értelmezés és ítélethozatal. Mindezek ellenére Dharmakírti visszahozza az érzékelés definíciójába az illúziómentesség kritériumát, méghozzá a következő indokok miatt. Amikor az érzékszervünk nem működik megfelelően, például egy szembetegség miatt, akkor az általa befogadott adatokról nem az ítélkezés hibája, hanem a rossz érzékelés miatt nem kapunk tiszta képet. Ha a dolog megítélésében lenne a hiba, akkor annak közelebbi megvizsgálása során rájöhetnénk, hogy tévedtünk. Ám egy szembetegség esetében ez nem lehetséges, mivel képtelenek lennénk az adott pillanatban korrigálni az érzékelést. Szintén nem az ítélethozatal hiányossága, hogyha az érzékelés tárgya kívül esik az adott érzékszervünk működési tartományán. Ha valami nagyon messze van, képtelenek vagyunk tisztán látni azt. Vagy ha például egy mozgó tárgyat veszünk szemügyre, illetve mi magunk mozgás közben érzékelünk, akkor is torzulhat az érzékelés. Ugyanide sorolható még az is, amikor hallucinálunk, vagy álmodunk, mivel az érzékek ekkor is a megtévesztés állapotában vannak és ezáltal nem képesek betölteni a szerepüket, ami pedig Dharmakírtinél a mérvadó ismeret kulcspontja. Ernél fogva Dharmakírti négyféle típusát különbözteti meg a nem megfelelő érzékelésnek, ezek az érzékszerv, a tárgy, a helyzet és az érzékelő mentális állapotából adódó hibák.<sup>82</sup> Csak akkor jön létre a tiszta érzékelés, hogyha ezek nem állnak fenn.

81 Stcherbatsky 1993(I): 155–159.

82 Agócs 2002: 25.

A megismerés tárgyai két típusra oszthatóak. Az érzékelés tárgya mindig egy különálló, egyedi, önjegyű tárgy, míg a gondolkodásé az általános jegyű. A két típus között nincs átfedés, egy tárgy vagy az egyikbe, vagy a másikba tartozik, ugyanakkor egy általános jegyű tárgy alapja mindig egy önjegyű tárgy, s ilyen módon összefüggenek.<sup>83</sup> Az önjegyű tárgy közvetlenül megtapasztalható egyedi entitás, amely csak rá jellemző tulajdonságokkal bír. Ezzel szemben az általános jegyű csak közvetve tapasztalható. A teljes észlelési folyamat tárgya gyakorlatilag kettős. Először az érzékelés által megtapasztaljuk az egyedi, önjegyű tárgyat, majd amikor ezt a tudat értelmezi és megítéli, akkor a tárgy már átalakul általános jellegűvé. Az önjegyű tárgy csak egy pillanatra van jelen az érzékelés számára, míg az erre épülő ítélkező folyamat egybeolvasztja ezeket a pillanatokat, s így az általános jegyű tárgy időben elnyújtva jelenik meg. Előbbit tekinthetjük valódi létezőnek, mivel képes hatást kifejteni az érzékszerveinkre. Attól függően, hogy például egy dolog közel, vagy távol helyezkedik el tőlünk, különböző hatást fejt ki ránk. Ugyanez nem történik meg a gondolkodás általános tárgyaival, mivel azokat mindig csak közvetve tapasztaljuk. Az önjegyű tárgyakat valódi mivoltukban érzékeljük és ez egyet jelent a végső valóság megtapasztalásával. Vagyis az érzékelés maga a végső valóság állapota. Ez azonban nem kifejezhető, sőt még csak nem is értelmezhető, hiszen az érzékelés nem épít fel képeket és tárgyakat, hanem csak befogadja, ami elé tárul. Az önjegyű tárgy pillanatnyi megjelenése csak rá jellemzően meghatározható térben, időben és jellegben, s ettől egyedi, ezáltal hordozza önnön jegyeit.

Az önjegyű tárgy azonban nem csak külső jellegű lehet, mivel a mentális érzékelésnek is ez adja a tárgyát. Ahogy már említettem ez a mentális, elmebéli érzékelés kettős szereppel bír. Saját tárgyai is vannak (érzések, késztetések stb.) és ez adja a külsődleges érzékelés második pillanatát is. Ez még mindig nem konstruktív, hanem egy passzív figyelmet jelent az adott tárgy irányába. Dharmakírti elutasította a tárház-tudat meglétét és az érzékelés belső folyamatait ezzel az azonosulni képes azonnali mentális tevékenységgel magyarázta.<sup>84</sup> Ekkor az értelmezési folyamat még egyáltalán nem indul el, csak annyi történik, hogy a tárgy által kiváltott hatás, vagyis az érzékelési adatok megérkeznek az tudatba. Tehát ez a mentális érzékelés is közvetlen érzékelést jelent. Mindemellett megjelenik az öntudatosság, az introspekció, mivel a tudat minden tevékenysége egyben önmegvilágító is. Amikor egy külsődleges tárgyat tapasztalunk, létrejön egy érzés is, amit azonban nem azonosíthatunk a külső tárgyal. Ugyan egyszerre jelennek meg, mégsem azonosak, mivel a külső tárgy nem tartalmazza az érzést. Ez az érzés nem más, mint a tudás érzése. Amikor magát a tudást tapasztaljuk, az az öntudatosság pillanata. Jelen leszünk önmagunk számára. *„Ez nem egy konstrukció, nem egy illúzió, ez a közvetlen tudás.”*<sup>85</sup>

Dharmakírti az érzékelés legmagasabb szintjét a jógierzékelésben jelölte meg. A jógierzékelés a transzcendentális valóságon való mélymeditáció csúcspontja. E valóságon való elmélkedés azt jelenti, hogy közben folyamatosan a tudatosság állapotában vagyunk. Ekkor a

<sup>83</sup> Agócs 2002: 22.

<sup>84</sup> Singh 1984: 112–113.

<sup>85</sup> Stcherbatsky 1993(II): 30.

meditáció tárgyát teljesen tiszta állapotában érzékelhetjük. Ennek azonban vannak fokozatai. Amíg ezt a pontot el nem érjük, a tárgy folyamatosan tisztul. A teljes valóságot takaró fátyol egyre vékonyodik, míg végül tökéletesen tisztán érzékelünk. Ez a közvetlen tudás csúcsa. E tapasztalás élénksége kizárja, hogy tudatilag létrehozott legyen, mivel akkor elhomályosulna az általános jellege miatt.<sup>86</sup> Az érzékelés ekkor határtalan mind térben, mind időben. Nincs különbség közeli és távoli, múlt és jövő között, mivel minden a tudatosság rendelkezésére áll. Így olyan dolgokat is megtapasztalhatunk, melyeket a külsődleges érzékszerveink képtelenek befogadni. Olyan dolgokat, melyeket nem korlátoz le a sem a fizikai megjelenés, sem semmi más. Hogy ezt a mindentudást megértsük, vagy egyáltalán el tudjuk képzelni, ahhoz nekünk is ebbe az állapotba kellene kerülnünk. Dharmakírti szerint ez a mindentudás az emberi megismerés határa.<sup>87</sup>

### 3. Az érzékelélméletek kritikája

Ezekkel az egyébként szépen felállított érzékelélméletekkel én azonban nem értek egyet. Ahogy a tudás vizsgálatánál, ezúttal is pontról pontra fogok haladni, melyekben igyekszem rávilágítani a hiányosságokra és az ellentmondásokra. Érvélesem mentén magam mellé állítom a Madhjamaka mestereit, Nágárdzsunát és Csandrakírtit, akik hasonló módon támadták az ismeretelméleti iskola tanait, s így remélem, hogy mondanivalóm elég biztos lábakon fog állni. Ezen utolsó fejezet célja, mely egyben az egész szakdolgozatomé is, hogy cáfoljam az érzékelési elméletek érvényességét. Ezáltal az ismeretbe és a tudásba vetett hitünkéből visszazökkenhetünk középre, visszatálhatunk a Középutra, ahol mindenféle ítélet és történes képzete szertefoszlik. A tudás vizsgálatához képest ezúttal fordítva haladok. Először a kisebb volumenű hiányosságokat, ellentmondásokat derítem fel, hogy végül eljussak az érzékelés elméleteinek teljes elutasításához.

#### 3.1 A feltételek érvényessége

##### *Dharmakírti feltételeinek vizsgálata*

Amit először megvizsgálok az Dharmakírti tiszta, illúziómentes érzékeléshez kötött négy feltétele. Szerinte, ha az érzékszerv megfelelően működik, ha a tárgy érzékelhető állapotban van, ha a helyzet adott az érzékeléshez és végül, ha a mentális állapot lehetővé teszi az érzékelést, akkor jöhet létre a tiszta érzékelés, mely a valódi megismerés elsődleges eszköze. Ahogy feljebb már említettem, ezzel Dignága nem értett egyet, mivel szerinte az érzékelés ítékezés nélkül mindig hibátlan és éppen emiatt alkalmas arra, hogy a megismerés forrása legyen. Ehhez képest én első körben azt mondom, hogy az érzékelés nemcsak, hogy lehet rossz, hanem soha nem megbízható, emiatt pedig használhatatlan, mint az ismereteink forrása. Megjegyzem, hogy az

<sup>86</sup> Stcherbatsky 1993(II): 32.

<sup>87</sup> Stcherbatsky 1993(I): 162.

általam hozott ellenpéldákban felhasználom mind az érzékelés, mind a következtetés vélt eredményeit, hogy általuk mutassak rá saját működésük gyenge pontjaira. Emiatt nyilván felmerül, hogy mivel példáim öncáfolóak, ezért érvénytelenek és használhatatlanok, mely problémára később fogok kitérni.

*a) Az érzékszervben rejlő hibalehetőség*

Dharmakírti első kikötése tehát az, hogy az adott érzékszerv megfelelően működjön. Ez a feltétel több oldalról is támadható. Azt már megnéztük, hogy az ismeretszerzés és a létezés viszonyának, vagyis az adott érzékszerv meglétének és működésének bárminemű igazolása meglehetősen problémás,<sup>88</sup> de később azért még visszatérek rá. Továbbá azt is elemeztem már, hogy Dharmakírti szerint a megfelelő működés abban áll, hogy az adott ismeret képes betölteni szerepét, habár e szerep csupán egy ráaggatott, önkényes, hitalapú ítélet eredménye.<sup>89</sup> Vizsgáljuk meg tehát az érzékszervek konkrét működési tartományát, melyek segítségével fel szeretnénk állítani ismereteinket. Mi alapján állapíthatjuk meg például a látás helyességét? Ha egy tárgy túl messze, vagy éppen túl közel van, nem tudunk rá megfelelően fókuszálni. Csak, amikor a szem fókuszáló képességének tartományában helyezkedik el, akkor látjuk azt élesen. Míg, ha valaki közel-, vagy távollátó, akkor ez a tartomány sérül. Az lehet, hogy az emberi szem egy bizonyos ponton túl nem tud jobban működni, de ez nem jelenti azt, hogy ténylegesen jól is működik. Az éles látásnak ugyanis nincs felső határa. Mindig lehet még élesebben, még pontosabban látni (gondoljunk csak a modern optikák fókuszáló képességére, akár egy távcsőre, akár egy mikroszkópra). De nem csak felső határa, hanem viszonyítási pontja sincs. Emiatt akár az emberi szem képességeihez mérten ezerszeres erősségű látást is elégtelennek ítélnélhetjük. A szerep betöltését pedig nem használhatjuk referenciapontként, mivel az egyrészt egy önkényes kijelölés eredménye, másrészt körben forgó igazoláshoz vezetne.

Egy másik példa a látás korlátaira a színlátás képessége. Egyrészt nem vagyunk képesek látni a teljes színskálát (ultraibolya, infravörös), másrészt amit látunk belőle az sem objektív. Ha például egy tárgy a fény spektrumából egyedül a zöld színt veri vissza, akkor zöldnek látjuk, viszont ugyanígy zöldnek látjuk, hogyha minden más színt visszaver, csak éppen a zöldet nem. Milyen színű tehát a tárgy valójában? Hogyan látja azt egy színvak? Mindebből kiderül, hogy a szín nem a tárgy tulajdonsága, hanem a visszaverődő fény szemünk által befogadott spektruma, s mint ilyen, egyáltalán nem tekinthető bizonyosnak. Ez esetben azzal sem helyes érvelni, hogy a tárgy tulajdonsága nem a szín, hanem az adott fényvisszaverő képessége, mivel hogy valójában milyen ez a képessége, azt a korlátozott látásunk miatt soha nem ismerhetjük meg teljes egészében. A látás alapján nem szerezhethetünk egy tárgyról biztos ismeretet és ugyanez érvényes a többi érzékszervere is. A működési tartomány határainak a végtelenig való kiterjesztése és a referenciapont hiánya miatt tehát nem jelölhetünk ki az érzékszervek számára egy „megfelelő” működési zónát, s emiatt ez a kritérium érvénytelenné válik.

<sup>88</sup> Lásd: 1.1 Megismerés kontra létezés, 3–4. oldal.

<sup>89</sup> Lásd: 1.5 A tudáselméletek hiányosságai (agnoiológia) 23–25. oldal.

*b) Az érzékelés tárgyában rejlő hibalehetőség*

A tárgy miatt kialakuló tévedés kérdését is több oldalról közelíthetjük meg. Először vegyük azt a problémát, hogy érzékszerv és tárgya között soha nincs közvetlen kapcsolat, hanem mindig valamilyen közvetítőn keresztül érzékelünk. Ilyen például a fény, vagy a hanghullámok. Emiatt nem tapasztaljuk közvetlenül a tárgyakat. Azt nem tudjuk megítélni, még ha érzékszerveink következetesen és összefüggően dolgoznak is együtt, hogy ezek a közvetítő közegek mennyire torzítanak, mivel mindig csak ezeket a közvetítő közegeket érzékeljük és így semmit nem tudunk a tárgyak valódi mivoltáról. Nem a tárgyakat látjuk, hanem az általuk visszavert fényt. Elég csak arra gondolnunk, hogy ha sötétben nem látjuk a tárgyat, világosan pedig igen, a különbséget a tárgy és a szem nem közvetlen kapcsolata miatt szenvedjük el. Esetleg felmerülhetne, hogy a tapintásnál, a szaglásnál és az ízlelésnél magát a tárgyat, vagy az általa kibocsájtott részecskéket közvetlenül érzékeljük, ekkor viszont az érintkezés hiányának problémájába ütközünk. Ugyanis soha nem ér hozzá semmi semmihez. Az atomok között olyan elektromágneses taszítás van, amely megakadályozza a közvetlen érintkezést. Ezáltal mindig lesz köztük távolság. A tárgyak ugyan hatást gyakorolhatnak érzékszerveinkre, de mivel ez nem közvetlenül történik, így ezek nem megbízható információk. Helyesebb lenne azt mondani, hogy az érzékelés tárgya maga a közvetítő közeg, a fény, a rezgések, az elektromágneses töltés stb. Persze a hétköznapi életben nem mondhatjuk, hogy megkülönböztetés nélkül mindenütt fényt látok, hanem azt mondjuk, hogy például látok egy almát.

Ekkor egy másik hibalehetőség merül fel, ez pedig a tárgyak körvonalainak pontos meghatározhatatlansága. Két összefüggő dolog vezet ehhez az akadályhoz. Az egyik, hogy minden részecskékből áll. Ezeket nyilván szabad szemmel nem látjuk, de ha látnánk, az sem segítene, mivel folyamatosan rezegnek és változnak. Ekkor szembesülünk a másik problémával, a végtelenül oszthatósággal. Mert hogyan is tudnánk eldönteni, hogy egy a tárgyi részecske hol végződik és hol kezdődik a másik, ha sem a köztük lévő távolság, sem maguk a részecskék nem meghatározhatóak. Sőt, ha a tárgy még részecskéket is bocsát ki magából, amik után pl. az illatát véljük érezni, akkor mit mondunk? Az illat az még a tárgy, vagy már nem?

Most jön azonban a neheze. A buddhista ismeretelméleti filozófia szerint az érzékelés tárgyát csakis egy önjegyű tárgy alkothatja. Ez térben, időben és jellegében elkülöníthető kell, hogy legyen; ekkor beszélhetünk egyedi, önjegyű tárgyról. Csakhogy a térbeli helye nem határozható meg semminek. Nincs az univerzumnak középpontja, vagy bármilyen fix pontja, amihez viszonyítani lehetne. Esetleg viszonyíthatnánk önmagunk pozíciójához, de a saját helyünket sem tudjuk meghatározni. A Földön elfoglalt helye sem lenne mérvadó. Igaz, hogy a Föld felszínén kijelölt két pont egymáshoz képest nem (nagyon) mozog, a Föld viszont nem áll, kering a Nap körül, a Nappal együtt mozog a galaxisban, és maga a galaxis is mozog, vagyis nem tekinthető abszolút kiindulási alapnak a helymeghatározáshoz. Így két olyan tárgy helyzetét viszonyítanánk egymáshoz, melyek abszolút pozíciója meghatározhatatlan, ezáltal pedig nem lehet mérvadó. Vagyis semmiről sem tudni, hogy hol van.

Ugyanígy a tárgy jellege is csak egy másik tárgyhoz fűződő viszonyban fejezhető ki. Ha a tárgyat csak önmagában vizsgáljuk, akkor semmiféle jellege nem állapítható meg. Vagyis a tárgy jellege nem az önjegye, hanem egy függő tényező.

Az idő összetett problémája mindenki előtt ismert. A pillanatnyiság kérdése a buddhista episztemológiában is felmerült. A múlt már nincsen, a jövő még nem jött el, és ha létezik egyáltalán, a végtelenül oszthatóság miatt, a jelen egy kiterjedés nélküli pont. De ha nincs kiterjedése a jelennek, akkor hogyan lehet az idő része és hogyan lehet megragadni? A múltbeli és a jövőbeli tárgyakat nem érzékeljük, csak a jelenben létezőeket. Az érzékelés folyamata viszont időbe telik. Mire a hang eljut a fülünkig, az azt kiváltó folyamat már lejátszódott. Nem is beszélve arról, hogy ha az érzékelési inger továbbítódik az ideghálózatra, majd azt feldolgozzuk és természetének megfelelő módon megérjük, még több idő telik el. A múlt és a jövő mellett tehát soha nem érzékeljük a jelent sem.

Ez viszont azt jelenti, hogy nem különíthetünk el egyetlen önjegyű tárgyat sem. Sőt, tovább megyek. Egy tárgy hely-, idő-, és jellegbeli meghatározása nem csak hogy nem az önjegyét adja, hanem éppen ellenkezőleg, a függő jellegét és ezáltal az ürességét érzékelteti. Hiszen ha csupán egy tárgyat önmagában vizsgálnánk meg, mit mondanánk, hol van? Vagy mi lenne az egyáltalán? Az érzékelés tárgyául szolgáló dolog önjegyei híján elkülöníthetetlen, s legjobb esetben is csak, mint általános tárgy létezik. Ekkor már nem is az a kérdés, hogy a tárgyban rejlő hibalehetőség kikerülhetetlen-e vagy sem, hanem az, hogy egyáltalán lehetséges-e az érzékelés.

### *c) A helyzetben rejlő hibalehetőség*

A tiszta érzékelés létrejöttéhez a következő nehézség az adott helyzetben múlik. Ha például egy tárgy túl messze van ahhoz, hogy tisztán láthassuk, az nem az érzékszerv és nem is a tárgy hiányossága, hanem az érzékelés helyzete nem megfelelő. Ugyanide hozható fel példának, amennyiben maradunk a látásnál, ha nincs elég fény, esetleg köd van, valami eltakarja a tárgyat, netán egy üvegen keresztül, vagy éppen mozgás közben érzékelünk stb. Mindez szintén megerősíti azt, hogy az érzékszerv és az érzékelés tárgya nincs közvetlen kapcsolatban egymással és ezért egyéb tényezők is befolyásolhatják az érzékelés pillanatát.

További nehézséget okoz, hogy mind az érzékelő, mind a tárgy, mind a körülmények folytonosan mozognak és változnak, azaz soha nincsenek nyugalmi helyzetben. Ezt azzal próbálják meg kivédeni, hogy a tiszta érzékelést mindössze egyetlen pillanatra szűkítik. A változás azonban nem álló pillanatok egymásutánisága, mivel ezeknek a pillanatoknak egyrészt végtelenül oszthatónak kellene lenniük, másrészt, ha állóak lennének, akkor nem jönne létre változás. Ráadásul az érzékelés nem is abban a pillanatban jön létre, mint amikor az azt kiváltó tárgy kifejti hatását. Mire az érzékelés megtörténik, a tárgy már nem létezik. De még ha el is fogadnánk a pillanatnyi érzékelés elméletét, egyetlen pillanat sem mentes a körülmények befolyásától. Bármennyire is leszűkítjük az adott érzékelési pillanatot, a változás időtartama is vele együtt szűkül és persze soha nem lesz egyetlen változás

nélküli pillanat sem. Ebből kifolyólag a helyzet mindig befolyással van az érzékelés kimenetelére. Ennek a feltételnek csak akkor van értelme, ha ezt a befolyást külső, az érzékelőtől független körülményként tekintjük. Emiatt viszont képtelenség megállapítani az érzékelésben általa keletkezett torzulást.

#### *d) A mentális állapotban rejlő hibalehetőség*

Végül az utolsó hibalehetőséget Dharmakírti az érzékelő mentális állapotában állapítja meg. Az érzékelés tudati mozzanatának feltétlenül tisztának kell lennie. Amennyiben álmodunk, hallucinálunk (akár egy betegség, akár egy szer hatására), vagy érzelmi állapotunk befolyásol, az érzékelés sérül. Az illúzióhipotéziseket már korábban elemeztem és mint látható volt arra jutottam, hogy a tudat aktuális állapota (és létezése) legjobb esetben is eldönthetetlen. Persze kiköthetjük a tudat tiszta állapotát, mint feltételt, csak hogy erről soha nem szerezhetünk bizonyosságot, mivel minduntalan egy körben forgó helyzetbe kerülnénk. Amennyiben azonban mégis megpróbáljuk elképzelni ezt az állapotot, melyre egyébként egyáltalán nem tudunk referálni, akkor azt úgy kellene tennünk, hogy abban nincs jelen semmiféle megkülönböztetés és szubsztancialitás. Csak hogy ezek nélkül érzékelésről sem beszélhetünk, hiszen akkor mi érzékelne mit?

Azt is meg kell vizsgálnunk, hogy az érzelmek miként befolyásolják az érzékelést. Először is különbséget kell tennünk fizikai érzet és érzés között, ahogy ez a személyiség képzetét felépítő öt halmazban is meg van különböztetve. A fizikai, testi érzet ugyanis maga az érzékelés. Nem az érzékelés következménye az érzet, hanem ez egy és ugyanaz. Például a tapintás érzete az maga tapintás. Mind az érzet, mind az érzés lehet kellemes, kellemetlen és semleges is. Az érzés viszont már nem azonos az érzékeléssel. Ezek többféle viszonyban is állhatnak egymással. Van, hogy egy érzet vált ki közvetlenül egy érzést, például a vér látványa undort okozhat, de az érzés közvetetten is megjelenhet. Ez esetben az érzékelést követő ítélethozatal váltja ki azt. Például egy eldobott szemét látványa egy tiszta parkban nem közvetlenül a látvány miatt kelt rossz érzést, hanem azért, mert a szemetelést nem jó cselekedetként ítéljük meg. Ami viszont jelen esetben számunkra fontos az az, hogy ez visszafelé is hathat, vagyis az érzelmi állapot is lehet hatással az érzékelésre. Elég, ha arra gondolunk, hogy például nagy öröm, vagy erős düh érzése által milyen másként érzékelünk dolgokat. (Az érzelmek a teljes észlelési folyamatra, tehát az ítélethozatali részre is kihatnak.) Talán gyakorlással minimalizálni lehet az érzelmek általi befolyást (ami például a harci művészetekben előnyös, hiszen ott sok minden múlhat az érzelmi állapoton), de teljesen érzelmentes állapotba csak akkor kerülhetnénk, ha a személyiség képzetét teljesen feloszlátjuk. Csak hogy ekkor már érzékelésről sem beszélhetünk, hiszen vele együtt az is elillanna. Amíg tehát vannak érzéseink, addig mindig befolyással vannak az érzékelésre. Még akkor is, ha az érzelmeink semlegesek. Ráadásul ezek kölcsönhatásának magyarázatánál és igazolásánál megint csak a körben forgás problémájába ütközünk, mivel ugyan az érzések lehetnek az érzékelés tárgyai, de közben az érzékelés befolyásolva van az érzések által. Mindezek tükrében az érzelmektől mentes tiszta mentális állapot nem jön létre, így tehát véleményem szerint ez a feltétel is kielégíthetetlen.



Mínt hogy a Dharmakírti által felállított követelmények egyike sem teljesül, így az érzékelés egyáltalán nem megbízható. Akkor már inkább Dignága álláspontja tűnik egy fokkal jobbnak, miszerint az érzékelés minden esetben tiszta, s a hiba soha nem benne van. Csak hogy ebből nem következik az, hogy akkor az érzékelést tekinthetjük az ismeret elsődleges forrásának. Lehet, hogy nem hibás, de nem is kielégítő. Általa soha nem kapunk teljes és tiszta képet, már ha egyáltalán valaha is létrejön az érzékelés. Az a kérdés pedig, hogy Dignága és Dharmakírti realista vagy inkább idealista álláspontra helyezkedik, valójában mindegy, mivel a megismerés szereplőinek viszonyát illetően mindkét nézet meg kell, hogy egyezzen. Hiába helyezük az objektumot a szubjektumon belülre, vagy fordítva, hiába terjesztjük ki a szubjektumot az objektumra, amennyiben a köztük lévő viszonyt fenntartjuk, akkor gyakorlatilag nem csináltunk semmit. A szubjektum számára ugyanis éppen olyan objektumként fog megjelenni minden a tudaton belül is, hogyha egy rátekintő, megismerő viszonytal fordulunk felé, mintha külső tárgyakat feltételeznénk. Magyarázhatjuk az érzékelés szereplőinek viszonyát többféle módon, de az igazi kérdés az, hogy van-e egyáltalán bármilyen viszony.

### 3.2 Az érzékelés három tényezőjének madhjamaka cáfolata

A következő részben az érzékelés három tényezője (érezkelő, érzékelés és tárgy) elleni madhjamaka cáfolatot vizsgálom meg (fordított sorrendben). Ahhoz, hogy az érzékelés képzelt folyamata megdőljön, elég lenne csak az egyiket megcáfolni. A madhjamika mesterek azonban kétséget sem hagyva az összes lehetséges módon elvetik azt és a teljes abszurditásig vezetik vissza mindhárom tényező meglétét. Nágárdzsuna többek között *A Középut alapversei* (sz.: *mūlamadhjamaka-kārikā*, rövidítve MMK) és *Az ellenvetések megsemmisítése* (sz.: *vigrahavajāvartanī*, rövidítve VV) című művében érvel a megismerés ellen, melyet elsősorban a Njája iskola támadásaira ad válaszul (ennek megfelelően itt még négy érvényes megismerési eszközt vesz számba: érzékelés, következtetés, hasonlítás és hiteles beszéd), de egyetemes meglátásai felhozhatóak a Pramána iskola érzékelésteóriája ellen is. Segítségül hívom továbbá Buddhapálita és Csandrakírti MMK-hoz írt kommentárjaikat.<sup>90</sup> Az ebben a szakaszban kifejtett érvek nem az érzékelés megbízhatóságát kérdőjelezzik meg, hanem magát az érzékelés létrejöttét, ezáltal az előző szakaszban megvizsgált hibalehetőségek is felülíródnak.

Az érzékelés tárgyának legfőbb ellenérve a dolgok ürességtermészete. Ennek alapelveit már korábban kifejtettem,<sup>91</sup> ezért most nézzük meg konkrétan azt, hogy milyen ellentmondásban áll ez az érzékeléssel. Az ürességről való elmélkedést megnehezíti, hogy lehetetlen úgy írni róla, hogy az ne legyen öncáfoló. Hiszen éppen az a lényege (nincs lényege), hogy minden tézist megcáfol, minden fogalmi konstrukciót érvénytelenít (semmit sem cáfol, mert nincs mit megcáfoljon). Hogy mégis valahogy előbbre jussunk (nincs kinek, hova és semmiféle előrejutás), használjunk olyan kifejezéseket, mint például a dolgok ürességtermészete (nincsenek dolgok, sem természetük, sem üresség) és tekintsünk el ezek folytonos önérvénytelenítő jellegétől.

<sup>90</sup> Siderits 1981; Fehér 1994; Fehér 1997; Arnold 2003.

<sup>91</sup> Lásd 1.5 A tudásteóriák hiányosságai (agnoiológia) 20–21. oldal

Mivel egy jelenség vélt természete mindig csak egy másik jelenség viszonyában létezik (pl. ok-okozati viszony), ezért e viszony nélkül egy jelenséget önmagában megvizsgálva nem találunk semmiféle önvalót (sz.: szvabháva). A jelenségekre vonatkozóan öntermészet híján érvényes állítást vagy tagadást nem tehetünk és emiatt megkülönböztetésük sem tartható. Megkülönböztetés nélkül viszont nincs ki és nincs mit érzékeljen. A helyzet ugyanaz, mint a tudás esetében. Az emberi megismerés alapjául szolgáló különbségtétel (fogalmi és empirikus egyaránt) miatt képzelünk oda többet, ahol csak üresség van. Ezzel együtt az erre felhozott érvelés sem rendelkezik öntermészettel sem fizikai, sem fogalmi szinten. Itt nem a dolgok öntermészete van tagadva, hiszen egy nem-létezőt nem lehet tagadni, sem az ürességtérmet nincs állítva, mivel az szintén lehetetlen. Tagadás és állítás nélkül pedig „megmutatkozik a dolgok ürességtérmet”.

Az üresség tanát alapul véve az érzékelés tárgyainak képzete több oldalról is támadhatóvá válik. Az MMK első fejezetében Nágárdzsuna kifejti, hogy a jelenségek semmilyen módon nem keletkezhetnek.<sup>92</sup> Ez persze nem csak az érzékelés tárgyaira vonatkozik, hanem az érzékelési tudatosságra is. Nágárdzsuna a négyféle keletkezési módot cáfolja meg. Ezek a következők: önokozott, más által okozott, mindkettő által okozott és ok nélküli keletkezés. A más által okozott keletkezésen kívül a többi lehetőségről viszonylag könnyen belátható, hogy ellentmondásos és ezért tarthatatlan. Az önokozott keletkezésben az az egyik hiba, hogy ha valami már eleve létezik, akkor nem keletkezhet újra. Ráadásul ekkor ok és okozat azonos lenne, ami a köztük lévő viszonyt is ellehetetlenítené. A másból való keletkezés a leginkább elfogadott nézet. Még a buddhizmuson belül is alaptézisnek számít, hiszen erre alapul a karma tana is. A másból való keletkezésnek négy feltétele van: oki, tárgyi, éppen megelőző és meghatározó feltétel. Nágárdzsuna viszont kifejti, hogy ha ok és okozat különbözik, akkor abból semmi nem jöhet létre. Amikor az okozat még nem létezik, akkor nincs jelen az okban. De ha nincs okozat, akkor ok sincs, hiszen egy nemlétező okozatnak hogyan lehetne oka. Amikor az okozat már létezik, akkor viszont az ok már nem érvényesül, hiszen egy már létező okozatnak nincs szüksége létrehozó okra. Az éppen létrejövő okozat pillanata pedig az idő végtelenül oszthatósága miatt tarthatatlan. Továbbá, ha egy jelenség mástól függve keletkezik, akkor nincs öntermészete. Ha nincs öntermészet, akkor mástermészet sincs, s így nem is keletkezhetne „más” által. (Ez persze öncáfoló érvelés, de az üresség csakis így fejezhető ki, ahogy ezt már feljebb megemlítettem.) Tehát a keletkezésnek ez a formája ön-ellentmondáshoz vezet. Véleményem szerint itt nem az a hiba, amit Buddhapálita az MMK kommentárjában felhoz,<sup>93</sup> miszerint a más általi keletkezésnél minden mindenből keletkezne, mivel ez logikus következménye lenne az effajta keletkezési módnak. A más által való keletkezés elméletében az ok-okozati működés olyan összefüggő és átfogó rendszert alkotna, melyben minden résztvevő kölcsönösen hatna egymásra. Vagyis egy okozat keletkezésénél minden addigi jelenség okként érvényesülne, még akkor is, ha hatásukat végtelenül közvetett módon fejtenék ki. Akik a másból való keletkezést vallják, azok elfogadják ezt és számukra egyáltalán nem minősül hibának. Ez a keletkezési mód tehát nem emiatt hibás, hanem a korábban említett ellentmondások miatt. Ugyanezek felróhatóak a mindkettő (ön-

92 Fehér 1997: 3.

93 Fehér 1994: 7.

maga és más) általi keletkezés ellen is. Buddhapálita az ok nélküli keletkezésnél is felhossa a minden mindemből való keletkezés hibáját, de ez egyrészt nem hiba azoknak, akik ezt vallják, másrészt az ok nélküli keletkezésnél nem is érvényes ez az érv. Ugyanis, ha valami ok nélkül jönne létre, akkor nem másból keletkezne, tehát a minden mindemből keletkezne itt nem aktuális. Ha minden ok nélkül jönne létre, akkor az egy átláthatatlan, követhetetlen és következtelen világ lenne. E meglehetősen furcsa és kaotikus világban mégsem lenne hiba, hiszen a 'hiba' mindig csak valamiféle 'rend' szemszögéből értelmezhető. Ez a keletkezési mód tehát ettől még nem ellentmondásos, ráadásul az ok-okozati működés felszámolása az üresség tükrében is helytálló. Így egyvel vissza kell lépni ahhoz, hogy érvényét veszítse. Az ürességtan értelmében ugyanis nemcsak a kauzalitás érvénytelen, hanem semmiféle szubsztancialitásnak nincs valós léte, s így nincs mi létrejöjjön. Ennek fényében az érzékelés egyik résztvevője sem jön létre. Ugyanezen érvelés mentén az öt szkandha viszonylatában is megvizsgálhatjuk az érzékelés tárgyát.<sup>94</sup> Az anyagi forma (sz.: *rúpa*) oka nem lelhető fel sem az anyag létezése előtt, sem amikor az anyag létezik. Az ok nem lehet azonos az okozattal, de nem lehet különböző sem tőle, mivel akkor önállóan léteznének, ami lehetetlen. Így az anyag sem okkal, sem ok nélkül nem tekinthető valós létezőnek. Ebből kifolyólag az a nézet sem valósul meg, miszerint az érzékelést a tárgy váltja ki, mint ok.

Csandrakírti egy további összefüggésre fókuszál kommentárjában, a jellegzetesség (sz.: laksana) és az azzal bíró tárgy (sz.: laksja) ellentmondásaira. Az önjegyű tárgy elmélete ott fut zátonyra, hogy abszolutizálni próbálják azt, ami csak egy másik dolog viszonylatában jelenik meg.<sup>95</sup> Ha ezeket a máshoz viszonyított jellegzetességeket leválasztanánk a tárgyról, kellene maradnia egy belső lényegiségnek, egy hordozónak. Ilyen viszont nincsen és nem is tudunk rá referálni. Egy tárgy nem létezhet önállóan, a jellegzetességeitől külön. Már maga a létezésére is jellegzetességeként kell tekintenünk és ha még ezt sem társítjuk hozzá, akkor végképp szétoszlik a tárgy képzete. Ha pedig nincs a jellegzetességnek alanya, akkor nincs mihez társuljon a jellegzetesség, s így valójában jellegzetesség sincs. Ha mindezek nincsenek, akkor egy tárgyról semmiféle megállapítást nem tehetünk. Sem azt, hogy létezik, sem azt, hogy nem létezik. Ennek értelmében az sem lehet egy dolog jellegzetessége, hogy üres. Az üresség ugyanis nem egy minőség vagy tulajdonság, de még csak nem is ezek, vagy az öntermészet hiánya, mivel az ürességben nincs semmi, ami hiányozhatna. Ezzel védhető az ürességre vonatkoztatott nihilizmus vádja is, mivel az ürességben nincs semmi tagadva és nincs semminek a nem-léte állítva. Így sem üres, sem nem-üres dolgok léte nem állítható és persze nem is tagadható. Az érzékelés tárgyairól tehát bármi érvényeset kijelenteni meglehetősen problémás. Dignága a jellegzetesség problémáját azzal próbálta meg kiküszöbölni, hogy szerinte az önjegyű tárgy nem osztható tovább jellegzetességre és annak alanyára, mivel az mindkettőt magában foglalja. Ezzel akarta megállítani még az abhidharmikák által elindított redukcionizmust, mellyel Dignágát valójában fundacionalistának tekinthetjük. Csakhogy sem az abhidharmikák a tartam-elméletükkel, sem Dignága az önjegyű tárgy képzetével nem volt annyira következetes, mint a Madhjamaka bölcsei. Csandrakírti ugyanis rámutat arra, hogy még a saját maga jellegét meghatározó tárgy képzete sem tartható, mivel az alany és a jel-

94 Fehér 1997: 44–50.

95 Siderits 1981: 133.

legzetesség közötti viszony ez esetben is fennállna.<sup>96</sup> Így pedig nem csak kettő tárgy létezne (önjegyű és általános jegyű), hanem három (jellegzetesség). Amennyiben pedig még további hordozók után kutatunk, akkor a elkerülhetetlen lesz a végtelen regresszus problémája.

Abba az irányba is elmozdulhatunk, hogy a jellegzetesség és az azt hordozó kérdését teljes egészében a fogalmi gondolkodás számlájára írjuk. Ekkor az érzékelésnek nem lenne dolga ezekkel, mivel az önjegyű tárgy teljesen tisztán és éppen ezért kifejezhetetlenül jelenne meg az érzékek számára. Ezáltal az érzékelés lezajlana még az összetettebb tudati folyamatok előtt, csupán csak az érzékeléstudatosság tartozna ide, mint tudati folyamat. Az érzékelés pillanatában ekkor még nemcsak a propozicionális tudás, hanem egyáltalán semmilyen tudás nem jelenne meg. Így egy tárgyról az érzékelés által nem is kaphatnánk teljes képet, mivel a rejtett oldalait csak következtetés által bonthatnánk ki. Meglátásom szerint viszont ez két problémát generál. Hiába nem oszتانánk meg az érzékelés tárgyát jellegzetességre és annak alanyára, és hiába nem fogalmazódna meg bennünk semmi, attól még az érzékelt és az érzékelt tárgy között mindenképpen viszonyt feltételez az érzékelés koncepciója. Ez a viszony pedig e két résztvevő különbségéből adódna. Ahhoz, hogy valami különbözzön egy másik dologtól, mindenképpen valamiféle szubsztancialitással, önvalóval kell rendelkezzen. Az önvaló viszont egy változatlan lényegiség, hiszen éppen attól önvaló, hogy nem függ semmi mástól. Változás nélkül viszont nem jöhet létre érzékelés, mivel az érzékelés önmagában változással jár. Vagyis, ha létezik önvaló, akkor a dolgok ugyan különbözhetnek, de nem lehetséges az érzékelés, ha pedig nem létezik önvaló, akkor nincs mi különbözzön egymástól és így megismerési viszony sem jön létre. A két probléma tehát röviden: egy viszony létrejöttéhez a dolgoknak különbözniük kell, ami szubsztancialitást feltételez, míg ha a dolgok egységesek, akkor nem keletkezik viszony. Az érzékelés sem így, sem úgy nem jön létre.

Az érzékelés folyamatának vizsgálatánál Nágárdzsuna kitér az általam is elemzett igazolásregresszus problémájára.<sup>97</sup> Amennyiben az érzékelés tárgyait az érzékelés igazolja, mi igazolja magát az érzékelést? Ennek ugye négyféle kifutása lehet: végtelen igazolási lánc, igazolatlan hit, önigazolás, vagy körkörös igazolás. A végtelen láncsal az a probléma, hogy addig nem tekinthetjük bizonyítottnak egy elemét, amíg az azt megelőző elem nem igazolt. Ezért hiába igazolnánk az érzékelést akár más megismerési eszközökkel, a végtelen lánc révén soha nem rendelkezünk egyetlen igazolt ponttal sem. Az igazolatlan hitben, vagy meggyőződésben az a hiba, hogy ha az érzékelés tárgyainál megköveteljük, hogy azokat egy érvényes megismerési mód (pl. az érzékelés) igazolja, akkor a megismerés eszközeinél ugyanúgy meg kellene követelnünk. Ha e nélkül fogadjuk el a megismerés eszközeit, akkor ellenmondás keletkezik, hiszen különbséget teszünk a tárgy és az eszköz igazoltsága között, miközben a megismerés eszközei is válhatnak a megismerés tárgyává. A következő, az önigazoló érzékelés is ellentmondásos. Ha az érzékszervek az érzékelés által önmagukat igazolnák, akkor a szem látná önmagát. Ez viszont nem áll, mivel ha a szemet önmagában vesszük, akkor nem lát semmit (sem mást, sem önmagát). Ha pedig önmagát nem látja, akkor egyrészt referenciapont nélkül mást sem lát, másrészt, ahogy Nágárdzsuna a Középut

96 Arnold 2003: 160.

97 Fehér 1995: 33–40.

alapverseiben kifejti,<sup>98</sup> alanya sem lehet a látásnak. Továbbá, ha az érzékelés önmagát igazolná, akkor független lenne az érzékelés tárgyától és minden mástól is (hiszen éppen emiatt lenne önigazoló).

Ha viszont mindentől függetlenül létezik, akkor egyáltalán nem lehetne tárgya, aminek a viszonylatában a látást értelmezzük. Amennyiben mégis fenntartanánk, hogy az érzékelés a tárgyától függ és önmagát is igazolja, akkor a kettős igazolás hibája állna fenn. Ha önmagát igazolja, akkor a tárgya nem igazolhatja és fordítva, mivel nem lehet duplán igazolt. Az sem védhető, hogy az érzékelés tárgya érvényesíti az érzékelést, mivel ekkor gyakorlatilag felcserélődnek a szerepek. Ez ugyanúgy vagy végtelen igazolási láncba, vagy körkörös igazolásba torkollik.

*„A megismerési eszközök sem saját maguk, sem egymás által,  
Sem más megismerési eszközök által,  
Sem a megismerendő tárgyak által,  
Sem bizonyíték nélkül nem nyernek bizonyítást.”<sup>99</sup>*

Az érzékelés folyamatában azonban nem csak az igazolhatatlansággal van probléma. Az idő végtelenül oszthatósága itt is megkerülhetetlen. Ahogy ezt már korábban kifejtettem sem a múltban lévő, sem a jövőben lévő nincs érzékelve, jelen pedig kiterjedés nélküli. Ennek megfelelően a már érzékelthez nem lehet hozzárendelni az érzékelést és a még nem érzékelthez sem. Az pedig a folyamat megkettőzésével járna, ha az éppen érzékelthez rendelnék hozzá az érzékelést, miszerint az éppen érzékelt van érzékelve.<sup>100</sup> Ez esetben különbözőnek kellene tekintenünk az éppen érzékeltet az érzékeléstől, hogy azt hozzá rendelhessük. Csak-hogy érzékelés nélkül nem lehet éppen érzékelt. Ugyanúgy az érzékelés létrejöttének kezdetét sem lehet meghatározni, hiszen sem a már érzékelt, sem a még nem érzékelt, sem az éppen érzékelt nem jön létre. Dharmakírti hibalehetőségeinek elemzésénél azt mondtam, hogy nincs változás nélküli pillanat, az idő megragadhatatlansága miatt viszont egy még erősebb érv ezt is felülírja. Egy pillanatot ugyanis nem tekinthetünk valós létezőnek, mivel végtelenül osztható. Emiatt viszont nincs olyan pillanat, amikor bármiféle változás menne végbe, s így az érzékelés, mint változás sem történik meg soha. Sem a kezdetét, sem a végét, sem a megtörténtét nem állapíthatjuk meg az időben.

Az érzékelés folyamatának létrejötte a részei együttműködésének lehetetlensége miatt sem valósulhat meg.<sup>101</sup> A korai szövegekben felvázolt rendszer szerint az érzékelés a benne résztvevő 18 elem (p.: dhātu) által jön létre. A hatféle érzéktárgy (p.: visaja) hatást fejt ki a nekik megfelelő érzékszervekre (p.: indrija) mely által létrejönnek az érzékelési tudatosságok (p.: vinnyána). Az együttműködés viszont logikailag lehetetlen megint csak a különbözőség és azonosság problémája miatt. Két különálló dolog ugyanis nem tud teljes együttműködést létrehozni, mivel hogy ez valódi együttműködés legyen,

98 Fehér 1997: 36–43.

99 Nágárdzsuna, *Az ellenvetések megsemmisítése*, 51. versszak, Fehér (ford.) 1995: 40.

100 Fehér 1997: 18–35.

101 Fehér 1997: 126–132.

ahhoz egyé kellene válniuk. Ha viszont egyek, akkor az önmagával való együttműködés értelmetlen. Öntermészet híján ráadásul sem különbözőségüket, sem azonosságukat nem állíthatjuk, mivel ebbéli tulajdonságuk is csak az egymáshoz való viszonyukban értelmezhető, önmagukban nem.

Az érzékelés alanyát nyelvtani esetek segítségével világítom meg. Először az alany és egy cselekvést kifejező állítmány kapcsolatának lehetőségét vizsgálom. Ezután azt, amikor az alany részes esetben áll, majd utoljára azt, amikor az alany birtokosként jelenik meg. Tehát az alany érzékel, az alanynak része az érzékelés, az alany birtokában van az érzékelés képességének.

A tett és a cselekvő alany megkülönböztetése és azonossága nem védhető.<sup>102</sup> Egy alanyt cselekvés nélkül elképzelni nem lehet, hiszen ha mindent leredukálunk róla, létezését akkor is cselekvésnek kell minősítenünk. Ugyanígy egy cselekvést sem képzelhetünk el cselekvő alany nélkül, mivel a cselekvés önmagában nem létezik. Különbözőségüket tehát egyik oldalról sem állíthatjuk, mivel kölcsönös feltételei egymásnak. Ekkor viszont arra jutunk, hogy cselekvés és alany egy és ugyanaz. Gyakorlatilag egymás szinonimái, tautológiák: a cselekvés maga az alany, s az alany maga a cselekvés. Elnevezésük csupán fogalmi sokasítás (sz.: prapanycsa) eredménye. Ezáltal bármelyiket is hozzárendelni a másikhoz lehetetlen, mivel eleve nem léteznek egymás nélkül. Az alany nem cselekszik, mivel az alany maga a cselekvés. A cselekvésnek nincs alanya, mivel a cselekvés maga az alany. Amennyiben azonban ez a két dolog egy, akkor egyrészt nem lehetnek egymás feltételei, másrészt megint csak oda lyukadunk ki, hogy önállóan kellene létezniük, amit viszont már az elején elvetettünk. Tehát sem nem különbözhetnek, sem nem lehetnek azonosak.

Az érzékelő alany és az érzékelés rész-egész viszonyát Csandrakírti hétágú érvelésének segítségével vizsgálom meg.<sup>103</sup> A relatív igazság szintjén létrejövő „én” (alany) az öt halmazból épül fel (melynek része az észlelés is). A halmazok együttműködnek és kölcsönösen függő viszonyban vannak egymással, az alany viszonylatában pedig a részeként tekinthetünk rájuk. A mélyebb elemzés során azonban ez a nézet darabjaira hullik. Ez gyakorlatilag a másból való keletkezés személyre vonatkoztatott leírása. A halmazok, mint részek megalkotják a személyt, mint egészet. Csandrakírti viszont a két dolog között létrejehető összes viszonyt kiiktatja híres hétágú érvelésével:

*„Hasonlóan, nem tekinthetjük a szekeret különbözőnek a részeitől;*

*Sem azonosnak; sem azok birtokosának;*

*Nincs benne a részekben; sem a részek benne;*

*Nem a pusztá összességük; és nem azok formája.”<sup>104</sup>*

Vonatkoztassuk ezt most a személyiségre és a halmazokra, az érzékelő alanyra és az érzékelésre. A személy nem lehet különböző a halmazoktól, mert akkor nélkülük is létezne, s így nem is a halmazok alkotnák. Viszont azonos sem lehet velük, mivel akkor az egyes hal-

102 Fehér 1997: 67–77.

103 Dzongsar Khyentse 2003: 278–284.

104 Csandrakírti, Bevezetés a Középutba (sz.: Madhjamakávatára) 6:151. Dzongsar Khyentse 2003: 280. Saját fordítás.

mazokra is egészként kellene tekintenünk és ez esetben megszűnnének részként funkcionálni, hiszen önmagukban egészek lennének. Ha a személyiség birtokolná a halmazokat, akkor megint csak különálló lenne és nem a halmazok alkotnák, hiszen ahhoz, hogy birtokolja azokat, már eleve léteznie kellene. Amennyiben viszont nincs birtokos-személy, mint egész, akkor birtok-halmazok sincsenek, mint részek. Az egész nem lehet benne a részekben, mert akkor a viszonyuk megfordulna és egy-egy rész tartalmazná az egészet. Az egész sem foglalhatja magában a részeket, mert ez ellenmondáshoz vezet. Ha az egész részekből áll, akkor nem egész, ha pedig a részek egységet alkotnak, akkor nem részek. A két utolsó érv szerint pedig, amennyiben a személy a halmazok pusztá összessége lenne, vagy azok formája, akkor egyrészt a halmazoknak önállóan, a személyiséget megelőzően is létezniük kellene (képzeljük el az észlelést alany nélkül), másrészt bármilyen arányban vagy formában állnának össze, akkor is személyiséget alkotnának. Ahogy ez nem lehetséges egy szekémél, hiszen a szekér képzete csak akkor áll fenn, amikor a részek a megfelelő helyen vannak, úgy a személyiségnél sem. Tehát az érzékelő alany és az érzékelés közötti viszony, legyen az bármilyen jellegű, mindig ellenmondáshoz vezet.

Az érzékelő alany vonatkozásában utoljára a birtokos esetet vizsgálom meg, mely hasonló a tárgy és a jellegzetesség viszonyához. A probléma a már jól ismert függő megjelenés körül forog. Amennyiben a birtokos és a birtok tárgya természetükben önálló létezők, akkor mindentől függetlenül léteznek, így nem jöhet létre köztük birtokviszony. Akár egyszerre jönnek létre, akár más időpontban, függetlenségük megakadályozná, hogy birtokviszonyt alakítsanak ki egymással. Ha erre azt mondanánk, hogy nem önálló létezők, azaz nem rendelkeznek öntermészettel, annak az lenne az eredménye, hogy nem lenne minek függő viszonyba lépni. Öntermészet nélkül mástermészetet sem tételezhetünk fel. Felhozhatnánk azt, hogy birtokos és tárgya egységet alkot, de ekkor megint kizártuk a birtokviszony lehetőségét, mivel egységben semmiféle viszony nincs. Röviden tehát, akár különbözik, akár egységes az érzékelés alanya és az érzékelés, köztük birtokviszony nem jöhet létre.

Mindent egybevéve elmondható, hogy az érzékelés mint mérvadó megismerési eszköz több, mint kétséges. Hármass felosztása sem egyben, sem külön-külön nem tartható. Folyamatai, viszonyai, szereplőinek tételezése minduntalan önellentmondásba torkollik. S ha valami oknál fogva mégis létrejönne az érzékelés, megbízhatónak és számunkra valódi, pontos ismeretet biztosító eszköznek akkor sem tekinthetnénk.

## Végszó

Miután megkérdőjeleztem az ok-okozati működést, a megismerés és a tudás lehetőségét, az érzékelés létrejöttét, nem akarok minden összefoglaló végkövetkeztetést levonni. Nem állítom, hogy érvelésem hibátlan volt és bizonyára mélyebben is meg lehetne vizsgálni az egyes részeket. Úgy gondolom azonban, felhívtam a figyelmet arra, hogy a hétköznapi életünk meg

nem kérdőjelezett hitei nem feltétlenül megbízhatóak. Így a végzőban arra térnék ki, hová is vezet mindez, s ezáltal a bevezetőben feltett kérdést is megválaszolom. Miután a megismerés eszközei minimum nem megbízhatóak (ha léteznek egyáltalán), kezeljünk minden dolgot fenntartásokkal. A Madhjamaka filozófiájában az a jó, hogy nem akarja megmondani a mit és a hogyant. Nem horgonyoz le egyetlen kinyilvánított igazságnál és nem kötelezi el magát egyetlen abszolútnak vélt létezőnél és ideánál sem. Nem kell félni a szkepticizmustól sem. Megóv minket a tévedésektől. Persze mondhatnánk, hogy aki nem köteleződik el egyik irányba sem, az nem is él igazán, de számomra ez inkább értéként jelenik meg. Ez a koncepciómentes középben maradás értéke. Középut.

„Meggzúnik minden gondolat,  
Meggzúnnnek a szavak, csend van.  
Buddha sehol, senkinek,  
Semmilyen tant nem hirdetett.”<sup>105</sup>

## Irodalomjegyzék

- Agócs Tamás 2002. *Buddhista ismeretelmélet*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- Arnold, Dan 2003. „Candrakirti on Dignāga on Svalakṣaṇas.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 26(1): 139–174. Leuven: Peeters Publishers.
- Boros János 2009. *A megismerés talánya*. Budapest: Áron Kiadó.
- Chu, Junjie 2008. On Dignāga’s theory of the object of cognition as presented in PS(V) 1. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 29(2): 211–253.
- Coseru, Christian 2012. *Perceiving Reality. Consciousness, Intentionality, and Cognition in Buddhist Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Descartes, René 1637. *Értekezés a módszerről* (Szemere Samu ford., Boros Gábor átdolg. és szerk. 2000). Budapest: Műszaki Könyvkiadó.
- Dzongsar Jamyang Khyentse Rinpoche 2003. *Introduction to the Middle Way. Chandrakirti’s Madhyamakavatara*. San Francisco: Khyentse Foundation.
- Farkas Attila Márton – Mund Katalin. *A tudat tizenhét pillanata (A korai buddhista filozófia érzékelés-teóriája)*. Tanulmány, évszám és kiadó nélkül.
- Fehér Judit 1990. Az indiai buddhista logika rövid áttekintése. *Magyar Filozófiai Szemle*, 34(5–6): 463–472. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Fehér Judit 1994. A buddhista középut filozófiája. *Buddhapálita: Múlamadhjamakavritti. Tibeti buddhista filozófia*, 7–58. Budapest: Balassi Kiadó.

105 Nágárdzsuna: *Múlamadhjamaka-káriká* XXV. 24. Ford. Fehér 1994: 34.



- Fehér Judit 1995. A korai madhjamaka buddhista logika és előzményei. Nágárdzsuna: Az ellen-  
vetések megsemmisítése (Vigrahavjávartanī). *Buddhista logika*, 8–60. Budapest: Balassi Kiadó.
- Fehér Judit 1997. *Nágárdzsuna, A mahájána buddhizmus mestere*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre  
Könyvkiadó.
- Fehér Judit (ford.) évszám nélkül. Ki az igazi mádhyamika? (ICang-skya Rol-pa'i rdo-rje defi-  
nícója). *Keletkutatás*, 1996/ősz – 2002/tavaszi: 35–54. Budapest: Kőrösi Csoma Társaság.
- Forrai Gábor (szerk.) 2002. *Mikor igazolt egy hit? Ismeretelméleti szöveggyűjtemény*. Budapest:  
Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium.
- Gettier, Edmund L. 1963. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis* 23(6): 121–123.
- Goldman, Alvin I. 1995. A tudás oksági elmélete. *Magyar Filozófiai Szemle*, 39(1–2): 234–248.  
Budapest: Gondolat Kiadó.
- Hattori Masaaki 1968. *Dignaga, On Perception, being the Pratyaksapariccheda of Dignagas Prama-  
nasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*. Harvard Oriental Series 47.  
Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hawking, Stephen – Mlodinow, Leonard 2006. *Az idő még rövidebb története*. (Both Előd ford.).  
Budapest: Akkord Kiadó. Eredeti mű: Hawking, Stephen – Mlodinow, Leonard 2005.  
*A Briefer History of Time*.
- Hayes, Richard P. 1988. *Dignaga on the Interpretation of Signs*. Dordrecht: Kluwer Academic  
Publishers.
- Jayatilleke, Kulatissa Nanda 1998. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. Delhi: Motilal  
Banarsidass.
- Kellner, Birgit 2017. Proofs of Idealism in Buddhist Epistemology: Dharmakīrti's Refutation  
of External Objects. In: *The Bloomsbury Research Handbook of Indian Epistemology and Me-  
taphysics*. London: Bloomsbury Academic.
- Popper, R. Karl 1997. *A tudományos kutatás logikája*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Porosz Tibor 2000. *A buddhista filozófia kialakulása és fejlődése a théraváda irányzatban*. Budapest:  
A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- Siderits, Mark 1980. The Madhyamaka Critique of Epistemology I. *Journal of Indian Philo-  
sophy* 8: 307–335.
- Siderits, Mark 1981. The Madhyamaka Critique of Epistemology II. *Journal of Indian Philo-  
sophy* 9: 121–160.
- Singh, Amar 1984. *The Heart of Buddhist Philosophy – Dinnaga and Dharmakīrti*. Új-Delhi:  
Munshiram Manoharlal.
- Stcherbatsky, Th. 1993. *Buddhist logic*. Vol. I–II. Delhi: Motilal Banarsidass.

Ujvári Márta 2010. *Ismeretelmélet. [Filozófia jegyzet szociológia mesterszakos hallgatók számára.]* Budapest: Corvinus Egyetem.

Végh József 2009. A pramána buddhista fogalma, avagy a buddhista megismerés tudománya és gyakorlata. In: *Szubjektív tudás – Objektív tudomány*, 107–125. Budapest: L'Harmattan.

### *Internetes források*

Descartes, René 1637\*. *Értekezés a módszerről. Értekezés az értelem helyes használatának s a tudományos igazságok kutatásának módszeréről* (Zemplén Jolán ford. 1881). [online] Magyar Elektronikus Könyvtár. URL: <http://mek.niif.hu/01300/01321/01321.htm> [letöltve: 2017. 08. 28.].

*A szerzetesi élet gyümölcsei* (DN 2). [online]. SuttaCentral. URL: <https://suttacentral.net/hu/dn2> [letöltve: 2017. 10. 15.].

*Rebirth and transmigration* ([KN] Miln. 3.5.5.) [online]. SuttaCentral. URL: <https://suttacentral.net/en/mil3.5.5> [letöltve: 2017. 11. 17.].

*The three Vedas to Vacchagotta* (MN 71). [online]. URL: <http://awake.kiev.ua/dhamma/tipitaka/2Sutta-Pitaka/2Majjhima-Nikaya/Majjhima2/071-tevijja-vacchagotta-e1.html> [letöltve: 2017. 10. 15.].

*The Guest House* (SN 45.159). [online]. SuttaCentral. [online] URL: <https://suttacentral.net/en/sn45.159> [letöltve: 2017. 10. 15.].