

KOMORJAI LÁSZLÓ

## Kemény menny

(Farkas Katalin: *The Subject's Point of View*)\*

Bármennyire is divatos, talán mégsem érdemes olyan kritikát írni, amely a vizsgált műről kizárólag negatív észrevételeket tesz. Ha lehetséges lenne csupán az alábbi bírálat végső ítéleteit szemügyre venni, joggal merülne fel a kérdés, érdemes volt-e azt megírni. A következő elemzésekben azonban igyekszem nem csupán azt megmutatni, miért *nem lehet* a vizsgált mű fő témájához, vagyis az elme problémájához a műben választott perspektívából hozzáférni, hanem azt is megpróbálom jelezni, érzésem szerint miként lehetne azt megtenni. Az írás végén röviden arra is rátérek, véleményem szerint hogyan lehet a könyv második felében vizsgált, eredetileg Hilary Putnam által megfogalmazott érvet fenomenológiai, nyelvfilozófiai szempontból bírálni, így végső soron az ehhez a részhez fűzött megjegyzéseim sem merülnek ki csupán a vizsgált mű kritikájában.

Farkas Katalin könyve tehát egy meglehetősen érdekes témával, az *elmével*, illetve egy az elmére vonatkozó, externalizmusnak nevezett, a szerző állítása szerint az analitikus elmefilozófiában gyakorlatilag egyeduralkodóvá vált elképzeléssel foglalkozik. A mű szerkezete világos. A könyv első részében a szerző felvázol egy általa karteziánusnak nevezett elképzelést az elméről, majd a második részben megpróbálja többféle módon is megmutatni, melyek az elméről kialakított externalista elképzelés nehézségei. Az utóbbira azért van szükség, mert az externalizmus a szerző szemében összeegyeztethetetlennek tűnik bármilyen karteziánusnak nevezhető elmekoncepcióval, ugyanis a mű állításai szerint ezek szükségképpen *internalista* álláspontot képviselnek. Az externalizmus és az internalizmus vitája azt a speciális kérdést vizsgálja, vajon vannak-e olyan „mentális tulajdonságok, amelyek a szubjektumon kívüli tényektől függenek” (externalizmus), vagy az internalizmus hívei közé állva helyesebb azt gondolnunk, „az elme minden tulajdonságát a szubjektum saját, belső állapotai határozzák meg” (vii).<sup>1</sup>

\* A tanulmány megírása az Európai Unió támogatásával és az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg. A támogatás száma TÁMOP 4.2.1./B-09/1/KMR-2010-0003.

<sup>1</sup> A zárójelben egyéb hivatkozás nélkül megadott számok Farkas Katalin könyvének (*The Subject's Point of View*. Oxford, Oxford University Press, 2008) megfelelő helyeire utalnak.

A recenzió során három fő problémakörre szeretnék rámutatni. Az első ellentetescsoport Farkas Katalin könyvének első két fejezetét érinti, és az I. részben fogalmazom meg őket. Három fő nehézséget fogok részletesebben kiemelni: egyrészt a szerző azt állítja, az elme egy bizonyos, privilegizált vagy privát módon adódik az elme szubjektuma számára, de a fejezetekből semmi közelebbit nem tudunk meg arról, *mi is lehet ez* a privát adódásmód. Nagyon úgy tűnik, ez csak egy egyszerű „csúsztatás” miatt tűnik első pillantásra világosnak. A rész második problémája független az előzőtől, és egy jóval nagyobb horderejű kérdést érint. Véleményem szerint a műben az elme, sőt még az egyes emberek elméje is egy „bizonyos módon adódó tárgyként” jelenik meg. Mivel ez a tulajdonképpen önmagának ellentmondó gondolat érzésem szerint az analitikus elmefilozófia egy tekintélyes részét jellemzi, ezért ennek a kérdésnek a vizsgálata túlmutathat a szerző álláspontjának kritikáján. Harmadszor, számomra nagyon úgy tűnik, hogy a mű azon állítása, amely szerint „*az elme* (vagyis *nem csupán az én elmém* vagy bárki más elméje) nem más, mint ami olyan módon adódik egy szubjektum számára, ahogyan senki másnak nem”, ha jobban belegondolunk, értelmezhetetlen. Márpedig a műben gyakorlatilag nem találunk más koncepciót *az elme fogalmáról*. (Ráadásul, ha valamiképpen mégis értelmezzük, a koncepció ellentmondani látszik a mű második felében kifejtetteknek. Az itt tárgyalt fő problémával kapcsolatban ugyanis a szöveg mindvégig feltételezi, hogy két különböző individuum elméje összevethető valamiféle meghatározatlan, külső, mindenféle szubjektumot nélkülöző, „metafizikai” nézőpontból.)

A mű másik két fő problémacsoportja már a könyv második részével, azon belül elsősorban a 4. és a 7. fejezetekben található gondolatmenetekkel kapcsolatos. Az előbbire a recenzió III., az utóbbira annak utolsó, IV. részében térek ki. Ezekben a fejezetekben fogalmazódik meg, miért is gondolja Farkas Katalin, hogy az álláspontjának ellentmondó, externalizmust támogató érvek nem érik el a céljukat. A 4. fejezet fő állítása, hogy az érv klasszikus verziójában az egyik *feltevés* rosszul van megfogalmazva, ezért az érv ismertetéséhez azt át kell alakítani. Véleményem szerint a fejezet gondolatmenete egy a fejezet fő érvében szereplő egyszerű, logikában használatos alapfogalom félreértésén alapul. Ennél is nagyobb nehézség azonban, hogy még ha az előbb említett, valójában a 4–6. fejezetek mindegyikét érintő fogalmi problémától el is lehetne tekinteni, a klasszikus érv még ily módon, az internalista „szája íze szerint” átfogalmazva is valójában az internalizmus *tarthatatlanságát* mutatná. Nehezen lehet tehát megérteni, az egész mű szempontjából mi is a szerepe, illetve célja ezeknek a fejezeteknek; akár tarthatóak a bennük szereplő gondolatmenetek, akár nem, a hatodik fejezet után ugyanaz a helyzet: az internalistának égető szüksége van egy olyan argumentumra, amely végre megmutatja, az externalista *érv* nem tartható. Ez a 7. fejezet igazi tétje. (Az ötödik fejezetben ezen felül rengeteg, az ott tárgyalt relációkkal kapcsolatos alapvető formai probléma és pontatlanság található, amely sokszor követhetetlenné teszi a fejezet gondolatmenetét.)

Az előbb mondottaknak megfelelően a 7. fejezet már valóban az externalista érvet támadja. Itt Farkas Katalin az eredeti gondolatmenet egy Fregétől származó feltevésével száll vitába. A szóban fogó elv nyelvi jelentés és nyelvi referencia kapcsolatára vonatkozik, és azt mondja ki, hogy egy bizonyos értelemben a jelentés meghatározza a referenciát. A mű harmadik, általam kiemelni kívánt fő problémája abból ered, hogy az elv cáfolata során Farkas Katalin úgy gondolja: eltekinthet a „lehetséges világ” absztrakt, és az aktuális világ (illetve az abban adódó „kontextus”) konkrét fogalmának a különbségeitől. Az ebből származó nehézségeket tekintem át a kritika IV. részében. Ha jól látom, az itt megfogalmazott ellenvetéseim is általában jellemzik az analitikus elmefilozófia, illetve az analitikus metafizika irodalmának egy részét, így az elsőhöz hasonlóan a recenziónak ez a része is túlmutat a tárgyalt könyv bírálatán. Mivel az itt röviden felsorolt problémák számomra a szokásosnál jóval súlyosabbnak tűnnek, ezért úgy gondolom, állításaimat is szükséges a szokásosnál részletesebben megindokolni.

## I.

Az első rész fő célja az elme fogalmának meghatározása. A szerző egyrészt az elmét elméleti tulajdonságok egy tradicionális vagy karteziánus „listájával” azonosítja (1.1 rész).<sup>2</sup> Rorty-val szembehelyezkedve azonban azt is állítja, a „tradícióból átörökölt lista” elemeinek valójában van egy közös *differencia specificája* (14). Éppen ez a közös jegy fog az elme meghatározásához alapul szolgálni. Az első „megközelítő” meghatározáshoz hamar elérkezünk: „mindaz, amit a szubjektum olyan módon ismer, ahogyan azt senki más nem, az elméhez tartozik” (18). Az a megismerésmód, amely ezért a sajátos, privát<sup>3</sup> hozzáférésért felelős, nem más, mint a „reflexió vagy az introspekció” (uo).

<sup>2</sup> A szerző elsőként egy általa „démontesztnek” nevezett eljárás segítségével határozza meg a lista elemeit (1.2–1.3 rész; pl. 11). Ezt láthatóan Descartes *Meditációi* ihlették. A „nagy hatalmú gonosz szellem” Descartes elméleteiben azonban egy olyan elképzelt lény, amely a minden kétségen felül álló, végső bizonyossággal rendelkező ismeretek megtalálásának az eszköze, közvetlenül tehát nincs köze az elméhez. Még ha igaz is lenne, hogy a „démonteszt” ugyanazt a listát eredményezi, amely a szerző későbbi meghatározásai szerint is releváns az elme szempontjából, ez az egybeesés a szöveg alapján véletlenszerűnek tűnik. A teszt nélkül semmivel sem lennének kevésbé meggyőzőve, az elméleti tulajdonságok éppen azok, amelyekről a szerző azt állítja.

<sup>3</sup> A szerző ugyan tiltakozik az ellen, hogy a privilegizált hozzáférést privátnak mondjuk (30), de ezt csak *arra* vonatkozóan jelenti ki, *ami* koncepciója szerint privilegizált módon adódik, vagyis az elmére. Arra *a módra* vonatkozóan, ahogyan elképzelései szerint az elme adódik, érzésem szerint szándékainak elferdítése nélkül alkalmazhatjuk a *privát* kifejezést, hiszen állítása szerint, *ami privilegizált módon* adódik, *az ilyen módon* csak számomra adódhat. Ennek megfelelően a szerző által bevezetett adódásmód fogalmával kapcsolatban néha használni fogom a „privát” kifejezést is.

Az elméhez továbbá, a speciális módon adódó elemeken kívül, *semmi más* nem tartozik. „Azt javaslom, *azonosítsuk* az elmét azzal a területtel, amelyet az introspekció révén ismerünk meg; ez az egyetlen olyan képesség, amely privilegizált hozzáférést enged a tárgyaként szolgáló területhez” (28). „Amit reflexió vagy introspekció révén ismerek meg, ezen a módon csak általam ismerhető meg. Ennek a képességnek a tárgya az elme” (23).

A meghatározásokkal kapcsolatban három kérdést érdemes röviden körüljárni. *Mi* is az introspekció tárgya, mi is tehát közelebbről az elme? *Milyen módon* férünk ehhez hozzá, mi tehát a reflexió, illetve az introspekció? Végül, bár a szerző ezt nem érzékeli, álláspontjával kapcsolatban szükségképpen felmerül a kérdés, *ki a szubjektuma* a reflexiónak, amely feltárja az elmét.

Első kérdésünk tehát: mi is pontosan a *tárgya* a „privilegizált hozzáférésnek”, vagyis mi az a „terület”, amelyet a szerző az elmével azonosít. Megtudjuk, a területet alkotó elemeket a szerző „elmebeli tulajdonságoknak” (*mental features, mental property*) fogja nevezni. Az is nyilvánvalónak látszik, az elmebeli tulajdonságok nem mások, vagy legalábbis nagyon közeli rokonságban vannak azzal, amit Descartes *ideának* vagy inkább *gondolatnak* nevez.<sup>4</sup>

Ha ezek a fogalmak terjedelmüket tekintve hasonlóak is, Descartes idevonatkozó meghatározásai lényeges pontokban különböznek a szerző által adott meghatározásoktól: „A *gondolat* név fölöleli mindazt, ami olyképp van meg bennünk, hogy ennek *közvetlenül* tudatában vagyunk” – írja az *Ellenvetésekben* Descartes. Az ideákról pedig a *Harmadik elmélkedésben* megtudjuk, a gondolatok egy részosztályát alkotják. Descartes pontosabb meghatározása később így hangzik: „Idea néven értem bármely gondolatnak azt a formáját, amelynek *közvetlen megragadása* révén e gondolatnak tudatában vagyok” (Descartes 1994. 124).

Az egyik fontos különbség, hogy Descartes-nál, amint az idézetek jól mutatják, a gondolatok fő ismertetőjegye a *közvetlen hozzáférés*. Az ideáknak – szemben például a tárgyakkal, amelyeket csak ideáim közvetítésével ismerek meg – *közvetlenül* vagyok tudatában. A szerzőnél azonban a közvetlenség helyén a mentális tulajdonságokhoz való *privilegizált*, vagyis *privát* hozzáférést találjuk, amely idegennek tűnik Descartes gondolataitól. Amennyiben a szerző azért tekinti álláspontját karteziánusnak, mert véleménye szerint az elme saját koncepciójához hasonlóan Descartes-nál is *privát* módon adódik, akkor ez a vélekedése nem tűnik megalapozottnak.

Ugyanez a helyzet magával az elme fogalmával. Farkas Katalinnál az elme nem tűnik egyébnek, mint a mentális tulajdonságok összességének, az ezekből álló „listának” vagy „területnek”. Descartes-nál ezzel szemben az elme semmiképpen nem ideák vagy gondolatok összessége, hiszen az elme nála egy ön-

<sup>4</sup> Lásd az 1.3 részt. A szövegben a mentális jelenségek példái a „perceptuális tapasztalatok”, a „tapintásélmények” (18) vagy gondolatok átélt „fenomenális karaktere” és más ezekhez hasonló élmények.

álló szubsztancia, amelyben „közvetlenül benne van a gondolkodás” (Descartes 1994. 125), az ideák pedig „a gondolkodás bizonyos módozatai” (48). Úgy tűnik, a legfontosabb pontokon a szerző elképzelése nincs összhangban Descartes elképzeléseivel.

Természetesen a gondolatmenet lényegét nem érinti, karteziánus-e vagy sem. Azonban éppen ezekből a különbségekből származnak a koncepció legsúlyosabb problémái is. Azt, ami a „privilegizált hozzáférés” révén adódik, a szerző egy további lépésben azonosítja azzal, ami „egy nézőpontból”, csak „perspektivikusan” adódhat. „A mentális tények perspektivikus tények” (30), továbbá a „perspektivikus tényekhez privilegizált módon lehet hozzáférni” (31). A „privát” vagy „privilegizált hozzáférés” és egy „perspektívát eredményező nézőpontból való adódás” ilyen kapcsolata azonban egyáltalán nem nyilvánvaló.

Elég, ha csak egy pillantást vetünk akár Kant gondolataira, akár bármelyik, a fenomenológiai hagyományhoz valamennyire is kapcsolódó elképzelésre (az utóbbiak gyakran éppen Descartes *Elmélkedése*ihöz nyúlnak vissza), hogy lássuk, például a *tapasztalatot* lehetséges valamiképpen „perspektivikus”, „egy nézőpontból adódó” élmények áramának tekinteni anélkül, hogy egyben akárki számára „privilegizált” vagy „privát” módon adottnak tekintenénk azt, ami benne megjelenik.

Ez a transzcendentális filozófiák mélyén rejlő gondolat természetesen irányzatokra vagy nevekre való hivatkozás nélkül is könnyen megfogalmazható: egy tapasztalt tárgy, amely egy nézőpontból, perspektivikusan adódik, *ezen a módon* természetesen nem csak számomra vagy nem csak „valaki” számára hozzáférhető. Amikor ránézek a velem szemben álló épületre, világos, az élmény, amelyben az épület számomra adódik, többféle értelemben is perspektivikus. Ám ennek ellenére gondolhatom úgy, hogy bárki más, ha itt állna a helyemben, átélhetné ugyanezt az élményt, vagyis láthatná az épületet *ugyanolyan módon*, ahogyan én látom. Ezen természetesen nem változtat, hogy ha a helyembe állna, termetünk, érzékszerveink és például az időközben megváltozott fényviszonyok különbsége miatt valószínűleg ténylegesen nem ugyanaz a látvány adódna számunkra. Ezek elvileg kiküszöbölhető esetlegességek, nem a tapasztalat értelmét (lényegét) befolyásoló tényezők.<sup>5</sup>

A látás mellett ugyanez elmondható a hallás, tapintás vagy szaglás révén adódó élményekről, sőt akár a fájdalomérzetről is. Ha meghallgatjuk két „migrénes” személy párbeszédét a fejfájásról, akkor nem pusztán a fejfájás élménye

<sup>5</sup> Úgy is lehet gondolni, hogy az itt említett tényezők nem esetleges, hanem konstitutív elemei a tapasztalatnak, és hogy ennek megfelelően nincs értelme két ugyanolyan tapasztalatról beszélni, sem ugyanazon szubjektum, sem két különböző szubjektum esetén. Ennek részleteit itt nincs módomban kifejteni, de ennek ellenkezője a szerző álláspontjával tökéletesen összhangban van. Amint később látni fogjuk, a mű második része maga is feltételezi ezt a lehetőséget, ami csak egy egészen más, ide közvetlenül nem tartozó nézőpontból tehető kérdésessé.

általában az, amelyről beszélgetésük során *feltételezik*, mindketten „ugyanazt” a fájdalmat ugyanolyan módon élik át; a fájdalomélmény legspecifikusabb árnyalatait is képesek egymás között beazonosítani, és azonosként felismerni. A műben azonban perspektivikus és privát adottságmód minden további magyarázat nélkül összekapcsolódik.<sup>6</sup>

Amellett, hogy a rész koncepciója nem tűnik karteziánusnak, hogy benne a privilegizált hozzáférés minden magyarázat nélkül kapcsolódik össze a perspektivikus adódásmóddal, az elemzett fejezetekből az sem válik egészen világossá, hogy *mi* is pontosan az, ami privilegizált módon adódik számunkra; hogy tehát valójában *mi* is az elme. Véleményem szerint ez a rész legkomolyabb problémáinak egyike.

Ugyanis ha a definícióból kiindulva azt feltételezzük, hogy az elme mentális vagy fenomenális tulajdonságok *összessége, listája*, ha az elmét alkotó mentális jelenségeket Descartes-ot követve egyszerűen tág értelemben véve a „gondolatokkal” vagy a *tapasztalatokkal* azonosítjuk, akkor óhatatlanul felmerül a kérdés, mit is kell *ezek* esetén a hozzáférés módján, a perspektivikus, „privilegizált” (vagy „privát”) hozzáférése értünk. Milyen különböző módokon tudunk például egy látványhoz, egy tapintás- vagy fájdalomérzethez hozzáférni?

Amikor egy vizuálisan adódó tárgy esetén figyelmemet nem a tárgy, hanem a perspektivikus élmény felé fordítom, amelyen át a tárgy megjelenik számomra, vagyis reflektálok, akkor a reflexióban egy perspektivikus élmény, vagyis a szerző verziójában „az elmém” (egy része) lesz adott. Ebből azonban nem következik, hogy a tárgyhoz hasonlóan maga ez az élmény is valamiféle *perspektivikus* adódásmódban, esetleg újabb *élményeken keresztül* adódna. Mik is lennének ezek a „másodrendű” perspektivikus élmények?<sup>7</sup> Ez az értelmezés az élmények, illetve a tapasztalat „reprezentációs felfogásához” vezet, amely az élményeket a rajtuk keresztül adódó dolgokhoz hasonlóan fogja fel, és amely jól ismert módon

<sup>6</sup> Mindezzel természetesen nem kívánom azt állítani, hogy a tudatban semmi nem adódhat privátként. A kérdés, hogy a privát és a perspektivikus adottságmód szükségképpen összekapcsolódik-e, független attól, hogy adódhat-e valami az előbbi módon. Ettől független, de szintén súlyos és ide kapcsolódó probléma, hogy a műből nem tudjuk meg pontosan, milyen módon férhet hozzá egy másik ember az én elmémhez; hogyan tudhat arról valamit, bár a szerző explicit módon állítja, hogy ez lehetséges (30). Leginkább úgy tűnik, az általam adott beszámoló útján, tehát valami olyan módon, amelyet Russell leírás révén adódó tudásnak nevezett. Ezzel szemben én magam közvetlenül (a szerző verziójában „privilegizált módon”) lennék ismeretségben elmémrel. Russellnél azonban világos, a leírás révén szerzett tudás végső soron közvetlen ismeretéből származó tudáson alapul, így ha a másik ember az én elmémrel kapcsolatban semmivel sem lehetne közvetlenül („privilegizált módon”) ismeretségben, ahogyan ezt a szerző állítja, akkor leírás útján sem tudhatna erről semmit. Ebben az esetben az elmém maga is ebben a szigorú értelemben privát volna. Ez az „értelmezés” ennek megfelelően nem tartható fenn.

<sup>7</sup> A 30–31. oldalon például kifejezetten összemosódik az a két dolog, hogy egy tapasztalatban a *tapasztalat tárgy* a perspektivikusan adódik egy élményen keresztül, azzal, hogy az élmény (az elme) perspektivikusan adódik valami meg nem határozott további „módon”.

azonnal végtelen regresszushoz vezet. Ezt az elképzelést már Descartes sem osztotta.

Mivel nem tudjuk meg, mi is az a perspektivikus adottságmód, amelyben az elme adódik, és ehhez csak a „dolgok” perspektivikus adottságmódja szolgál a műben példaként, ezért tisztázatlan marad a „fenomenális tulajdonságoknak” az elme szempontjából releváns státusza. Az elme (a minket körülvevő világgal együtt) ezeken keresztül adódik, vagy ők maguk is „valami máson” keresztül adódnak „privilegizált módon”? E miatt a tisztázatlanság miatt végül is nem tudjuk meg pontosan, mi is az a terület, amelyet az introspekció feltár.

Lássuk azonban a második kérdésünket, amely magára az introspekcióra vonatkozik! A reflexió fogalma nem lesz az elméleti tulajdonság fogalmához hasonlóan tisztázatlan, ám a gondolat, hogy az elméhez introspekció révén férünk hozzá, meglehetősen problematikusnak tűnik. Az reflexióról vagy az introspekcióról a műből nem tudunk meg sokat. Az egyetlen hely, ahol részletesebben szó van róla, sok szempontból az észleléssel állítja párhuzamba ezt a képességet (23–24).

Úgy tűnik, az introspekció leginkább valami olyasmí, amit belső észlelésnek vagy *pszichológiai értelemben* vett reflexiónak lehet nevezni. Bár Farkas Katalin semmilyen módon nem viszonyul Kant filozófiájához, és bár a következő, introspekcióra vonatkozó gondolatok Kant nevének említése nélkül is egyszerűen megfogalmazhatóak, azok mára már összeforttak Kant nevével. Ha tehát az ő gondolatait követjük, azt látjuk, a belső észlelés tárgya szerinte is sok szempontból hasonló a külső észlelés tárgyaihoz. *A tiszta ész kritikája* szerint a pszichológiai értelemben vett reflexió és a külső észlelés között a legalapvetőbb hasonlóság abban áll, hogy mindkét képesség tárgya időben adódik, és ez valószínűleg igaz a műben említett introspekcióra is (bár a most említésre kerülő problémák függetlenek attól, az introspekció tárgya időben adódik-e vagy sem). Kant számára ebből az következik, hogy a belső észlelés révén saját magamat is csak mint *jelenséget*, vagyis mint egy *tárgyat* tudom megismerni, éppenúgy, ahogyan a külső észlelés a dolgokat mint tárgyakat, mint jelenségeket állítja elélnk.

Azt hiszem, Farkas Katalin álláspontját nem torzítom el lényegesen, ha azt állítom, felfogása szerint az elme nem más, mint egy saját magunkról (saját „belsőnkéről”) a pszichológiai értelemben felfogott reflexió révén az előbbi, kanti értelemben adódó jelenség vagy tárgy. Ez a sajátos jelenség ugyan sok szempontból különbözik a többi tárgytól, de ennek ellenére maga is csak egy tárgy.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Mivel a szerző nem kíván „ontológiailag” állást foglalni az elmével kapcsolatban, valószínűleg úgy érezné, álláspontjából nem következik, hogy az elme egy „dolog” vagy „tárgy” volna. Az azonban világos, elgondolása szerint az elmét megragadó „introspekció” egy pszichológiai képesség, amelynek az elme a tárgya, éppenúgy, ahogyan a percepciónak a tér-időbeli objektumok a tárgyai. Úgy tűnik, jobban megragadja az igazságot, ha azt állítjuk: elképzelésében az elmére jellemző különbség „belső” és „külső” *tárgyak* között áll fenn, nem pedig „tárgyak” és valami radikálisan más (elme) között. A „tárgy” fogalma egyébként már az itt említett kanti értelemben sem ontológiai, hanem ismeretelméleti kategória.

Ha a perspektivikusan és privát módon felfogott elmét ennek megfelelően képzeljük el, akkor azt kell mondanunk, az valami olyasmi, mint egy „tárgy”, amelyet mindenki az „írásztalfiókja” egy olyan titkos rekeszében őriz, amelyhez senki másnak nincs „kulcsa”.<sup>9</sup> Valószínűleg a többiekkel folytatott beszélgetéseink során megtudjuk, mindenki másnak van egy ilyen titkon őrzött tárgya, és egyszer csak ráébredünk, ezek a tárgyak mind közösek valamiben: mindnyájan azt hisszük, saját tárgyunkhoz csak mi magunk férünk hozzá közvetlenül, „privilegizált módon”. (Talán egyéb közös tulajdonságuk nincs is.) Ezért arra a következtetésre jutunk, érdemes úgy gondolni ezekre a tárgyakra, mint az összes többi tárgyra, vagyis ezek olyan dolgok, amelyek egyetlen fogalom (az „elme”) terjedelme alá esnek; beszélhetünk róluk úgy, ahogyan egyéb fogalmak alá eső tárgyokról: „az én elmém”, a „te elméd” stb.

Kant azonban világosan látja, a pszichológiai értelemben felfogott én mint „tárgy” nem lehet azonos az elmével vagy a tudattal. Ahhoz ugyanis, hogy tárgyak *bármilyen módon* (tehát akár „privilegizált módon” is) adva lehessenek számomra, *már rendelkeznem kell* elmével vagy tudattal. A tudat, ahogyan Kant fogalmaz, minden jelenség, illetve tapasztalat lehetőségfeltétele – és itt nem valamiféle időbeli elsőbbségről van szó. Maga az elme tehát nem lehet jelenség. Ahhoz, hogy „megnézzem” a „titkos rekeszben” őrzött „kis tárgyat”, vagy az „ablakomból” kitekintve tanulmányozzam a „nagy tárgyat”, már rendelkeznem kell elmével, az tehát nem lehet azonos sem a rekeszben őrzött, sem a mindnyájunk ablakából sajátos módon adódó tárggyal. Az elmét nem tudom „kívülről”, még privilegizált módon sem megszemlélni. A pszichológiai értelemben felfogott reflexió révén – éppen az elme sajátos *értelmének* megfelelően – nem tudok az elméhez hozzáférni. Ez azonban nem egy olyan konklúzió, amelyet csak egyik vagy másik filozófiai iskola híveinek kell felismerniük, hanem a legtagabb értelemben felfogott tapasztalat, és az ezzel összefüggő bármilyen típusú adódás *értelméből* következik.

Ha az egyes szubjektumok különböző módokon adódó, egymástól különböző elméjén kívül van ezekben valami közös is, tehát ha tudunk *az elméről* mint olyanról beszélni, akkor *az* elme a szerző álláspontja szerint talán leginkább magával *a* szubjektív nézőponttal lehet azonos, hiszen az eddigiek alapján úgy tűnik, aki elmével bír, az rendelkezik egy (szubjektív) nézőponttal.<sup>10</sup> Ekkor azonban elkerülhetetlenül felmerül a harmadik kérdésünk: *ki az a szubjektum,*

<sup>9</sup> A korábbi kétértelműségnek megfelelően az a lehetőség is nyitott, amely szerint az elme egy olyan „nagy” tárgy, amelyre – akár a Matterhornra Zermatt lakóinak – mindenkinek privilegizált „örök panorámája” adódik a saját „ablakából” kitekintve. A két „elképzelés” különbségei nem érintik azt, amit itt szeretnék megvilágítani.

<sup>10</sup> „Szubjektumnak lenni nem más, mint nézőponttal rendelkezni” (30). Amennyiben ezen a szerző azt érti, hogy *elmével rendelkezni* nem más, mint szubjektív nézőponttal rendelkezni, (nem pedig egy *dologgal* rendelkezni, *amely* ebből a nézőpontból adódik, ahogyan azt rendszerint állítja), akkor itt egy olyan gondolati szál tűnik fel, amely sehol máshol nem bukkan elő.



akinek a nézőpontja *az* elme nézőpontja? Anélkül, hogy a probléma részleteiben elmerülnénk, látszólag csak két lehetőségünk van: vagy megadjuk magunkat a szolipszista szkepszis értelmetlenségének, vagy a transzcendentális filozófia felé fordulunk.<sup>11</sup> A szerző azonban egyik utat sem kívánja választani, ezért a művel kapcsolatban megválaszolatlanul marad az a látszólag szükségképpen felmerülő kérdés, *kinek* is a nézőpontja a „szubjektum nézőpontja”.

Az elme mindhárom, kezdetben megemlített problémája, sőt azt hiszem, minden elmével kapcsolatos probléma *transzcendentális* probléma. A műből azonban leginkább úgy tűnik, az elme egy dolog a többi között, amelyhez ugyan sajátos módon férünk hozzá, ám ez a hozzáférés maga is csak egy az egyéb „episztemikus viszonyok” (pl. érzékelés, saját test érzet, a priori tudás stb.) között. Azt hiszem, sem az, hogy mi az elme, sem az, hogy miként férünk hozzá, sem az, hogy „kinek az elméje” *az* elme, valójában nem válaszolható meg abból a perspektívából, ahonnan a könyv ezeket a problémákat vizsgálja. Ebből a nézőpontból valójában még azt is nehéz megvilágítani, miért különleges probléma az elme problémája; miért kellene az elmefilozófiát elkülöníteni az ismeretelmélet egyéb problémáitól? Azt hiszem, a művet olvasva igazán azt sem értjük meg, miért is lehet izgalmas dolog az elmefilozófia. És az én szememben ez talán az egész mű legsúlyosabb hiányossága.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Az egyik lehetőség természetesen egy nem pszichológiai, vagyis transzcendentális ego elméletének a kidolgozása, de a transzcendentális filozófia nem csak ezt az utat hagyja nyitva. William James neutrális monizmusa, Husserl korai fenomenológiája vagy Sartre-nak *Az ego transzcendenciájában* megfogalmazott gondolatai például mind tekinthetők egy aszubjektív, ám mégis transzcendentális fenomenológia előfutárainak. (Ez véleményem szerint annak ellenére így van, hogy James a felszínes pillantás számára legjobb esetben is egy deskriptív pszichológiát művel, Husserl úgynevezett transzcendentális korszaka pedig a bevett közhely szerint csak az *Ideén I* megjelenésével köszönt be.)

<sup>12</sup> Bár Farkas Katalin gyakran beszél fenomenológiáról, és számos olyan problémát vet fel, amelyek a fenomenológia több mint egy évszázada alatt valóban a fenomenológiai gondolkodás alapvető témái voltak, valójában mégsem kapcsolódik sehol a fenomenológia sokszor aprólékosan és részletesen kidolgozott megfigyeléseihez. Ehelyett az olyan kérdésekben, amilyen például a saját test tapasztalata, a tudattalan problémája, az élmények bizonyossága és a velük kapcsolatos tévedés lehetősége, a habitualizálódott meggyőződéseink tudatbeli megjelenése, érzésem szerint meglehetősen kidolgozatlan gondolatokat fejt ki, amelyek számomra legtöbbször tévesnek tűnnek. Például két olyan egymást közvetlenül követő tapasztalatról, amelyek érzékszerveink számára megkülönböztethetetlenek (103), „amelyek” azonban valamely más módon (például segédeszközök segítségével) megkülönböztethetők lennének, megtudhatjuk: azért nem vagyunk képesek őket megkülönböztetni, mert a közöttük levő nagyon kicsi különbséget nem tudjuk észben tartani. „Az ok, amely miatt nem tudjuk megkülönböztetni őket, az, hogy olyan nagyon hasonlóak, és az a képességünk, hogy fenomenális részleteket pontosan emlékezetben tartunk, igen korlátozott” (112). A szerző egyszerre és ugyanarra a különbségre vonatkozóan állítja azt, hogy az érzékszerveink korlátai miatt *egyáltalán nem észleljük*, és azt, hogy mivel nagyon kicsi, *gyorsan elfelejtjük*. De hogyan tudunk gyorsan elfelejteni valamit, amit nem is vagyunk képesek észlelni? Továbbá megtudhatjuk: az időben egymást követő „kicsit különböző” tapasztalatok „különbsége az egyik tapasztalattól a másikhoz történő átmenet közben elvész; ezen alapul a megkülönböztetésükre való képtelenségünk” (112). De hogyan veszhet el egy átmenet közben valami olyasmi

## II.

A második rész nehézségei már részben technikai jellegűek lesznek. Mivel a szerző által használt analitikus elmefilozófiai szakirodalom nagy részét nem ismerem, ezért ezzel a résszel kapcsolatban elsősorban a gondolatmenet belső logikájára, illetve a szövegben felmerülő olyan alapvető logikai, szemantikai, illetve nyelvfilozófiai fogalmakra és problémákra fogok koncentrálni, amelyek függetlenek az említett szakkérdésektől. A mű második fele, különösképpen az első három fejezet, a könyv legrészletesebben kidolgozott része. Érzékelhető, a szerző az itt található gondolatmeneteket rengeteg munkával, talán éveken át csiszolta, finomította. Igyekszik a szakirodalomnak a témára vonatkozó legeldugottabb szegleteit is felkutatni, minden fontos és kevésbé fontos érvet megvizsgálni és megválaszolni. Talán éppen emiatt ez a három fejezet a könyv legnehezebben olvasható és sokszor nehezen követhető része.

A szóban forgó fejezetek szinte kizárólag Hilary Putnam egy gondolatmenetével foglalkoznak, amely a megírása óta eltelt majdnem harminc esztendő alatt az internalista elmefelfogással ellentétes, úgynevezett externalista elmefilozófiai elképzelés alfája és ómegája lett. Az érv ugyan széles körben ismert, mégis a további érthetőség kedvéért érdemes itt felvázolni. Képzeld el, hogy a földön kívül a világűrben van egy a vonatkozó szakirodalomban „Ikerföldnek” elkeresztelt bolygó. Ez a bolygó minden vonatkozásban „megegyezik”<sup>13</sup> a mi földünkkel, kivéve, hogy az a folyadék, amely ott a mi világunk vizének szerepét játssza, kémiai összetételét tekintve nem H<sub>2</sub>O, hanem egy más vegyület (XYZ). Ezen kívül semmilyen más tulajdonságában nem különbözik a víztől. Képzeld el továbbá a két bolygót valamikor a daltoni kémia kialakulását megelőzően, és tegyük fel, valamiféle kozmikus véletlen folytán a két bolygón ekkor még a vízmolekula szerkezetén kívül *minden* tökéletesen megegyezik. (Azt is feltehetjük, ezt megelőzően is mindig így volt.) Ennek megfelelően ebben a korban egy földi szemlélő, ha valamiképpen eljutna az ikerföldre, semmilyen különbséget nem észlelné a földhöz képest; sőt, ha elég ügyesen „intézzük” (észrevétlenül kicseréljük a neki megfelelő, ikerföldön élő „ikerpárjával”), azt sem venné észre, hogy máshol van, s az ikerföldi vizet sem tudná megkülönböztetni a földi víztől. (Az előbbit, vagyis XYZ-t, napjaink földi szakirodalma „ivíznek” nevezi.)

(a különbség), amit csak az átmenet befejeztével lehetne egyáltalán érzékelni – merül fel az olvasóban óhatatlanul a kérdés. Világos, hogy a mű állításával ellentétben a „fenomenális szorítás” jelenségének lényegéhez nem is feltétlenül tartozik hozzá az időbeliség abban az értelemben, hogy az egymástól megkülönböztethetetlen tapasztalati párok tagjainak szükségképpen *egymás után* kellene adva lenniük. (Például két ily módon megkülönböztethetetlen geometriai alakzat vagy két ugyanilyen hang lehet egyszerre is adott.)

<sup>13</sup> Az azonosság alatt a jelen írásban sem itt, sem máshol nem numerikus azonosságot kell érteni. Ennek megfelelően a kifejezést igyekszem minden releváns kontextusban idézőjelek között használni. A problémára a későbbiekben még kitérek.

Putnam azt állítja: mivel az ivíz nyilvánvalóan nem víz, így az ikerföldön használt „víz” szó nem a vízre (H<sub>2</sub>O-ra), hanem az ivízre (XYZ-re) referál. Éppen ezért – feltéve, hogy az azonos jelentésű szavak referenciája nem lehet különböző, valamint hogy ez a jelentésre vonatkozó elv a gondolatkísérlet univerzumán belül is érvényes – nemcsak a „víz” szó ikerföldi referenciája, hanem annak *jelentése* is különbözni fog a „víz” szó általunk ismert jelentésétől. Elképzelhető tehát, hogy amikor egy földi lény (szakirodalmi neve Oszkár) és az ikerföldön élő ikerpárja ugyanazt a szót kimondja (a „víz” szót), akkor a két esetben a szó mást fog jelenteni. Ez érdekes módon annak ellenére így lesz, hogy Oszkár agya molekuláról molekulára megegyezik ikerpárja agyával. (Továbbá múltjuk is minden tekintetben megegyezik.) Putnam ennek megfelelően levonja a következtetést: „a jelentés nem a fejben lakozik”, hanem valahol *azon kívül*. Ez a szlogen némileg megvilágítja, miért is nevezik a nézetet externalizmusnak.<sup>14</sup>

Mielőtt részletesebben szemügyre vennénk a szerzőnek az érveléssel kapcsolatos álláspontját, hadd emeljek ki néhány az érvelés mögött meghúzódó fontos feltevést, illetve az érvelésben szereplő négy legfontosabb fogalom között fennálló néhány alapvető összefüggést. Ezeknek a későbbiekben fontos szerepe lesz.

A gondolatmenet először is azon alapul, hogy van értelme feltenni, két különböző lénynek (vagy akár két társadalom minden tagjának) lehet teljesen azonos múltja és molekuláról molekulára azonos agya. Ennek elvi lehetőségét, illetve értelmességét biztosítja a gondolatkísérletben az ikerföld-szituáció elgondolhatósága. Putnam érvéhez még az sem szükséges, hogy az ikrek *teljes* fizikai felépítése megegyezzen; elég, ha az agyuk vagy legalább az agyuk releváns része egyezik. (Ennek megfelelően Putnam a gondolatkísérletet egy alkalommal úgy módosítja, hogy abban az ikrek biológikuma bizonyos tekintetben eltérő. Egyikük szervezete ugyanúgy reagál az alkohol-víz keverékre, mint a másikuké a tiszta vízre. Láthatóan ez nem befolyásolja az érvelés előbbi verzióját: Putnam nyilván úgy véli, attól, hogy az alkoholt másként bontja le a szervezetük, még van értelme annak a feltevésnek, hogy az ikrek agya „azonos”).<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Putnam 1981. 19. Természetesen, ahogyan az köztudott, például már Frege és Husserl sem gondolták azt, hogy a jelentés a fejben lakozik, tehát maga a szlogen nem jelent különösebb újdonságot. Putnam azonban nem kíván ahhoz a fregei nézethez folyamodni, amely szerint a jelentéseket valamiféle „hatodik érzék” révén közvetlenül képesek vagyunk megragadni (Putnam 1981, 27), Husserl jelentésre vonatkozó nézeteit pedig valószínűleg nem ismeri. Az érvelés igazi érdekessége talán inkább abban rejlik, hogy látszólag azt is megmutatja, a jelentést nem határozza meg az sem, ahogyan a szavakat egy társadalom használja, ez pedig például Frege koncepciójából már nem következik.

<sup>15</sup> Bár Farkas Katalin is úgy látja, Putnam érvéhez nem szükséges, hogy az ikrek teste minden részletében megegyezzen (pl. 79), az érvelés ez a változata érdekes módon szerinte mégis inkább azt mutatja, az ikrek fizikai egyezésének *egyáltalában* nincs szerepe Putnam érvelésében (77). Természetesen az érvelés ezt a változatát nem *kell* így, vagy még inkább *nem így* kell értenünk; nyugodtan érthetjük úgy: az érvelés *bizonyos* testrészek (pl. az agy releváns részei) azonosságát követeli csak meg.

Másodszor az érv feltételezi, lehetséges, hogy két különböző anyag egy bizonyos időpontban két különböző individuum (vagy akár az egész őket tartalmazó társadalmak) számára minden szempontból megkülönböztethetetlen legyen. Ha a hagyományos megfogalmazást követve a vizet vesszük ilyen anyagnak, akkor látszólag ez a feltevés ellentmond az előzőnek, hiszen a víz alkotóeleme az egész testnek, így az agynak is. Az ikrek agya – mivel bolygóikon a víz összetétele különböző – ekkor nem lehetne azonos. Ez azonban nem jelent komoly problémát az érv számára, hiszen – ahogyan azt a szerző is elismeri (76–77) – ezt a nehézséget könnyű kiküszöbölni: a víz helyett választhatunk egy olyan másik anyagot, amelyet az emberi test nem tartalmaz.

A harmadik számunkra fontos feltevés a jelentésre vonatkozó, már korábban említett elv. A nyelvi jelentés bizonyos értelemben meghatározza a referenciát: nem lehet két kifejezésnek ugyanaz a jelentése és más a referenciája. Ezt a Frege által is megfogalmazott elvet általában nem szokták vitatni. Ez lesz azonban az, amit a szerző a 7. fejezetben végül is felad. Gondolatmenetére a IV. részben térnek ki.

Ha továbbá, negyedszer azt is feltesszük, bár ez már nem feltétlenül szükséges, hogy a molekuláról molekulára megegyező aggyal bíró egyedek *elméje* is azonos, pontosabban legalább azt, hogy az agy állapotai az előbbi értelemben meghatározzák az elmeállapotokat, akkor a két iker nyelvhasználatában a „víz” szó annak ellenére fog mást jelenteni, hogy eközben nemcsak az agyuk, hanem az elméjük is ugyanolyan, bármit értsünk is ezen. Ekkor tehát Putnam gondolatmenete azt is jelenti: „a jelentés nem az elmében lakozik”. Maga Putnam ennek megfelelően hol az elmére, hol valami fizikai entitásra (pl. fej, agy) hivatkozva fogalmazza meg a fenti gondolat kísérlet következményeit.<sup>16</sup>

Ha ezt az utolsó összefüggést nem tesszük fel, akkor lehetségessé válik Putnam jelentésre vonatkozó konklúziójához hasonló kijelentésre következtetni magával az elmével vagy más mentális entitásokkal kapcsolatban is. Az eredeti érvet ily módon variálva hamarosan megfogalmazták, „az elme sem a fejben lakozik”, vagy „az érzéki minőségek sem a fejben lakoznak”. Ezek a nézetek tehát már nem a *jelentésre* vonatkozó externalizmus esetei, de világos, van valami közös bennük: valamennyien bizonyos entitásokról (elme, jelentés, érzéki minőségek) azt állítják, a beszélő vagy beszélők bizonyos releváns testrészeinek *fizikai állapotai* nem határozzák meg őket. Ennyi az externalizmus minimális tartalma, ha azt „tradicionalisan” értjük.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Lásd pl. Putnam 1981. 18–19. Ha elfogadjuk ezt a feltevést (amit nem kell feltétlenül megtennünk ahhoz, hogy például a jelentéssel kapcsolatban hagyományos értelemben véve externalisták legyünk), akkor természetesen a második feltevés már ebből következik.

<sup>17</sup> A szerző „hagyományosnak” (80) vagy „tradicionalisnak” (86) nevezi azt az értelmezést, amelyben az ikrek (vagy legalább az agyuk valamely részének) *fizikai* egyezését tesszük fel, és amelyben ennek megfelelően a jelentés a *fizikai testhez* képest „külső”. Elismeri továbbá azt is, hogy az érvnek ez az értelmezése a legelterjedtebb (74).

Az érv a benne szereplő négy sarkalatos fogalom, vagyis az „agy”, az „elme”, a „jelentés” és a „referencia” között a fent megfogalmazott két pozitív összefüggésen kívül nem tételez fel más összefüggést. Az egyéb irányú meghatározottságokat az érv elfogadása mellett elfogadhatjuk, de akár el is vethetjük (kivéve természetesen azokat, amelyek következnek az érvből magából).<sup>18</sup>

### III.

A második rész fejezeteiben a szerző Putnam érvét próbálja támadni. A 4. fejezetben nem cáfolja az érvet; úgy tűnik, inkább arra törekszik, hogy valamilyen átfogalmazza, valamilyen értelemben „elfogadható formára” hozza azt. Azt állítja: ha egyáltalán valahogyan értelmezni akarjuk az „ikerföld” fogalmán alapuló érvet, akkor *másként kell felfognunk*, mint ahogyan azt a leggyakrabban („tradicionálisan”) szokták. Át kell fogalmaznunk, pontosabban meg kell mondanunk, *mi is az*, ami a gondolatkísérlet egyik feltevésében az ott szereplő ikrek esetén *azonos* marad, mi tehát az, *amin* például a nyelvi jelentés *kívül* esik.

Erre a szerző szerint azért van szükség, mert a tradicionális értelmezéssel ezen a ponton van valami probléma: ellentétben azzal, amit az érv klasszikus verziója állít, Farkas Katalin szerint „az externalizmus valójában nem arról szól, hogy a releváns tények a testfelszínen belül, vagy azon kívül találhatóak-e” (74). Sőt, gyakran úgy tűnik, állítása még ennél is erősebb: „a kikötés, amely a fizikai felépítés azonosságát követeli meg, *nem képes* biztosítani az externalista érv mondanivalóját. Ez azt jelenti, hogy az értelmezés, amely a »belső« a »testfelszínen belüliként« értelmezi, *inadekvát*” (75). „Az externalista tézisben a »belső« nem jelentheti a »testen belülit«, így egy másik interpretáció után kell néznünk” (78).

A szerző szerint tehát az externalizmus mellett szóló érvben az azonosként kezelt „entitás” *nem lehet* sem a test, sem az agy, sem bármi fizikai; az érv általunk adott rekonstrukciójában az első „feltevés” van valami probléma. Lásuk, mi, és azt is, miért!

A műből világos, éppen az ezt bizonyító érv a szerző legeredetibb hozzájárulása a második részben elemzett vitához. Továbbá nemcsak a rész, hanem az

<sup>18</sup> Nem gondolom, hogy az itt felsorolt négy „feltevés” mint premissza ebben a formában egy az egyben szerepelne Putnam érvében, ha azt precízebben rekonstruálnánk. Ez különösen arra a feltevésre vonatkozik, amelyik az ikrek fizikai azonosságát (vagy annak lehetőségét, elgondolhatóságát) fogalmazza meg. Csupán azért igyekeztem ezeket az „érv feltevéseiként” megragadni, mert Farkas Katalin megfogalmazásaiból és az érvvel szemben felhozott egyik ellenvetéséből is úgy tűnik, az ikrek fizikai azonosságát ő az érv valamiféle feltevésének, egy abban szereplő kikötésnek vagy premisszának tekinti. (Például „a fizikai felépítés azonosságának *kikötésével* az externalista érv nem tudja elérni a célját” [75].) Máshol, ahol már a hagyományos ikerföld-érv egy általa módosított verziójáról beszél, úgy fogalmaz: az externalista érv ezen a feltevésen (illetve a szóban forgó verzió annak tagadásán) „alapul” (77). A problémára még később visszatérek.

egész mű jelentősége is nagyrészt ezen múlik. Ha azonban csupán a mű megfogalmazásaira hagyatkozunk, akkor ezen a ponton a gondolatmenet követhetlenné válik, és úgy tűnik, az egész érv egy fogalmi félreértésen alapul.

A szerző alapvető észrevétele szerint az externalista gondolatmenete egy az emberi testen kívül megtalálható anyag helyett megfogalmazható egy olyan anyaggal is, amely szükségképpen az emberi *testen belül*, sőt az *agyon belül* található. Az agyhártyagyulladás okozó baktériumról van szó. A szerző verziójában az ikreknek két különböző típusú baktériumtól van minden egyéb szempontból megkülönböztethetetlen agyhártyagyulladása (76). Mivel minden tapasztalatuk megegyezik, ezért elméjük azonos, ám ennek ellenére az „agyhártyagyulladás” szó, hasonlóan az eredeti érv „víz” szavához, mást fog jelenteni, amikor az egyikük, illetve amikor a másikuk használja azt. A műben szereplő új érv tehát nem abból indul ki, hogy az ikrek fizikuma azonos, hanem éppen abból, hogy az különböző. A szerző emiatt következtet arra, az eredeti érv *nem szólhat* arról, mi van a testen belül, illetve kívül.

Mint láttuk, a testen belüli tények azonossága (illetve ennek lehetősége) az eredeti externalista érvben egy *feltevés*, amelyet az érv elején *kikötünk*. Az érv azt állítja, ha *feltesszük*, az ikrek (legalább részben) molekuláról molekulára megegyeznek, attól még az általuk használt szavak jelentése lehet különböző. Az ikrek fizikai „azonossága” tehát valóban nem az, *amiről az érv szól*, nem ez az érv „*poénja*”, de *nem is akar* az lenni. Ez egy olyan *feltevés* csupán, amelyből az érv *kiindul*.

Természetesen egy érvvvel kapcsolatban rámutathatunk, konklúziója az eredetivel *eltérő* feltevésekből is levezethető, és az adott fejezet kijelentései alapján azt kell gondolnunk, a szerző az agyhártyagyulladásos verzióval egy ilyen javaslatot kíván tenni. Ez azonban nem feltétlenül jelent az eredeti érv szempontjából valami lényegeset. Ezzel például még nem mutattuk ki, hogy amit az érv mondani akar, azt másként *kellene* mondani. Ez csak akkor következne, ha az eredeti feltevésekről belátnánk, azok valamiképpen nem igazak, ellentmondásosak, értelmetlenek, tehát hogy azokból *nem is lehet* vagy *nem érdemes* kiindulni. A műben azonban nem találunk ilyesmire utaló érvet.

A tény, hogy Putnam érvének konklúziója (vagy valami ahhoz hasonló) más feltevésekből is levezethető, esetleg releváns lehet még abban az esetben, ha az új érv az eredetinel *gyengébb* premisszákból indulna ki. Ez gyakran érdekes eredménynek számít, hiszen gyengébb feltevésekből kevesebb állítás következik. Leginkább úgy tűnik, a szerző az „agyhártyagyulladásos” példával valami ilyesmire kívánja felhívni a figyelmet.<sup>19</sup> Ez ugyan valóban lehet érdekes, de sajnos az

<sup>19</sup> Ezt talán legvilágosabban egy hipotetikus ellenvetés mutatja, amelyet Farkas Katalin saját elgondolásával szemben fogalmaz meg: „ha már van egy *erősebb* tézisünk, miért kellene egy gyengébbel bajlódnunk?” (78). Saját verzióját tehát nyilván „gyengébbnek” tartja az eredetinel. Ha az volna, különösebben nem is kellene indokolnia, miért érdekes az új verzió. Talán érdemes megadni: (az itt idézett használat szerint) egy *A* állítás logikai értelemben

új érv szóban forgó feltevése *nem* gyengébb, de nem is erősebb, mint az eredeti érv megfelelő premisszája, hanem egyszerűen annak tagadása. (Az új érv feltevése „az »ikrek« fizikai állapota *nem egyezik meg* molekuláról molekulára” állítás lenne.)

A szövegben ugyan találunk egy meglehetősen homályos analógiát, amely egy példán keresztül talán azt kívánja szemléltetni: az ikerföld-érv „agyhártyagyulladásos” verziója nem irreleváns az externalizmus számára, a párhuzam azonban ahelyett, hogy megvilágítaná a dolgot, inkább összezavarja azt; még az is nehezen értelmezhető, mit is szemléltet valójában.<sup>20</sup>

Mivel a műből, mint már említettem, semmit nem tudunk meg arra vonatkozóan, *miért* is kellene az eredeti érv kiinduló feltevését tagadnunk, vagy helyette valami másból kiindulnunk, a szerző invenciója az externalizmus szempontjából egyszerűen irreleváns.<sup>21</sup> Úgy tűnik, minden, amit ezzel kapcsolatban a szövegből ki lehet „hámozni”, azon alapul, a szerző az erősebb–gyengébb fogalom párt nem jól érti.

Érdemes azonban talán elrugaszkodni a műben ténylegesen használt kifejezésektől és megfogalmazásoktól. Ebben talán az is segít, ha Putnam érvét más-ként fogjuk fel. Talán Farkas Katalin szándékaihoz is közelebb jutunk, ha úgy fogalmazzuk: az „ikerföld” elképzelésével Putnam csupán gondolatmenetének következő pontját kívánja alátámasztani: lehetséges, hogy (A:) két egyed agya

---

akkor és csak akkor erősebb egy *B* állításnál, ha minden, ami *B*-ből következik, *A*-ból is következik, de fordítva nem. (*A* ekkor abban az értelemben lenne erősebb, hogy több minden következik belőle, mint *B*-ből.) *B* gyengébb *A*-nál, ha *A* erősebb *B*-nél. Ekvivalens állítások egyforma „erősek”. Természetesen ha így értjük a dolgot, akkor abból, hogy egy állítás nem erősebb egy másiknál, nem következik, hogy gyengébb nála. Ugyanezek a relációk ennek alapján értelmezhetőek kijelentésekből álló halmazok között is.

<sup>20</sup> A megfogalmazás egy „analógiával” (78) kívánja szemléltetni az eredeti és az agyhártyagyulladásos érv (feltevéseinek) viszonyát. Ehhez az eredeti ikerföld szituációt „kiegészíti” egy újabb kikötéssel: ne csak azt tegyük fel, hogy az ikrek molekuláról molekulára meg-egyeznek, hanem „hordjanak »azonos« nyakkendőket is” (79). Ekkor meg lehet két olyan állítást fogalmazni, amelyek közül az egyik erősebb, mint a másik: ha „az ikrek nyakkendőben azonosak”, akkor ebből következtethetünk arra, hogy „nyakkendő nélkül is azok”, fordítva viszont nem. A „nyakkendő azonoság” kimondó állítás tehát erősebb, mint a „nyakkendő nélküli” megfogalmazó, s így ha a nyakkendő nélküli verzióból is le tudunk vezetni egy olyan konklúziót, amelyet egy másik érv csak a nyakkendő változathoz képes levezetni, akkor tényleg mondhatjuk, a „nyakkendőtlenségi verzió” bizonyos szempontból „érdekesebb” a másiknál. Lehetséges, bár a szöveg alapján távolról sem bizonyos, hogy a „nyakkendő példával” egyszerűen ezt szándékozik szemléltetni a szerző. A párhuzam azonban így felállítva inkább zavaró, mintsem megvilágító erejű: mi felelne meg az azonos nyakkendőeknek a párhuzam másik oldalán? Az eredeti érvben szereplő víz, illetve ivíz anyaga? Ez nem lesz jó, hiszen a feltevés szerint ezek különböznek. Valójában az eredetileg szemléletesnek szánt kép teljesen homályos marad.

<sup>21</sup> Érdekes módon a szerző egy ellenvetés formájában maga is megfogalmazza: amit az agyhártyagyulladás példája mutat, az irreleváns az externalizmus számára (78). A felvetést azonban az előbbi „párhuzamra” hivatkozva látszólag elutasítja (79). Később azonban (80–81) ismét visszatér rá, mintha maga sem lenne bizonyos abban, hogy sikerült azt megnyugtatóan elintéznie.

(sőt az egész őket körülvevő társadalom) molekuláról molekulára megegyezik; (B:) az elméjük is megegyezik; ám ennek ellenére nem igaz, hogy (C:) minden általuk használt kijelentés jelentése megegyezik. Tömörebben megfogalmazva ezzel azt állítja, hogy az „A és B és nem C” kijelentésnek *van modellje*. Ebből Putnam arra következtet, hogy sem az agy, sem az elme nem határozza meg a jelentést. (Mint már említettem, számára valószínűleg a második kijelentés következik az elsőből.)

A szerző verziója ezzel szemben annyit mutatna, hogy a „nem A és B és nem C” állításnak is van modellje. Ebből Farkas Katalin jogosan következtetne egyrészt arra, hogy a „B és nem C” állítás *független A-tól*,<sup>22</sup> másrészt arra az *eredetinel gyengébb konklúzióra* is, hogy az elme nem határozza meg a jelentést, arra azonban már nem, hogy emiatt az eredeti érvek lenne valamilyen problémája (vagy az új érvek valamilyen előnye), amely miatt az externalistának ezt az általa feltalált verziót *kellene* valamiképpen elfogadnia és védelmeznie.

Ezen felül az is igen kérdéses, valóban van-e „modellje” a szerző által megfogalmazott állításnak („nem A és B és nem C-nek”). A mű szövege mintha többször is azt sugallná: ha elfogadjuk az eredeti érvet, akkor el kell fogadnunk az „agyhártyagyulladásos” verziót is. „Úgy tűnik, bármilyen motiváció húzódik is meg az eredeti érv mögött, az jelen van az agyhártyagyulladásos érv esetében is” (77). „Nyilvánvalónak tűnik számomra, az agyhártyagyulladás-érv értelme (*the point of the argument*) egészen pontosan ugyanaz, mint a víz-érvé” (78). Ha ezek a megjegyzések azt sugallják, hogy a Putnam által megfogalmazott állítás modelljei az új állításnak is modelljei, akkor ezzel valami hamisat sugallnak. Ugyanez a helyzet, ha úgy értjük őket: a két érv konklúziója pontosan megegyezik. Ha a két érv valamiféle „feltevéseinek” azonosságára gondolunk, a helyzet még rosszabb.

Az eredeti ikerföld-érv második „feltevése”, amely szerint két különböző, testünkön kívül levő anyag tűnhet az ikrek vagy akár egy egész társadalmuk számára minden szempontból megkülönböztethetetlennek, nyilvánvalónak tűnik (ilyen lehetett talán a „földi társadalmon belül” egy időben az arany és a felfedezése után „bolondok aranyának” nevezett anyag esete). Jóval problémásabb azonban ugyanezt feltenni, ha a szóban forgó anyag éppen az *agy* egyik összetevője, ahogyan az a szerző verziójában van. Farkas Katalin ugyanis az „agyhártyagyulladás” esetével nem állíthat csupán annyit: pusztán az ikrek betegségét

<sup>22</sup> Ezzel ekvivalens lenne az a megfogalmazás, hogy az elmeállapotok azonosságának kikötése gyengébb, mint a fizikai állapotok azonosságának kikötése (vagyis az elmeállapotok azonosságából nem következtethetünk az agy releváns részeinek azonosságára, csak fordítva), mivel lehetséges, hogy két különböző agyi állapotban levő személy azonos elmeállapotban legyen. (Ezen alapulna a szerző javaslata: a külső-belső megkülönböztetést ne a test, hanem az elme „határai” mentén vonjuk meg.) Bármennyire is távol áll ettől a mű tényleges szövege, talán így kell azt értenünk. Ezt ugyan valóban meg lehet fogalmazni az erősebb/gyengébb fogalom pár segítségével is, ám ettől, amint arra azonnal kitérek, maga az állítás sajnos nem lesz kevésbé problematikus.



okozó *baktérium* különböző összetételű, ám az *agyuk* ettől függetlenül még azonos. Ahhoz, hogy érve megkülönböztethető legyen az eredeti érvtől, azt kell állítania, az új gondolatkísérletben éppen az ikrek *agya* (mégpedig éppen a releváns szempontból) *különböző*.<sup>23</sup> Az új érv tehát az eredeti érv második feltevését (illetve azt az állítást, hogy a fentebb vázolt kijelentésnek van modellje) csak egy újabb feltevással képes alátámasztani: lehetséges, hogy két olyan egyed száma, amelyek agya (releváns szempontból) különböző, minden ugyanolyannak tűnik, tehát lehetséges, hogy az elméjük ennek ellenére „azonos” legyen. Ezzel azonban minden indoklás nélkül elfogadnánk egy olyan feltevést, amelyet az eredeti externalista érv *nem* tételez fel, és amely így önmagában talán egyáltalán nem is nyilvánvaló.<sup>24</sup>

A műben bevezetett új érv externalista nézőpontból nem pusztán irreleváns, hanem egy olyan újabb, az általam kezdetben kiemeltétől különböző feltevésen alapul, amelyet a szerző nem indokol, és amely valójában kétségesnek is tűnik.

Ha eltekintünk is ettől az egész mű szempontjából nagyon alapvetőnek tűnő nehézségtől, akkor is komoly értelmezési problémákba ütközünk. Az 5. és a 6. fejezet azt kívánja megmutatni, hogy az ikerföld-érv ily módon kapott új verziójának *feltevései* csak internalista szemszögből értelmezhetőek. Mivel *maga az érv*

<sup>23</sup> Nem vagyok egészen biztos abban, hogy a szerző által választott példa ezt a célt megfelelően szolgálja, tehát hogy az agyhártyagyulladás betegsége az agynak azokat a területeit is megtámadja, amelyek az „agyhártyagyulladás” szó jelentésének felfogásakor szerephez jutnak, de természetesen nem zárható ki, hogy esetleg van a célnak ténylegesen megfelelő „agybaj” is.

<sup>24</sup> A megjegyzés első feléhez: az eredeti ikerföld-érv, ha hozzávesszük a kezdetben kiemelt negyedik feltevést is (amit persze nem kell megtennünk), csak annyit tételez fel, hogy ha az ikrek agya *azonos*, akkor az elméjük is azonos. Emellett az externalista természetesen nyugodtan elfogadhatja azt az *ettől különböző* feltevést is: ha az ikrek agya *különböző*, akkor az elméjük is különböző. Az utóbbi elvvel kapcsolatban ugyanis a fenti, negyedik feltevés elfogadásakor *semmilyen* elkötelezettséget nem tett. Elvetheti, de akár el is fogadhatja azt. Putnam például azzal együtt, hogy a negyedik feltevést elfogadja, az agy és az elme között fennálló, itt említett „fordított irányú” meghatározottságot a funkcionalizmus nevében elutasítja. Szerinte értelmes azt állítani: lehet két teljesen különböző fizikai felépítésű, de funkcionálisan azonos rendszer *elme*állapota azonos (Putnam 1981. 4. fejezet, pl. 78–79). Ő tehát – szemben a szerzővel – megpróbálja végiggondolni ezt a lehetőséget. Ez azonban természetesen egy olyan meggyőződés, amely *hozzátész valamit* ahhoz, amit a hagyományos ikerföld érv konklúziója feltételez.

Ami a megjegyzés második felét illeti: amikor Farkas Katalin kétségbe vonja, hogy a mentális egyezésnek a fizikai egyezés „bármely elmélet szerint szükséges feltétele lehetne” (87), akkor talán csak arra gondol, senki nem tagadná annak lehetőségét, hogy az ikrek *részben* (pl. irreleváns szerveikben) akkor is eltérhetnek fizikailag, ha mentálisan megegyeznek. Azt azonban korábban ő maga is állítja: „bizonyos esetekben az internalista és az externalista boldogan egyetérthet abban, két szubjektum belső fizikai különbsége maga után vonja elméleti különbségüket is; például olyan esetekben, amikor a belső különbség olyan agyi állapotokat érint, amelyek nyilvánvaló kapcsolatban állnak az elméleti reprezentációkkal” (79). Tehát talán mégsem képtelenség (még a szerző szerint sem) legalább annyit állítani: az agy *releváns* részeinek fizikai egyezése szükséges és nem pusztán elégséges feltétele a mentális egyezésnek.

viszont azt mutatja: az internalizmus hamis, ezért érdekes módon mindebből az következik, hogy ha az érv feltevéseit a szerző által javasolt internalista módon értelmezzük, akkor – feltéve, hogy maga az érv még tartható – az internalizmus hamis. Ebből azonban logikailag, vagyis szükségképpen következik, hogy az internalizmus hamis. Emiatt – hacsak a szerző célja a 4–6. fejezetekkel nem az, hogy kimutassa: saját álláspontja logikailag hamis – sürgősen szükség van egy újabb érvre, amely végre felmutat valamit azzal kapcsolatban, hogy *maga az externalista érv* miért nem tartható. Bár magából a műből ez természetesen nem derül ki, de ennek a feladatnak a megoldása felé egészen a 7. fejezetig egyetlen lépést sem tesz a mű gondolatmenete. Így az utolsó fejezetben található érv az előző három fejezet nélkül ugyanolyan világosan mutatná az externalizmus tartathatlanságát, mint azokkal együtt, sőt... A könyv legnagyobb részét kitevő fejezeteknek tehát véleményem szerint *az* a legsúlyosabb problémája, hogy még ha eltekintünk is attól, hogy a 4. fejezet őket megalapozó érve nagyon nem tűnik meggyőzőnek, akkor is rejtély marad, mi lehet a szerepük a mű egész gondolatmenetén belül.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Azt hiszem, az 5. fejezet bizonyos problémái valójában még ennél is súlyosabbak. A fejezet fő kérdése az, hogy ha az externalizmus melletti „ikerföld-érv” a 4. fejezetben „kimutatott” nehézség miatt nem alapozható az ikrek molekuláris molekulára való fizikai azonosságának relációjára, akkor *miféle reláció* kapcsolhatja őket össze. A szerző ebben a fejezetben végigvesz és elutasít három, az externalizmus számára a 4. fejezet után még talán választható, általa „episztemikusnak” nevezett relációt, és – még a 4. fejezet végén – ismerteti az egyedül elfogadható, ám csak az internalizmus szemszögéből értelmezhető, „metafizikainak” nevezett relációt is. Az utóbbi az egyedek elméjének, vagyis az ikrek számára adódó fenomenális tulajdonságok összetetésén alapul. Az első probléma éppen ezzel kapcsolatos. Érthetetlen marad ugyanis, hogy miként lehetne eldönteni, a metafizikai reláció fennáll-e két különböző szubjektum vagy az őket tartalmazó szituációk között. Ha nem hivatkozhatunk az ikrek azonos fizikumára (sőt semmi fizikaira), akkor felmerül a kérdés, min alapulhat közöttük a metafizikai reláció, vagyis mi az alapja a szerző azon állításának, hogy az ikrek tapasztalatfolyamának minden fenomenális tulajdonsága megegyezik. A reláció, azt hiszem, a kifejezés legrosszabb értelmében, valóban „metafizikai”. Akkor tudnánk megállapítani, hogy fennáll-e vagy sem, ha képesek lennének két, tőlünk különböző szubjektum elméjébe bepillantást nyerni, és összevetni tapasztalataikat. A másik fő probléma abból adódik, hogy Farkas Katalin éppenúgy az relációk által összekapcsolt „ikerszituációk” közé sorol különböző kontrafaktuális helyzeteket (lehetséges világokat), mint különböző kontextusokat tartalmazó szituációkat (4.4). Az ikerföld-érv azonban, ha közelebbről szemügyre vesszük, *csak* úgy fogalmazható meg, hogy abban a két iker két *különböző* individuum, a releváns szituációk pedig nem *különböző* lehetséges világok vagy a releváns szempontból kontrafaktuális helyzetek. (Ennek miértjére az utolsó részben térek ki.) Egy relációval kapcsolatban emiatt akkor merülhet egyáltalán fel, hogy alkalmazható az ikrek szituációinak összevetésére, ha az fennállhat két *különböző* individuum (illetve azok szituációi) között is. A szerző verziójában a metafizikai reláció ilyen, az episztemikus relációk viszont nem. Ezért az utóbbiakkal kapcsolatban *fel sem merülhetne*, hogy a szóban forgó szituációk összehasonlításában használjuk őket. Mindez továbbá a mű szövegéből azért nem rögtön nyilvánvaló, mert a szerző az episztemikus relációk esetében nem határozza meg szabatosan, hogy azok milyen tartományokon vannak értelmezve, és így a megfogalmazásai a gondolatmenet pillanatnyi érdekeinek megfelelően folyamatosan ide-oda „csúszkálnak” különböző lehetőségek között. Emiatt az 5. fejezet legnagyobb része értelmezhetetlenné, a mondanivaló pedig gyakran kivehetetlenné válik. Számomra ezek a részek

## IV.

A 7. fejezetben a szerző végül elérkezik az ikerföld-érvvel kapcsolatos igazi ellenvetéséhez, amely már független az előző három fejezet problémáitól. Érzésem szerint itt egészen közel kerül ahhoz, hogy az érveléssel kapcsolatban egy releváns észrevételt fogalmazzon meg, ám végül elszalasztja ezt a lehetőséget.

A fejezetben a tradicionális érv harmadik feltevésével száll vitába, vagyis azazal, hogy a jelentés meghatározza a referenciát.<sup>26</sup> Farkas Katalin szerint „nem állíthatjuk, hogy a jelentés (vagy a tartalom) *önmagában* meghatározza az igazságértéket” (167). Ezt számára az a tény mutatja, hogy ugyanaz a mondat, ugyanabban a jelentésben véve „különböző lehetséges világokban rendelkezhet különböző igazságértékekkel” (170). „A bifokális lencse feltalálója férfi” állítás például hamis lesz egy olyan világban, amelyben a bifokális lencsét a mi világtól eltérően nem Benjamin, hanem Deborah Franklin találta fel, ami, mivel egy esetleges állításról van szó, semmiképpen sem lehetetlen (166–167).<sup>27</sup>

tűnnek a mű igazi mélypontjának. (Ezzel az itt csak felvázolt véleményemmel természetesen az analitikus elmefilozófia nem minden szakértője ért egyet. Egy a műről szóló korábban megjelent recenzió az ötödik fejezetet „a könyv talán legeredetibb részének” minősíti [Tőzsér 2008. 307]. Bár a recenzió szerzője nem bocsátkozik a rész közelebbi elemzésébe, állítása mégsem meglepő, hiszen szerinte „a *The Subject's Point of View* az egyik legnagyobb filozófiai mű, amelyet magyar filozófus valaha is írt”, amihez személyes véleményként még hozzátesszi: „az én szememben a legnagyobb” [303].)

<sup>26</sup> A fejezet alapján gyakran úgy tűnik, a szerző a kijelentések jelentését azonosítja egy bizonyos típusú mentális tartalommal (az ún. intencionális tartalommal), ahol a mentálist a korábban bevezetett pszichológiai értelemben kell vennünk. Ezt minden további nélkül megtehetné, ha már sikerült volna megcáfolnia a Fregétől, Husserltől, Wittgensteintől származó, vagy akár az „ikerföld” elképzelésén alapuló, ennek ellenkezőjét mutató érveket. (Ez utóbbi azt mutatja, az elme nem határozza meg a jelentést, amiből következik, hogy az nem lehet semmilyen értelemben sem mentális tartalom.) Az természetesen egy érdekes kérdés, hogy ha a jelentés nem mentális tartalom, akkor hogyan ragadjuk meg például a megértés, tudás, meggyőződés aktusai révén, de ezzel a kérdéssel a szerző maga nem foglalkozik. Mivel, ha jól értem, a szerző célja a 7. fejezetben éppen az ikerföld-érv cáfolata, ezért itt még semmilyen értelemben nem feltételezheti: a jelentés mentális tartalom. Ennek megfelelően gondolatmenetének azt a részét vizsgálom, amely függetleníthető ettől a kérdéstől. Értelmezésem szerint a fejezetben szereplő érv lényegi része ilyen.

<sup>27</sup> A szerző azt állítja, hogy még egy *adott világon belül* is változhat ugyanannak a kifejezésnek ugyanabban a jelentésben véve az igazságértéke (170–171). Erre példaként a „Te Judy vagy” állítást említi abban a két esetben, amikor a mi földünkön élő Judy-ra, illetve az ikerföldön élő Trudy nevű, vele azonos ikerpárjára alkalmazzuk. Állítása szerint az első esetben az állítás igaz, míg a másodikban hamis lesz (170). Ha azonban „Trudy” csak az ikerföldön élő, ott „Judy”-nak nevezett lény *földi* elnevezése, akkor a „Te Judy vagy” ikerföldön is igaz lesz. Ha viszont Trudy-t ikerföldön is „Trudy”-nak hívják (ez nem derül ki a szövegből), akkor nem teljesen azonos Judyval, és az indexikusok általánosan elfogadott értelmezésével összhangban mondhatjuk, mivel a két különböző kontextusban használjuk a „Te” kifejezést, azok és az őket tartalmazó állítások jelentése is különböző lesz (valójában ha az ikerföldet egy másik kontextusnak tekintjük, akkor ez már az előző esetben is fennáll). A példa tehát nem megfelelő, és véleményem szerint ilyen példa elvi okoknál fogva egyáltalán nem adható meg.

A szerző állítása, hogy ugyanahhoz a jelentéshez tartozhatnak különböző igazságértékek, azon alapul, hogy szerinte ha a jelentésre vonatkozó, általa itt vitatott elv érvényességét az *aktuális világra* korlátozzuk, és azt állítjuk, hogy lehetséges világokban nem érvényes, akkor egy teljesen önkényes döntést hozunk, amelyet nem tudunk megindokolni.

Ezt két tézissel igyekszik alátámasztani. Egyrészt véleménye szerint nem tudjuk megmagyarázni, miért kellene megkülönböztetnünk a különböző, az aktuális világban fennálló, például tér-időbeli kontextusokat a lehetséges világokat átfogó „modális kontextustól”: „A lehetséges világokon átívelő esetek nem állíthatóak párhuzamba az időpontokon, helyeken vagy a releváns személyeken átívelő esetekkel. De miért is ne lennének párhuzamba állíthatóak?” – teszi fel a kérdést a szerző (169).

Első pillantásra nem világos, mennyiben is segítené elő a szerző célkitűzéseit, ha a kétféle kontextust párhuzamosnak tekintenénk, hiszen az aktuális világban fennálló kontextusokra érzékeny, úgynevezett indexikus kijelentések esetében (pl. „tegnap itt esett az eső”) *fenntartható* a fregei elv: a jelentés meghatározza a referenciát. Husserltől kezdve ugyan ezeknek a kijelentéseknek a jelentésén belül szokás megkülönböztetni egy réteget, amely a különböző kontextusokban állandó – ezt az analitikus filozófiában Kaplan óta *karakternek* nevezik –, de az is világos, ez a réteg önmagában még nem tudja meghatározni a kijelentés igazságértékét. A teljes jelentés megragadásához kell egy másik *jelentésréteg* is – ezt szokás *tartalomnak* nevezni –,<sup>28</sup> amely már a kijelentés igazságértékével együtt változik kontextusról kontextusra. A *teljes* jelentés tehát ezekben az esetekben is meghatározza az igazságértéket.

Ennek megfelelően, egy második lépésben, a szerző az esetleges állítások teljes jelentését az indexikus állítások *karakterének* mintájára próbálja meg felfogni, amely független a kontextusoktól, tehát nem változik a kontextusokkal és az általuk meghatározott igazságértékekkel együtt. (A karakter tehát önmagában nem határozza meg a referenciát.)

Azonban a gondolatmenet során Farkas Katalin egyszerűen figyelmen kívül hagy több olyan problémát is, amelyek nyilvánvalóan mutatják, miért is nem lehet egyrészt a teljes jelentést az indexikusok *karakterének* mintájára felfogni, másrészt a lehetséges világokat és a kontextusokat egyformán kezelni; miért kell tehát jelentés és referencia itt tárgyalt kapcsolatát az aktuális világra korlátoznunk.

Egyrészt világos: egy indexikus állítás legalapvetőbb jelentésrétegét, a karaktert, a kontextustól függetlenül meg tudjuk ragadni, vagyis az indexikus állítá-

<sup>28</sup> Egy rögzített indexikus kifejezés esetén a karakter egy kontextusokhoz intenziókat (szűkebb értelemben vett jelentéseket) rendelő függvény. A tartalom viszont, amely nem más, mint az intenzió, egy lehetséges világokhoz referenciát (extenziót, pl. igazságértéket) rendelő függvény; lásd (Kaplan 1989. 501–502, illetve 505).

sokból érthetünk valamit anélkül, hogy a teljes jelentésüket fel tudnánk fogni. Éppen a jelentés további, második rétegét, a tartalmat határozzák meg a releváns kontextusok. Ezért különböztethető meg az az eset, amikor egy indexikus kifejezéseket tartalmazó kijelentést a kontextus hiánya miatt nem *teljesen* értünk, vagyis csak a karakterét tudjuk megragadni, és az, amikor értjük, tehát a teljes jelentését felfogjuk, de esetleg nem tudjuk még eldönteni az *igazságértékét*. Az utóbbi kérdés csak a teljes jelentés megragadása után merülhet fel.

Ha például valaki a tömegben rámutat egy emberre, és azt mondja, „az ott az apám”, akkor valamit ugyan megragadunk az általa kifejezett jelentésből, amikor azt kérdezzük: „Melyik emberre gondolsz?”, de még nem értjük azt teljesen. Egészen más a helyzet, amikor már felfogtuk a teljes jelentést, de esetleg nem tudjuk eldönteni, hogy igazat mond-e. Ekkor azt kérdezzük: „Tényleg?” Az utóbbi, vagyis az *igazságértékre* vonatkozó kérdés *csak akkor* merülhet fel, ha az elsőre, vagyis a *teljes jelentésre* vonatkozó kérdést már tisztáztuk. Ez utóbbit tehát még nem ragadtuk meg, amikor a karaktert felfogtuk, és ez alapján az első kérdésünket feltettük. A jelentés ezeknek a kijelentéseknek az esetében tehát nem azonosítható a karakterrel.

Másrészt már ezek az észrevételek is mutatják, miért is kell a kontextusokat megkülönböztetni a lehetséges világoktól. Amíg az indexikus kijelentések esetén az aktuális világban fennálló kontextus annak feltétele, hogy megértsük a kifejezés *teljes jelentését*, addig az igazság vagy a referencia kérdése egy olyan további probléma, amely csak *ez után* merülhet fel. A lehetséges világ fogalmának az utóbbi kérdésben van csak szerepe. A kontextus nem *közvetlenül* a referencia vagy az igazság, hanem a jelentés (tartalom, intenzió), és csak *ezen keresztül* a referencia feltétele. Ha a tér-időbeli kontextusokat a lehetséges világokhoz hasonlóan közvetlenül az igazság feltételeinek tekintjük, akkor ezt a fontos különbséget nem tudjuk megragadni.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> A releváns kontextusokról a szerző gyakran állítja, hogy indexikus állítások esetében meghatározzák az *igazságértéket*, de általában nem teszi hozzá: ezt csak a jelentés (tartalom) meghatározásán keresztül képesek megtenni (pl. 169). Már a kontextusok lehetséges világként való kezelésén alapul például a szerzőnek egy az 5. fejezetben megfogalmazott ellenvetése is. Állítása szerint a földön élő Oszkár „Lucindára gondolok” kijelentése ikerföldön „– mivel ott ő nem Lucindára gondolna, hanem inkább Lucinda Doppelgängerére – nem lenne igaz”. Ebben a kontrafaktuális szituációban „Oszkár ikerföldön nő fel, és sohasem találkozik Lucindával, csak annak Doppelgängerével (akit szintén »Lucindának« hívnak)” (118). Világos azonban, hogy az ikerföld Putnam érvében egy olyan kontextus, amely a gondolat-kísérletbeli földdel egy tér-időben helyezkedik el, és a gondolat-kísérleten belül nem egy lehetséges világ része. (Ezen természetesen nem változtat, hogy az *egész gondolat-kísérletbeli szituáció* egy kontrafaktuális helyzet.) A szerző idézett állítása ennek megfelelően, ha az eredeti gondolat-kísérletben Oszkár ikerföldön élő *ikerpárja*, Ioszkár szájából hangzana el, éppen úgy igaz lenne, mint Oszkár ugyanilyen kijelentése, csak – mivel a bennük szereplő egyik kifejezés másra referálna a két esetben – más lenne a két kifejezés jelentése. Ha azonban az ikerföld a gondolat-kísérleten belül egy lehetséges világ (egy része) volna, vagyis az ikerföld szituáció ott egy kontrafaktuális helyzet lenne, és *maga* Oszkár a tényekkel ellentétben „az ikerföldön nőne fel”, ahogyan azt a szerző állítja, akkor, mivel a nevek úgynevezett merev

Ezen felül sokszor úgy tűnik, a szerző nem a kontextusokat emeli a lehetséges világok szintjére, hanem a lehetséges világokat kezeli a kontextusokhoz hasonlóan a „külvilág” részeként. Tulajdonképpen már ezen alapul az a nézete is, hogy egy kijelentésnek lehet azonos a jelentése két különböző lehetséges világban. Amikor ugyanis így fogalmazunk, akkor ezt nem úgy kell értenünk, mint amikor azt állítjuk, két szó jelentése azonos két különböző országban. Az előbbivel egyszerűen azt fejezzük ki: mivel egy adott kifejezés rögzített jelentését (vagy legalábbis annak egy aspektusát) a lehetséges világok *segítségével fejtjük ki*, ezért *nincs is értelme* azt állítani, hogy különböző lehetséges világokban ugyanannak a kifejezésnek különböző legyen a jelentése. (Ugyanezért szigorú értelemben az sem mondható, egy kifejezés jelentése megegyezik két lehetséges világban. Legfeljebb azt mondhatjuk, *egy kifejezés jelentése* ugyanazt az igazságértéket veszi fel két lehetséges világban.)<sup>30</sup>

Ugyanígy, amikor úgy fogalmazunk: egy állítás igaz vagy hamis egy lehetséges világban, akkor ezt nem ugyanúgy értjük, mint amikor egyszerűen úgy fogalmazunk, egy állítás aktuálisan igaz vagy hamis. Az „aktuális” világban például az esetleges állítások igazságértékét *felfedezzük*, a lehetséges világokban közvetlenül vagy közvetett módon *posztuláljuk*. Ahogyan Kripke lényegre törően összefoglalja: „a »lehetséges világokat« nem *felfedezzük* – például nagy teljesítményű teleszkópok segítségével –, hanem *kikötjük*, hogy léteznek.”<sup>31</sup>

jelölők, a „Lucinda” név „ott” ugyanarra a személyre „referálna”, mint a földön, tehát ebben az esetben meg sem lehetne Putnam gondolatkísérletének a szerző által megadott verzióját „Lucinda Doppelgängerével” fogalmazni, mert „ott” őt nem hívhatnák „Lucindának”.

<sup>30</sup> Jól szemlélteti ezt a zavart a szerző következő állítása: „Azt gondolom, a legelszántabb externalista is elismerné, legalább bizonyos, nagyon általános leíró tartalmakhoz nem tartozik lényegileg hozzá az igazságértékük, tehát az lehet igaz az egyik világban és hamis a másikban” (167). Az állítás elejét, azt hiszem, bátran kiterjeszthetjük bármely állítás tartalmára és bárkire, aki érti, mi egy állítás jelentése, tartalma, ha azt intenzióként fogjuk fel, hiszen az egy olyan *függvény*, amely különböző világokban esetleg különböző igazságértékeket rendel egy állításhoz. Szigorú értelemben nincs tehát értelme azt állítani, hogy bármilyen módon is „*egyetlen* igazságérték tartozna hozzá”. Ebből azonban az is következik: a szerzőnek a „tehát” után levont konklúziója ebben a formában nem érthető.

<sup>31</sup> Kripke 1980. 44. Erre a második fajta zavarra példa, amikor a szerző a referenciát meghatározó tényezőket egységesen a „külvilág” címszó alá sorolja (170). Máshol például azt írja: „a kiértékelés körülményeinek azt az aktuális szubsztanciát kell magukba foglalniuk, amellyel a szubjektum kauzális kapcsolatban van, amikor a kifejezés referenciáját meghatározza” (174). Ha azonban a „kiértékelés” kifejezést lehetséges világokkal kapcsolatban használjuk, akkor azt a logikai használatot kell szem előtt tartanunk, amelyből ezek a fogalmak erednek. Ekkor rögtön világossá válik: egy lehetséges világ, amely a „kiértékelés körülményeit” megadja, nem azonosító egy kontextussal (és ez nem csak modális kijelentések esetében van így, bár azok esetében közvetlenül nyilvánvaló). Amikor például egy következtetés során abból a premisszából indulok ki, hogy „a katicabogarak kék színűek”, akkor posztulálok egy lehetséges világot (modellt), amelyben *kikötöm*, hogy a „katicabogár” kifejezésnek megfeleltetett érték (absztrakt entitások egy osztálya) a „kék” szónak megfeleltetett posztulált érték része legyen. Azután amikor a konklúziót „kiértékelem”, akkor azt a világot veszem tekintetbe, amelyet a premisszában szereplő kifejezések jelentése alapján posztuláltam. Ennek során azonban nem kell sem az aktuális katicabogarakkal, sem azok színével kauzális kapcsolatba kerülnöm.

Ezen a két konceptuális problémán kívül, harmadszor, Kaplan világosan rámutat, a kontextusok és a lehetséges világok egyéb okok miatt sem kezelhetőek egy szinten. (Nem lehet őket egy úgynevezett indexekből álló rendezett  $n$ -es elemeiként egységesen kezelni, vö. Kaplan 1989. VII.) Farkas Katalin egy alrészben (7.6) ugyan megemlíti ezt, de úgy tünteti fel, mintha Kaplan ellenvetéseinek csupán „logikai” jelentőségük, míg az ő externalizmussal szemben felhozott érveinek valamiféle „metafizikai” (176), illetve „pszichológiai” (178) relevanciájuk lenne, tehát mintha a két gondolatmenet valójában nem állna egymással ellentmondásban. Mivel én úgy gondolom, hogy ami logikailag érvényes, annak óhatatlanul érvényesnek kell lennie metafizikai és pszichológiai kontextusokban is, ezért számomra ezek a kijelentések egyszerű „ködösítésnek” tűnnek. A releváns kérdésnek nyilvánvalóan semmi köze például ahhoz a szerző által „pszichológiai” nevezett elvhez, hogy az elmeállapotok meghatározzák-e a jelentést (uo.), viszont ugyanilyen nyilvánvaló közöttük van ahhoz a logikai-szemantikai kérdéshez: a jelentés meghatározza-e a referenciát.

Érdemes újra kiemelni: a szerzőnek az externalizmussal szemben megfogalmazott „ellenvetése” nyelvi jelentés és referencia fregei viszonyának megkérdőjelezésén alapul. Szerinte az ezt a viszonyt meghatározó jelentés fogalmát az indexikusokat nem tartalmazó esetleges állítások esetén az indexikus állítások karakteréhez hasonló módon kell kezelnünk. Ez a nézet óhatatlanul maga után vonja azt a másikat, hogy a lehetséges világok kontextusokként kezelendők. Ezek a tézisek *éppen azzal* a logikai-szemantikai kérdéssel állnak kapcsolatban, amelyre Kaplan észrevételei vonatkoznak. Az utóbbiak ugyanolyan egyértelműen mutatják, a szerző elképzelései *nem tarthatóak*, mint ahogyan azt már a korábban megfogalmazott két észrevétel is mutatta.

A lehetséges világ fogalmával történő szokásos visszaélések vizsgálata helyett próbáljunk követni egy olyan Putnam eredeti érvére vonatkozó gondolatmenetet, amelynek csírái talán ott rejlenek a szerző elképzelései között is. A gondolat kísérletben szereplő ikrek fizikai felépítése ugyanaz. Ha elfogadjuk, hogy ez meghatározza az elmeállapotaikat is, akkor ugyanolyan lesz az elméjük: „szubjektív nézőpontjaikból nézve” minden ugyanolyannak fog tűnni számukra. Mivel a modern kémia kialakulása előtt vagyunk, tehát a két bolygó társadalmában még a szakemberek is ugyanúgy használják a „víz” szót, mint Oszkár és ikerpárja, így a két kifejezést mindkét bolygón az *egész társadalom* ugyanúgy használja.

---

Valójában ugyanígy járunk el, ha aktuálisan igaz premisszákból kiinduló következtetéseket vizsgálunk, bármennyire is csábító ilyenkor absztrakt, posztulált entitások helyett az aktuálisan adott „dolgokat” tekinteni a modell elemeinek. A fent megfogalmazottak nemcsak a szemantikai értelemben felfogott igazságra, hanem a szemantikai értéként felfogott referencia fogalmára általában igazak. Azt minden szinten meg kell különböztetnünk a tapasztalt világot benépesítő „intencionális tárgytól”, a „dolgoktól”. (Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a két fogalomnak semmi köze ne lenne egymáshoz, ennek részleteit azonban itt nem áll módomban kifejteni, és a jelen mondanivaló szempontjából ez nem is szükséges.)

Talán joggal merül fel a kérdés, mi értelme van ekkor azt állítani, a két kifejezés jelentése mégis különböző? Putnam maga is csak a „másik oldalról” indulva, csak a referencia különbségéből „indirekt” módon következtet a jelentések különbségére.

Egyetérthetünk tehát Farkas Katalinnal, ha úgy gondolja: két társadalomban, amelyekben minden mindenkinek ugyanolyannak tűnik, és mindenki ugyanúgy használja a nyelvet, a társadalmak tagjai által használt kifejezések jelentése nem lehet más (még akkor is egyetérthetünk vele, ha ő más okból gondolja ugyanezt). Ő azonban ennek ellenére fenntarthatónak, sőt fenntartandónak tartja, hogy a két társadalom tagjai másról *beszélnek*. Értetlenségét csak a jelentés fogalmára terjeszti ki, a referencia fogalmára már nem.

Pedig érzésem szerint, és hadd hivatkozzam itt csak az intuícióimra, valahol itt van Putnam érvének leggyengébb pontja. Ha szemügyre vesszük az érvet, Putnam egy teljességgel *külső* (későbbi) nézőpontra helyezkedve állíthatja csak: a „víz” szó az egyik bolygón XYZ-re, a másikon pedig H<sub>2</sub>O-ra referál. Erről a bolygókon „belül” *senki nem képes meggyőződni*. Putnam a referenciát egy olyan „isteni” nézőpontból rögzíti, amelyet az általa vizsgált társadalmak tagjai *nem képesek felvenni*. Mivel számára a jelentés meghatározza a referenciát, tehát a jelentés különbsége a referencia különbségéből következik, ugyanez automatikusan igaz lesz a jelentésre is. Azt, hogy a két bolygón használt „víz” szó jelentése más, csak egy külső nézőpontról lehet megállapítani. Ezért a jelentésnek, amennyiben az meghatározza a referenciát, Putnamnál nem lehetne csak ahhoz köze, hogy az adott társadalmak miként használják a nyelv kifejezéseit, a „jeleket”. Pedig gyakran úgy tűnik, számára is világos: „a referencia meghatározása (...) társadalmilag történik” (Putnam 1981. 18). Amikor például a szilfa és a bükkfa különbségéről van szó, akkor „te, éppenúgy, ahogyan én, a szakértőkre hivatkozol, akik meg tudják különböztetni egymástól a szilfát és a bükköt” (uo.).

A referencia és a jelentés fogalmának „isteni” nézőpontból való rögzítése nem egyeztethető össze azzal sem, amit Putnam „belső realizmusnak” nevez. „»Tárgyak« nem léteznek konceptuális sémáktól függetlenül” – írja. „Mivel a tárgyak is és a jelek is ugyanazon a leíró sémán *belül* adottak, ezért lehetséges azt meghatározni, hogy mi felel meg minek” (Putnam 1981. 52). A referenciát, a „tárgy” és a fortiori a referenciát meghatározó jelentés fogalmát tehát, ha Putnam általános szándékait tartjuk szem előtt, nem lehetne a használt jelekhez, a nyelvhez képest külső nézőpontból meghatározni.<sup>32</sup> Az „ikerföld” érv azonban

<sup>32</sup> Természetesen ekkor szembe kell néznünk több nehézséggel, például azzal, hogy mind a jelentés, mind a referencia fogalma idővel változhat. A probléma részleteit itt nincs módon kifejtetni, de ha komolyan vesszük Putnamnek az előbb idézett megjegyzését, amely szerint a referencia *meghatározása* „társadalmi munkamegosztás” révén történik, akkor ez erősen azt sugallja: bizonyos kifejezések jelentése a „szakértői tudás” változásával változhat. (Bár Putnam ezt később explicit módon tagadja, vö. 24–25.) A referencia ettől még természetesen



*pontosan azt tételezi fel*, hogy ez valamiképpen megtehető. Mindez számomra világosan mutatja: Putnam gondolatmenete éppen annak a metafizikai realizmusnak marad a foglya, amelyet kritizálni kíván.

## IRODALOM

- Descartes, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Kaplan, David 1989. Demonstratives. In J. Almong – J. Perry – H. Wettstein (szerk.) *Themes from Kaplan*. New York – Oxford, Oxford University Press.
- Kripke, Saul 1980: *Naming and Necessity*. Oxford, Basil Blackwell.
- Putnam, Hilary 1981: *Reason, Truth and History*. London – New York, Cambridge University Press.
- Tőzsér János 2008. Internalizmus kompromisszumok nélkül. *BUKSZ* 2008/4. 303–310.

---

lehet a „szakértői tudástól függetlenül”, valahogyan „kívülről” meghatározott, bár az olvasóban erős a késztetés, hogy azt gondolja: az „isteni” nézőpont, amelyről nézve Putnam azt állítja, a „víz” szó a gondolatkísérletben szereplő földön H<sub>2</sub>O-ra (vagy XYZ-re) referál, nem más, mint egy adott kor adott tudományának a nézőpontja, amely talán még Putnam szerint sem szükségszerű. (Általános álláspontjából inkább az következik, ha a mi tudományunkról még nem is állíthatjuk, hogy azonos *a* tudománnyal, valamikor majd elérkezik ennek az „isteni” tudománynak is az ideje, és amit *ez a* tudomány állít majd a víz anyagáról, az szükségszerűen úgy lesz.)