

# KONTEXTUS ÉS FIZIKALIZMUS

TÓZSÉR JÁNOS

---

## Érvek és kontextusok

---

### Kortárs analitikus filozófiai tanulmányok

---

Szerkesztette és az előszót írta Újvári Márta

---

Gondolat Kiadói Kör, Budapest, 2003.

---

322 old., 2690 Ft

---

A filozófiai és nyelvészeti irodalomban a kontextus fogalmának fontos szerep jutott. A kontextusfüggőség fogalmával fejezzük ki, hogy léteznek olyan gondolatok és mondatok, amelyeket nem lehetséges az elgondolás, illetve kimondás körülményeinek figyelembevétel nélkül megfelelően értelmezni. Gondoljunk például az olyan mondatokra, amelyekben indexikus terminusok szerepelnek, például az 'én', a 'most', az 'itt', az 'ez' stb. Ezekre a szavakra az jellemző, hogy ha nem tudjuk, ki, mikor, hol és mire utalva mondja őket, akkor azt sem tudjuk, ki-re vagy mire referálnak. Az indexikus szavakat tartalmazó mondatok tehát tipikusan kontextusfüggők.

A kortárs analitikus filozófiában több probléma is szervesen kapcsolódik a kontextus fogalmához. Csak néhány példát említek. Egyes episztemológusok (az úgynevezett contextualisták) szerint ugyanaz a külvilágra vonatkozó vélekedésünk a körülmények (vagyis: a kontextusok) függvényében egyszer alapvető, önevidens és infallibilis, másszor azonban empirikus igazolásra szorul. Számos történész és történetfilozófus szerint az, hogy megértsük egy történeti személy cselekedetének a motívumait, előfeltételezi, hogy ismerjük az illető személyes kapcsolatait, korának szokásait és erkölcsseit stb., vagy – amint mondani szokás – bele tudunk helyezkedni az adott történeti kontextusba. Végül, hogy a legismertebb példát említsem, szinte valamennyi nyelvész, nyelvfilozófus (a hermeneutákat is beleértve) elfogadja azt a tézist, hogy ahhoz, hogy egy adott szó jelentésével tisztában legyünk, ismernünk kell a mondatot, amelyben szerepel, vagyis előfordulásának kontextusát. Még Descartes *cogito ergo sum* kijelentésének meggyőző ereje is a 'létezem' elgondolásának vagy kimondásának a kontextusától függ: a létezésemet kimondó kijelentés ugyanis csak egyes szám első személyű kontextusban szükségszerűen igaz. Ha valaki más mondja rólam, hogy létezem, akkor ez a kijelentés nem szükségszerűen igaz. Látható tehát, hogy a kontextus fogalma többféle kontextusban is felmerül, és megkockáztatom, nemigen akad a filo-

zófiának olyan ága, amelyben ne bírna valamilyen jelentőséggel.

Az *Érvek és kontextusok* című kötet nyolc szerző írásait tartalmazza, amelyek közül hat többé-kevésbé szervesen kapcsolódik a kontextus fogalmához. Ezenfelül azonban nincs bennük semmi közös – a könyv nyolc egymástól teljesen független tanulmányt közöl. Részletesen két tanulmánnyal foglalkozom, Huoranszki Ferenc *Határozatlanság* és Tim Crane *Szubjektív tudás* (ford. Rauschenberger Péter) című írásával, mindkettővel a kortárs (elme)filozófiai diskurzus megfelelő kontextusában. Mindkettőt egészen kiválóan tartom, s véleményem szerint különösen jól példázzák a kontextus fogalmának a szerepét és jelentőségét a mai vitákban. A többi hat tanulmány mondanivalóját kizárólag orientáló jelleggel foglalom össze.

Provokatív kijelentéssel kezdem: jó okunk van azt gondolni, hogy materialista vagy fizikalista ontológiánk a helyes, jó okunk van tehát azt gondolni, hogy nem léteznek pusztán szellemi természetű entitások, amelyeknek nincsenek fizikai tulajdonságaik. Ennélfogva jó okunk van azt gondolni, hogy nem léteznek lelkek vagy elmék abban az értelemben, ahogy Platon, Descartes és a különböző vallások hívei gondolják, egyszerűen a világunkban levő lelkek vagy elmék nem anyagtalán, szellemi természetű entitások.

Annak, hogy a legtöbben (mármint akik egyáltalán gondolkodunk erről a kérdésről) materialisták vagyunk a lélek vonatkozásában, és elutasítjuk az úgynevezett szubsztancia-dualizmust (azt a nézetet, hogy mi, emberek testek *plusz* immateriális lelkek vagyunk), tulajdonképpen számtalan oka van, amelyeket lehetlenség e helyütt a teljesség igényével számba venni. Mégis talán az a tény táplálja legjobban e meggyőződésünket, hogy az empirikus tudományok (a pszichofiziológia és pszichológia) megmutatták, hogy a lélek függése a testtől, vagy az elméé az agytól nagyon erős. Csak néhány közismert tényt mondánék: bizonyos drogok hatására megváltozik a tudatunk, bizonyos szerek hatására elmúlnak a fájdalmaink, agyunk elektromos ingerlésétől vizuális és auditív élményeink lesznek, bizonyos agysérültek elvesztik mentális képességeik egy részét. De hadd mondjam el röviden a legtöbbet idézett esetet is: 1848 nyarán Phineas P. Gage építési művezető egy robbanás során balesetet szenvedett. Egy egy méter hosszú és három

centiméter átmérőjű vasrúd az arcának csapódott, és a koponyalapot átfúrva a koponyatetőn át távozott. Gage túlélte a balesetet, és – rendkívüli módon – intellektuális képességeit sem érte semmiféle károsodás. Nem szenvedett beszédzavarban, nem voltak emlékezeti kiesései stb. Azonban a balesetet követően jelleme, személyisége gyökeresen megváltozott. Míg az ominózus robbanás előtt szeretetre méltó, kedves, tehetséges és tanulni vágyó fiatalember volt, balesete után trágár, közönséges, barátságatlan és lusta lett. Azt hiszem, hogy Gage esetét rendkívül nehéz szubsztancia-dualista módon értelmezni. Hiszen hogyan változhat meg egy ember szellemi természetű lelke pusztán attól, hogy a fizikai természetű koponyáját átszúrja egy vasrúd? Ha a lélek nem fizikai természetű, akkor nincs térbeli kiterjedése, következésképpen semmiféle rúd nem szúrhatja keresztül. Nem ragozom tovább – a dolog világos. A legtöbben azért vagyunk materialisták az elme vonatkozásában, mert számtalan efféle tény ismeretében egészen egyszerűen implauzibilis az elmére mint anyagtalanszubsztanciára gondolni.

Az előbb említett tények azonban filozófiailag nem konkluzívak: jó indokul szolgálnak ugyan arra, hogy elvessük a szubsztancia-dualizmust, de nem bizonyítják azt. Descartes például teljesen tisztában volt az elme és a test közt fennálló szerves kapcsolattal: „A természet [...] a fájdalom, az éhség és a szomorúság által arra [...] tanít, hogy nem pusztán olyképp vagyok jelen a testemben, mint a hajós a hajójában, hanem egészen szorosan összekapcsolódtam, sőt már-már *össze is keveredtem* vele, olyannyira, hogy valamiféle *egységet* alkotunk.”<sup>1</sup>

Descartes – mint köztudott – mégis szubsztancia-dualista volt: elfogadta, hogy a lélek szellemi, immateriális természetű. A legtöbb kortárs filozófus tehát nem az előbb felsorolt és a hozzájuk hasonló empirikus tények miatt utasítja el a dualizmust. Ennél sokkal erősebb indokuk van. Nevezetesen az, hogy a szubsztancia-dualizmus logikailag összeegyeztethetetlen bizonyos alapvető, kétségbevonhatatlannak tűnő meggyőződéseinkkel. A többségünk bizonyosra veszi, hogy mentális állapotaink oksági szerepet töltenek be a fizikai világunkban. Gondoljunk az olyan esetekre, hogy valaki ás, autót vezet, kártyázik, horgászik, úszik stb., tehát valamilyen cselekvést végez. Ezekben az esetekben – hacsak nem hipnózis alatt csinálja mindezt – hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy az illető cselekedeteit a vélekedései és vágyai okozzák. Például azt mondhatjuk: Jóska bácsi azért ás, mert másnap vetni akar, és azt hiszi, hogy a vetés előtt alaposan fel kell ásni a földet. Ez Jóska bácsi cselekedete korrekt oksági magyarázatának tűnik. Ha ugyanis Jóska bácsi nem akarna másnap vetni, és nem vélné úgy, hogy vetés előtt fel kell ásni a földet, akkor – *ceteris paribus* – Jóska bácsi nem is ásna.

Mármost mivel (1) a legtöbb cselekedet egyúttal fizikai esemény (mozgatjuk a földet az ásonkkal, az asztal lapjára kártyalapokat helyezünk stb.), és mivel (2) e cselekedeteknek a magyarázatából nem hiányozhatnak a mentális állapotok mint ezen cselekedetek okai, ezért sziklaszilárd meggyőződésünk, hogy létezik – filozófiai szakkifejezéssel – mentális okozás.

A mentális okozás létezésén kívül van még egy alapvető meggyőződésünk, nevezetesen, hogy a fizikai világ okságilag zárt. Ez azt jelenti, hogy minden fizikai eseményt fizikai okokkal magyarázunk, s úgy gondoljuk, hogy minden fizikai esemény egy fizikai ok eredménye. A fizikai világ oksági zártságának elve azt mondja ki, hogy minden fizikai eseménynek van fizikai oka, ami – adottnak véve a természeti törvényeket – önmagában elégséges ahhoz, hogy a kérdéses fizikai eseményt létrehozza. Ha ezt elfogadjuk, akkor természetesen ezen elv alól az emberi cselekvések sem jelenthetnek kivételt. Vagyis, ha Jóska bácsi forgatja a földet, akkor e cselekedetének mint fizikai eseménynek vagy eseménysornak van fizikai oka (ez Jóska bácsi egy meghatározott agyi állapota), ami önmagában elégséges ahhoz, hogy Jóska bácsi cselekedetét mint fizikai eseményt vagy eseménysort létrehozza, adottnak véve a természeti törvényeket.

Summa summarum, a legtöbb filozófus azért utasítja vissza a szubsztancia-dualizmust, mert logikailag összeegyeztethetetlen az előbbi két – megingathatatlannak tűnő – meggyőződésünkkel. Vegyük tehát a következő három kijelentést:

- (1) A mentális állapotok nem fizikai állapotok, vagyis olyan entitás állapotai, mely nem rendelkezik fizikai tulajdonságokkal.
- (2) Létezik mentális okozás, vagyis a mentális állapotaink oksági szerepet töltenek be a fizikai világban.
- (3) A fizikai világ okságilag zárt, vagyis minden fizikai eseménynek van fizikai oka, ami önmagában elégséges ahhoz, hogy a kérdéses fizikai eseményt létrehozza.

Az első pillantásra nyilvánvaló, hogy a három kijelentés együttesen inkonzisztens. Hogyan képes egy mentális állapot, ami olyan entitás állapota, mely nem rendelkezik fizikai tulajdonságokkal, fizikai hatást eredményezni akkor, ha van egy fizikai ok, amely önmagában elégséges ugyanezen hatás létrehozásához? A válasz: sehogy, úgyhogy, ha elfogadjuk a fizikai világ oksági zártságának az elvét, akkor kijelenthetjük: a dualizmus képtelen magyarázni a mentális okozást.

Mindazonáltal akad még egy kibúvó a dualista számára. Mondhatja ugyanis azt, hogy egy cselekedet mentális oka egy további ok a cselekedet fizikai oka mellett. Hogy kell ezt érteni? Úgy, hogy egy adott cselekedet esetében létezik egy fizikai ok (az agy egy meghatározott állapota), amely a maga részéről elégséges ahhoz, hogy ezt a cselekedetet létrehozza, de

1 ■ René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Atlantisz, Bp., 1994. 99. old., kiemelések tőlem, T. J.

ezenfelül létezik még egy mentális ok is, amely a maga részéről ugyancsak elégséges ahhoz, hogy a cselekedetet létrehozza. A mentális okozás tehát nagyon sajátos fajtájú: egy cselekedetet egy fizikai ok is és egy mentális ok is okoz, úgy, hogy a kettő közül bármelyik ok önmagában elégséges ahhoz, hogy a kérdéses cselekedet bekövetkezzék. Egyszóval cselekedeteink túldetermináltak, ha a kettő közül bármelyik ok is hiányzik, attól még a cselekedet bekövetkezik. Cselekedeteink tehát olyan értelemben túldetermináltak, mint annak a halála, akit egy adott pillanatban fejlődés is és szívlövés is ér.

A következőt mondom a dualista e javaslatára. Logikailag valóban lehetséges, hogy cselekedeteink ilyen módon túldetermináltak, csak hát éppen semmilyen független érv nem szól e feltevés mellett. Sőt ez a feltevés homlokegyenest szemben áll mindazzal, amit a cselekedeteinkről normálisan vagy természetesen gondolunk. Vegyük fel tehát nyugodt szívvel az előző három kijelentés mellé ezt is:

(4) az emberi cselekvések esetében nem áll fenn oksági túldetermináció, vagyis egy cselekedetet nem egy fizikai és egy mentális állapot okoz oly módon, hogy mind a fizikai, mind pedig a mentális állapot önmagában elégséges a kérdéses cselekedet létrehozásához.

És most végre válaszolhatok arra a kérdésre, miért utasítja el a kortárs filozófusok zöme a szubsztancia-dualizmust. Azért, mert a szubsztancia-dualizmus talajáról elvi okok folytán nem lehetséges magyarázni a mentális okozást, ha elfogadjuk a (3)-t, vagyis a fizikai világ oksági zártságának az elvét, és a (4)-t, vagyis elutasítjuk az emberi cselekedetek vonatkozásában a túldeterminációt. A (3)-t és a (4)-t elfogadva az egyetlen módja annak, hogy magyarázni tudjuk a mentális okozást, az, hogy tagadjuk az (1)-t, azaz tagadjuk a dualizmust, és az elmét a fizikai jelenségek közé soroljuk.<sup>2</sup>

Lépjünk tovább. Nyilvánvaló, hogy ha az elmét fizikai jelenségnek tekintjük, akkor mint fizikai jelenséget kell megértenünk. De vajon ez lehetséges-e? A kortárs elmefilozófia legfontosabb problémája éppen az, hogyan lehetünk konzisztens módon materialisták.

Hadd pontosítsam ezt a problémát. Az elmefilozófusok nagy része azt gondolja, hogy az elmének két alapvető tulajdonsága van: az intencionalitás és a tudatosság. Intencionalitáson az elme ama tulajdonságát értjük, amely által tárgyakra irányul vagy vonatkozik, más szóval, hogy képes reprezentálni őket. Az elmefilozófia egyik fő kérdése, hogy egy tisztán materialista vagy fizikalista ontológián belül hogyan magyarázható az elme/agy intencionalitása. Hogyan lehetséges, hogy bizonyos fizikai természetű dolgok más fizikai természetű dolgokat reprezentáljanak? Tudatosságon azt értjük, hogy bizonyos mentális állapotok rendelkeznek fenomenális karakterrel, vagyis van olyasvalami, mint ezzel a mentális állapottal rendelkezni,

vagy éppen a mentális állapotban lenni. Van például olyan valami, mint átélni egy szörnyű fogfájást. Az elmefilozófia másik fő kérdése az, hogy egy tisztán materialista vagy fizikalista ontológián belül hogyan lehet magyarázni a tudatosságot. Hogyan lehetséges az, hogy átélünk bizonyos fizikai állapotokat?

**H**uoranszki tanulmánya az intencionalitás, Crane-é pedig a tudatosság fizikalista felfogásával kapcsolatos. Huoranszki az intencionalitás meghatározó fizikalista elméletével, az úgynevezett oksági elmélettel szemben hoz fel egy szokatlan, de meglehetősen erős ellenvetést, Crane pedig a legismertebb, nyíltan antifizikalista érv, az úgynevezett tudásérv (*knowledge argument*) konkluzív volta mellett teszi le a voksát, de aztán a végén nagyot csavart a dolgon...

Kezdem Huoranszki cikkével. Ahhoz, hogy álláspontját pontosan megértsük, alaposabban szemügyre kell vennünk, hogy miben is áll az intencionalitás naturalizálásának nehézsége, és milyen megoldási javaslattal hozakodik elő az oksági elmélet.

Az intencionalitás naturalizálásának a nehézsége a következőből fakad: elköteleztük magunkat a fizikalizmus mellett (láttuk, erre jó okunk volt), így mentális állapotainkat fizikai állapotoknak, agyállapotoknak tekintjük. Amikor például a feleségemre gondolok, akkor e mentális reprezentációm is fizikai állapot. Kétséggelkül különleges fizikai állapot azonban, mivel rendelkezik egy olyan tulajdonsággal, amellyel más, „puszta” fizikai állapotok nem rendelkeznek, tudniillik valamire irányul, illetve valamit reprezentál. Vajon honnan nyeri a fizikai állapot ezt az extra tulajdonságot?

Huoranszki szerint a kérdés azért különösen nehéz, mert a reprezentáció vagy a valamire irányulás egy fizikai állapotnak olyan relációs tulajdonsága, amely nem magyarázható a reprezentáló dolog és a reprezentált dolog intrinzikus (vagyis: nem relációs) tulajdonságaival. Így érvel: „Vegyük a nyelvi reprezentációk esetét. A csalogány betűsor, mint tudjuk, a csalogányokat reprezentálja. De valaki, aki nem ismeri a magyar nyelvet, de mondjuk tudja, hogy a csalogány betűsor reprezentál valamit, vajon rájöhet-e a csalogányok és a betűsor alapos vizsgálatával, hogy utóbbi éppen a csalogányokra utal? [...] A legtöbbben azt válaszolnánk: aligha. A nyelvi jelek önkényesek. A galocsány betűsor éppúgy utalhatna a csalogányokra, ahogyan a csalogány betűsor teszi. Az tehát, hogy egy fizikai tárgy, tulajdonság vagy esemény egy másikat reprezentál-e, vagy sem, s hogy éppen mi az, amit

2 ■ Nagyon fontos: ha valaki valamilyen okból tagadja a mentális okozás létezését, akkor nem lesz kényszerítő érve a dualizmus ellen. Illetve, ha valaki azt állítja, hogy bizonyos mentális állapotoknak nincsenek oksági szerepei, akkor nem lesz oka ezeket fizikai állapotoknak tekinteni.

3 ■ Lásd: Jerry Fodor: *A Theory of Content and Other Essays*. MIT Press, Cambridge MA., 1990. 95. skk. old. és *Concepts: Where Cognitive Psychology Went Wrong*. Oxford University Press, Oxford, 1998. 165. skk. old.

reprezentál, nem-relációs tulajdonságaiból *nem* következik.” (252. old.)

Magyarán: az intencionalitás fizikalista magyarázata azért nehéz, mert továbbra is megmagyarázatlan nyers tény marad az, hogy egy fizikai állapot intrinzikus fizikai tulajdonságainak ilyen vagy olyan eloszlása hogyan eredményezi, hogy a kérdéses fizikai állapot reprezentál valamit, és épp azt reprezentálja, amit reprezentál, nem pedig „puszta” fizikai állapot.

E rejtély megszüntetésének egyik legkézenfekvőbb módja, ha a mentális/agyi állapotok intencionalitását olyan fogalom segítségével próbáljuk magyarázni, amellyel sikeresen magyarázzuk meg az intencionalitással nem rendelkező állapotok közti viszonyokat. Természetesnek tűnik tehát az okság fogalmával próbálkozni.

Első megközelítésben az intencionalitás oksági elmélete ekképpen határozható meg:

Oksági elmélet (def<sub>1</sub>):  $S$  szubjektum  $M$  mentális reprezentációja reprezentálja  $T$  tárgyat, ha  $M$  akkor és csak akkor lép fel, ha  $M$ -et  $T$  okozza.

Az oksági elmélet az intencionalitás rejtélyét tehát úgy próbálja felszámolni, hogy kimondja: nomologikus (törvényszerű) kapcsolat áll fenn például a macskák perceptuális felbukkanása és a macska-reprezentációink között. Nem pusztán véletlen, hogy a macskák felbukkanása macska-reprezentációt okoz, hanem törvényszerű. Más terminológiában fogalmazva, az oksági elmélet azt mondja ki, hogy a macskák felbukkanásai (vagyis a macskaság tulajdonsága) és a macska-reprezentációk együtt járnak.

Ha elfogadjuk is a mentális reprezentációk és a reprezentált dolgok közt fennálló nomologikus kapcsolatot, az előző meghatározást pontosítani kell, ugyanis nem számol a hamis reprezentációk esetével. A macskáknál maradván, valószínűleg többünkkel előfordult már, hogy a macska-reprezentációkat nem macska, hanem valamilyen más állat váltotta ki: például szürkületben egy kis termetű kutyát macskának néztünk. Ha azonban ez előfordult, akkor – az előző definíció értelmében –  $M$  nemcsak a macskákat, hanem szürkületben a kis termetű kutyákat is reprezentálja. Más szavakkal,  $M$  tartalma nem a macska, hanem: vagy macska vagy kis termetű kutya szürkületben. Ez azonban igen kellemetlen következmény, ugyanis a macska-reprezentációinkat kizárólag a macskákra szeretnénk fenntartani.

Kézenfekvőnek tűnik ekképpen átalakítani az előbbi meghatározást:

Oksági elmélet (def<sub>2</sub>):  $S$  szubjektum  $M$  mentális reprezentációja reprezentálja  $T$  tárgyat, ha (1)  $M$ -et  $T$  okozza, és (2)  $M$  *nem hibás folyamat* eredményeként jön létre.

De ezzel a meghatározással is baj van. Az következik ugyanis belőle, hogy csakis abban az esetben ala-

kuhatnak ki téves reprezentációk, ha valamilyen hiba történt az érzékelés folyamatában. Ez azonban nem igaz, ugyanis léteznek olyan hamis reprezentációk, amelyek normális észlelési folyamatok eredményei. Ezek az illúziók. A Müller-Lyer-, Ponzo- vagy Ameszoba illúziók nem hibás folyamatok eredményei, sőt éppen abban az esetben mondanánk, hogy valamilyen meghibásodás következett be, ha nem alakulnának ki az észlelésben.

Okulva ebből, alakítsuk át a kezdeti meghatározásunkat így:

Oksági elmélet (def<sub>3</sub>):  $S$  szubjektum  $M$  mentális reprezentációja reprezentálja  $T$  tárgyat, ha (1)  $M$ -et  $T$  okozza, és (2) a *körülmények ideálisak*.

Sajnos ezzel a definícióval sem megyünk sokra. A fő probléma az, hogy a különböző dolgok helyes reprezentációihoz különböző ideális körülmények tartoznak. Egy elefánt helyes reprezentációjának (vagy felismerésének) ideális körülményei nagyon különböznek egy baktérium helyes reprezentációjának az ideális körülményeitől, a Göncölszékér helyes reprezentációjának az ideális körülményei pedig nagyon különböznek egy szívárvány helyes reprezentációjának az ideális körülményeitől. Vagyis az ideális körülményeket mindig annak a függvényében kell meghatározni, hogy éppen mely dolog reprezentációjáról van szó, és így körkörösség jön létre: előzőleg helyesen kell reprezentálnunk a dolgot, hogy azután meg tudjuk határozni, melyek helyes reprezentációjának ideális körülményei.

Az oksági elmélet legszofisztikáltabb és legszélesebb körben elfogadott verziója Jerry Fodor elmélete, az úgynevezett információs szemantika, mely – úgy tűnik – képes kezelni a hamis reprezentációk esetét. Fodor szerint:

$S$  szubjektum  $M$  mentális reprezentációja reprezentálja  $T$ -t, ha a  $M$ -t előidéző deviáns okozás aszimmetrikusan függ a  $M$ -t előidéző megfelelő okozástól.

Vagy, picit talán pontosabban:

$S$  szubjektum  $M$  mentális reprezentációja akkor és csak akkor reprezentálja  $T$ -t, ha  $M$  olyan oksági kapcsolat eredménye, amely nem függ aszimmetrikusan valamilyen más  $M$ -et eredményező oksági kapcsolattól.<sup>3</sup>

Hogy világos legyen Fodor aszimmetrikus függés (*asymmetric dependency*) elmélete, vegyük megint azt az esetet, amikor egy kiskutya váltja ki a macska-reprezentációkat. Fodor szerint a ‘macska-reprezentáció’ – kiskutya (deviáns) oksági viszony aszimmetrikusan függ a ‘macska-reprezentáció’ – macska (megfelelő) oksági viszonytól. Ezen azt kell érteni, hogy csak azért lehetséges kiskutyát macskaként reprezentálni,

vagyis csak azért lehetséges, hogy bizonyos esetekben kiskutyák okozzák a macska-reprezentációnkat, mert ezt (logikai értelemben!) megelőzően macskát reprezentáltunk macskaként, vagyis mert macska okozta a macska-reprezentációnkat. Ugyanezt a lehetséges világok terminológiájában megfogalmazva: létezik olyan világ, amelyben van 'macska-reprezentáció' – macska oksági viszony, de nincsen 'macska-reprezentáció' – kiskutya oksági viszony; de nem létezik olyan lehetséges világ, amelyben van 'macska-reprezentáció' – kiskutya oksági viszony, de nincsen 'macska-reprezentáció' – macska oksági viszony.

Fodor egy helyen így foglalja össze az álláspontját: „Az információs szemantika azt állítja, hogy a szemantikai tartalmakat a tulajdonságok közti nomikus viszonyok határozzák meg. Egy jó megközelítéssel talán a következőt állíthatnánk: amikor kimondom a »víz« szót, akkor az azért jelenti azt, amit jelent, mert a 'víznek lenni' és az 'azzal a diszpozícióval rendelkezni, hogy víz-gondolatokat okoz' a víz nomikus viszonyban álló tulajdonságai. Feltehető, hogy akkor is fennállnának, ha soha nem történt volna meg velem, hogy a 'víz' gondolatomat ténylegesen a víz jelenléte okozza. Feltehető, hogy ez még akkor is így lenne, ha sohasem lenne jelen a víz, sőt egyáltalán nem is létezne. Amikor nomikus kapcsolatokról van szó, a tényleges történések irrelevánsak, és csakis a kontrafaktúalisok (tényellenes helyzetek) számítanak.”<sup>4</sup>

Huoranszki célja, hogy megingassa a hitünket az oksági elmélet valamennyi verziójában, legyen az első pillantásra akár olyan plauzibilis, mint Fodoré. És mivel szerinte az „a legígéretesebb kísérlet a reprezentáció fogalmának fizikalista értelmezésére, általában [a fizikalizmusban] is” (259. old.). Huoranszki fő állítása az, hogy az oksági elméletek – elvi okok folytán – képtelenek kezelni az úgynevezett meghatározatlan (*vague*) tartalmú reprezentációk esetét.

De mi is ez a meghatározatlanság? Azok a fogalmak vagy reprezentációk meghatározatlanok, amelyek tartalmának nincsenek és nem is lehetségesek éles határai. A leggyakrabban felhozott példa erre a kopaszság. Teljesen világos, hogy Claudia Schiffer nem kopasz, és hogy Telly Savalas (*alias* Kojak) kopasz. Továbbá vannak olyanok, akiknek van ugyan néhány szál hajjuk, mégis kopasznak nevezük őket, mint ahogy olyanok is, akik már erősen megkopaszodtak, mégsem mondjuk rájuk, hogy kopaszok. Azonban léteznek határesetek, amikor nem tudjuk eldönteni, hogy az illető kopasz-e, vagy sem. A kopaszság tehát meghatározatlan fogalom, mivel az alkalmazásának nincsenek szigorú határai: nem tudjuk megmondani, hogy pontosan hány hajszálotól kopasz vagy nem kopasz valaki.

Két megjegyzés azonnal ide kívánkozik. Az első az, hogy az iménti példa azt sugallhatja, hogy a meghatározatlanság pusztán episztemikus fogalom. Vagyis hogy minden ember esetében lenne egy adott hajszálszám, amely alatt az illető *de facto* kopasz, és amely felett *de facto* nem kopasz, csak hogy mi nem ismer(het)jük ezeket a számokat.<sup>5</sup> Huoranszki, mint

hamarosan rátérek, jó okkal vitatja ezt az elképzelést. A másik megjegyzésem az, hogy sokan hajlamosak elbagatellizálni a meghatározatlanság jelenségét, mondván, olyan kevés meghatározatlan fogalom van, hogy az egész problémának nincsen különösebb jelentősége. Huoranszki – szerintem helyesen – vitatja ezt, mondván, „a tárgyak érzékelhető tulajdonságaira vonatkozó fogalmaink majdnem mind ilyenek” (262. old.). Gondoljunk az 'alacsonyosság', 'magasság', 'kövérség', 'soványosság' fogalmára. És, ami Huoranszki érvelése szempontjából a legfontosabb, színefogalmaink is meghatározatlanok: „Képzeld el a következő helyzetet. Egymás mellé helyezett kockákból készítettünk egy rendkívül finom felosztású színskálát, amelynek az egyik felén egy teljesen egyértelmű vörös, a másikon egy teljesen egyértelműen rózsaszín kocka van. A színelosztás finomsága miatt feltehetjük, hogy a következő bizonyosan igaz lesz: ha egy kocka vörös, akkor a két másik szomszédos kocka is az. Ha ellenben egy kocka rózsaszín, akkor a mellette levő két kocka is az. [...] Tegyük fel, hogy a kockák száma páratlan. Kérdés: milyen színű lesz a középső kocka? Ha feltesszük, hogy a vörös és a rózsaszín közt már nincs más szín, és hogy a színspektrum tökéletesen szimmetrikus, akkor bizonyosan mondhatjuk, hogy egészen a középső kockáig helyes lesz az állítani, hogy az egyik felén a kockák mind vörösek, a másik felén mind rózsaszínűek. De vajon mi van a középső kockával? A következőt szeretném állítani: ha az összehasonlítást a vörös kockák oldaláról kezdjük, a középső kocka vörös lesz. Ha az összehasonlítást a másik oldalról kezdjük, a kocka rózsaszín lesz. Ez viszont azt jelenti, hogy a kontextustól függően egyik esetben a vörös, a másikban pedig a nem vörös (mivel rózsaszín) fogalom alkalmazása lesz a helyes. A kocka fizikai tulajdonságai és környezete azonban *ex hypothesi* nem változnak” (264. old.)

Ravaszul kifundált eset ez. Világosan mutatja, hogy itt nem működik a meghatározatlanság episztemikus felfogása. Nem arról van ugyanis szó, hogy a középső kocka *de facto* valamilyen színű, csak mi nem vagyunk képesek eldönteni, milyen színű, hanem arról, hogy kontextustól függetlenül nem lehetséges meghatározni a középső kocka színét: ha az egyik oldalról kezdjük az összehasonlítást, akkor rózsaszínű, ha a másikról, akkor piros.

De miért okoz problémát a meghatározatlanság az oksági elmélet számára? Hogyan nyerhető érv a meghatározatlanság jelenségéből az intencionalitás oksági vagy információs elmélete ellen? Huoranszki szerint: „...a következmények eléggé világosak. Fenti példánkban a középső kocka fizikai tulajdonságai

4 ■ J. Fodor: *The Elm and the Expert*. MIT Press, Cambridge MA 1994., 115. old., idézi Huoranszki: 257. old.

5 ■ Ezt az álláspontot képviseli például Tim Williamson, lásd Williamson: *Vagueness*. Routledge, London, 1994.

6 ■ Thomas Nagel: *What Is It Like to Be a Bat?* In: *Uő: Mortal Questions*. Cambridge University Press, Cambridge, 1979. 166. old.

nem változnak. Attól függően azonban, hogy a megfigyelő melyik oldalról kezdi a kockák színének összehasonlítását, más-más eredményre jut. Ha mindaz, amit fentebb mondtam, helytálló, és nem mondhatjuk, hogy az összehasonlítást végző személy valamilyen illúzió áldozata (hiszen akkor meg kellene tudnunk mondani, hogy milyen színű a kocka annak a számára, aki semmilyen illúzióknak nem áldozata), tehát helyesen ismeri fel ugyanazt a fizikai tulajdonságú tárgyat egyszer vörösként, másszor pedig rózsaszínként, akkor a fogalom reprezentációs tartalmát nyilvánvalóan *nem* vagy *nem pusztán* a tárgy fizikai tulajdonságai és a fogalom alkalmazása közti nomikus kapcsolat határozza meg. Meghatározza például az *is*, hogy az alkalmazó milyen »alkalmazás-történeti kontextusban« használja a fogalmat.” (268. old., kiemelések tőlem, T. J.)

Huoranszki érve tehát a következő módon irányul az intencionalitás oksági vagy információs elmélete ellen:

(P1) Az oksági elmélet szerint mentális reprezentációink tartalmát a reprezentált tárgy tulajdonságai olyan módon határozzák meg, hogy az nem fordulhat elő, hogy egy és ugyanazon tárgy meghatározott tulajdonságai különböző tartalmú mentális reprezentációkat okozzanak, vagy különböző mentális tartalmú reprezentációkkal járjanak együtt.

(P2) Léteznek olyan esetek, amikor egy és ugyanazon tárgy tulajdonságai két különböző tartalmú mentális reprezentációt okoznak, vagy két különböző tartalmú mentális reprezentációval járnak együtt. (Lásd a fentebbi példát.)

(K) Az oksági elmélet az intencionalitásnak nem megfelelő vagy legalábbis nem teljes elmélete.

Úgy gondolom, Huoranszki érvelése konkluzív, és rámutat arra, hogy az oksági elméletek nem képesek magyarázni reprezentációink *finom vonásait*, filozófiai szakkifejezéssel: reprezentációink szűkebb (*narrow*) tartalmát. Egyetérték Huoranszkival abban, hogy ennek legfőbb oka, hogy az oksági elméletek nem tudják kezelni a különböző kontextusokat, és azt is elfogadom, amit Huoranszki a tanulmánya legvégén ír, hogy tudniillik az oksági elméletek kontextusérzékletlensége abból fakad, hogy menthetetlenül atomisztikusak, vagyis minden egyes reprezentációt függetlenül határoznak meg a többitől. A cikk tehát (legalábbis nálam) elérte a célját: meggyőzött arról, hogy az intencionalitás oksági elméletei menthetetlenül elvéreznek a meghatározatlan tartalmú fogalmak vagy reprezentációk magyarázata során.

Végezetül két megjegyzés. Az első: Huoranszki érve némileg hasonlít az egyik, az oksági elméletekkel szemben leggyakrabban felhozott ellenvetésre, miszerint az oksági elméletek nem képesek kezelni intencionális állapotaink intenzionális karakterét. A jól ismert történet szerint Oidipusz el akarja venni feleségül Iokasztét, akiről nem tudja, hogy a saját anyja.

(Oidipusz vágyát természetesen úgy fejezem ki helyesen, hogy Oidipusz Iokasztét akarja elvenni feleségül, és nem úgy, hogy a saját anyját.) Az oksági elmélet talajáról értelmezhetetlen Oidipusz viselkedése, ugyanis egy és ugyanazon dolog (az asszony) két különböző tartalmú reprezentációval jár együtt, vagyis egy és ugyanazon dolog két különböző tartalmú reprezentációt okoz. Másképp fogalmazva, az oksági elmélet egyik fő hibája, hogy a talajáról nemigen válaszolható meg az a kérdés, miért nem egyezik meg Oidipusz Iokaszté-representációja az anyjáról kialakított reprezentációjával, ha egyszer mindkettőt ugyanaz a dolog okozta.

A második: Huoranszki a cikke legvégén megemlíti, hogy az intencionalitásnak nem minden fizikalista elmélete atomisztikus, léteznek holista elképzelések is, bár – teszi hozzá – szerinte a holizmus összeegyeztethetetlen a fizikalizmussal. Ez utóbbi megjegyzéssel nem értek egyet, de most nem ez a fontos. Hanem az, hogy érdemes volna a meghatározatlan tartalmú reprezentációk problémáját a holista elméleteken belül is szemügyre venni. Az a sejtésem ugyanis, hogy bár a holista elméletek – épp holizmusuknál fogva – jól tudnak kezelni bizonyos típusú kontextusokat, például a fogalmiszerep-szemantika könnyedén képes magyarázni az intencionális állapotok intenzionalitását, a meghatározatlan tartalmú reprezentációk esete a holista elméleteknek is megoldhatatlan problémát jelent.

Most pedig rátérek a másik tanulmányra, amelyben Crane a tudatosság és a fizikalizmus viszonyát elemzi. Ez legalább olyan jelentős és bonyolult probléma, mint az előző, ennél fogva ahhoz, hogy pontosan megértsük Crane álláspontját, előjáróban feltétlenül tisztázni kell néhány alapvető dolgot a tudatosság fogalmával kapcsolatban.

Először is vegyük a tudatosság standardnak számító meghatározását: „Az a tény, hogy egy lénynek egyáltalán vannak tudatos állapotai, lényegében azt jelenti, hogy valamilyen ennek a lénynek lenni. [...] Alapvetően egy organizmus akkor és csak akkor rendelkezik tudatos mentális állapotokkal, ha van olyan valami, mint annak az organizmusnak *lenni* – ha az organizmus *sámára* a világ valamilyen.”<sup>6</sup>

Mit jelent tehát az, hogy egy lény rendelkezik tudatos mentális állapotokkal? Azt, hogy léteznek olyan mentális állapotai, amelyekkel kapcsolatban jogosan mondhatjuk azt, hogy *ilyen* ezzel a mentális állapottal rendelkezni, vagy *ilyen* ebben a mentális állapotban lenni. E meghatározás értelmében számtalan mentális állapotunk tudatos: van olyasvalami, mint fájdalom érezni, van olyasvalami, mint halványkék színt észlelni, van olyasvalami, mint belekörtölni egy jéghideg habos sörbe, van olyasvalami, mint kínzó féltékenység érezni barátunk iránt stb. Egyszóval, amikor valamit érzékelünk, vagy valamilyen érzettel rendelkezünk, vagy épp valamilyen hangulat lesz úrrá

rajtunk, akkor tudatos mentális állapotban vagyunk.

De vajon nem furcsa egy kicsit ez a meghatározás? Hiszen általában nem kérdezőnk olyanokat embertársainktól, hogy 'milyen az, kék színt látni?', vagy 'milyen az, féltékenységet érezni?' stb., ugyanis nagyon nehéz vagy talán lehetetlen szavakba önteni ezeket a tapasztalatokat. Mentális állapotaink tudatos tulajdonságait valóban nem lehet nem osztenzív (rámutató) módon meghatározni, hanem csak valahogy így: kérlek szépen, vedd magad elé a söröskorsót, igyál bele, és *amilyen neked* akkor, amikor nyeled vagy a szádban a nyelvvel forgatod a sört, nos AZ a valami alkotja tapasztalatod fenomenális karakterét, AZ a valami mentális állapotod tudatos minősége. Annak ellenére azonban, hogy e tapasztalatainkat nem tudjuk verbalizálni, e tudatos minőségeknek a létezését, valamint azt, hogy valamennyi dolog közül éppen ezek a minőségek a legismerősebbek számunkra, nemigen lehet tagadni.

Ez utóbbi különösen fontos megjegyzés. E tulajdonságok legfontosabb sajátossága ugyanis az, hogy kizárólag egyes szám első személyű perspektívából (vagy kontextusból) hozzáférhetők. A világban egészen unikális aszimmetria van a között, ahogy tapasztalatom e minőségeihez én férek hozzá, és ahogy más. E tulajdonságok vagy minőségek tehát alapvetően szubjektív jellegűek. Vagy, ahogy Nagel fogalmaz: „A tudatos tapasztalat esetében úgy tűnik, hogy a kapcsolat egy különös perspektívával nagyon erős. Nehéz megérteni, hogy mit kell értenünk a tudatos tapasztalat objektív karakterén, függetlenül attól a perspektívától, amelyből azt a szubjektum átéli. Mi marad végső soron hátra [...] a tudatos tapasztalatból, ha a [szubjektum] perspektíváját eltávolítjuk?”<sup>7</sup>

A kortárs filozófiában több probléma is kapcsolódik a tudatosság fogalmához. A legfontosabb ezek közül természetesen az, hogyan illeszthetők be ezek a szubjektív természetű entitások fizikalista ontológiánkba. Lehetséges-e valamiféle fizikalista típusú magyarázatuk, és így tekinthetjük-e ezeket is fizikai létezőknek, vagy pedig be kell ismernünk, hogy fizikalista ontológiánk, mely mellett oly jó okkal köteleztük el magunkat, mégsem teljes?

Crane tanulmányában Frank Jackson tudásérvét elemzi, amelynek szándékolt konklúziója az, hogy a fizikalizmus hamis. Az érv a következő: tételezzük fel, hogy Mary születésénél fogva egy fekete-fehér szobában él, és a külvilág tényeiről fekete-fehér képernyőjű tévéjén és fekete-fehér könyvein keresztül szerez tudomást. A gondolatkísérlet kedvéért tegyük fel azt is, hogy Mary szobájában nincsen tükör, így nem láthatja a szemét, és Mary bőre is fehér. Mary mindamellett kiváló tudós, és a látás neurofiziológiájával foglalkozik. Tételezzük fel, hogy Mary a látással kapcsolatban valamennyi fizikai tény ismeretével (valamennyi fizikai információval) rendelkezik: pontosan tudja, hogy mi (idekint) látunk színeket, pontosan tudja, hogy milyen fizikai, kémiai, fiziológiai folyamatok mennek végbe bennünk, amikor különböző színeket érke-

lünk, tisztában van a retinánkra érkező fényhullámok természetével stb. De: „Mi történik akkor, ha Mary szabadon engedik fekete-fehér szobájából, vagy ha kap egy színes televíziót? Tanul-e valami újat Mary, vagy sem? Nyilvánvalónak tűnik, hogy valamit fog tanulni a világról és a mi világról alkotott vizuális tapasztalatunkról. De akkor elkerülhetetlen, hogy azt állítsuk, korábbi tudása nem volt teljes, noha rendelkezett *valamennyi* fizikai információval. *Tehát* van több, mint ezzel rendelkezni, és a fizikalizmus hamis.”<sup>8</sup>

Mit is állít Jackson? Azt, hogy amennyiben Mary rendelkezik a látással kapcsolatos valamennyi fizikai tény ismeretével, akkor sem tud mindent a látásról, ugyanis nem tudja, hogy milyen különböző színeket, például egy érett paradicsom színét észlelni. Más szavakkal kifejezve: ismerni az összes fizikai tényt a látást illetően nem azonos a látást illetően a mindentudással, mivel ez nem foglalja magában annak a tudását, hogy milyen látni a különböző színeket. Ha azonban az összes fizikai tény tudása nem azonos a mindentudással, akkor a fizikalizmus hamis.

Fontos, hogy Jackson érve a tudással kapcsolatos, és nem arról szól, hogy Mary a fekete-fehér szobában nem tudja elképzelni például azt, milyen is, pirosat látni. A fekete-fehér szobában tehát Mary tudása az, ami nem teljes, mert Mary azt nem tudja, milyen is érett piros paradicsomot látni, és ennél fogva azt sem, milyen is egy másik személynek, amikor érett piros paradicsomot lát.

Jackson így fogalmaz: „A fizikalizmussal a fő probléma az, hogy miután Mary meglátja az első érett paradicsomot, rádöbben, milyen szegényes volt a fogalma mások mentális életéről. Felismeri, hogy az idő alatt, míg mások mentális állapotainak neurofiziológiai és funkcionális vizsgálatát végezte, volt valami a többi ember mentális életével kapcsolatban, amiről a legcsekélyebb fogalma sem volt.”<sup>9</sup>

Jackson érve tulajdonképpen olyan egyszerű, amennyire egyszerű egy filozófiai érv csak lehet:

(P1) Mary a fekete-fehér szobában rendelkezik valamennyi fizikai tény ismeretével az emberi látással kapcsolatban.

(P2) Mary elhagyva a fekete-fehér szobát megtud valami újat (új tény) az emberi látással kapcsolatban, azt ugyanis, hogy milyen is észlelni a különböző színeket.

(K) A fizikalizmus hamis, ugyanis a látással kapcsolatban nem minden tény fizikai, vagyis léteznek nem fizikai tények.

Konklúzió-e ez az érv? Formálisan korrektnek tűnik, de mi a helyzet a premisszáival? (P1) egy felte-

7 ■ Nagel: *uo.* 174. old.

8 ■ Frank Jackson: *Epiphenomenal Qualia. American Philosophical Quarterly*, 1982. 129. old.

9 ■ Jackson: *What Mary Didn't Know*. In: N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere (eds.): *The Nature of Consciousness*. MIT Press, Cambridge MA, 1997. 568. old.

vést fogalmaz meg, melyet csak abban az esetben volna jogunk visszautasítani, ha inkonzisztens követelményeket támasztana. Ilyeneket azonban nem támaszt, ugyanis semmilyen logikai ellentmondás nincsen abban a feltételezésben, hogy Mary a fekete-fehér szobában birtokában van az emberi látással kapcsolatos valamennyi fizikai tény ismeretének. Kétséges azonban (P2). Két érvet szokás felhozni az e premisszában foglaltakkal szemben:

Mondhatja valaki azt, hogy Mary, kiszabadulva a fekete-fehér szobából, valójában nem egy új tényt tanul meg, vagyis nem egy új proposíciót sajátít el. Amikor ugyanis kilép a fekete-fehér szobából, és *face to face* találkozik élete első piros paradicsomával, akkor egy új *képességre* tesz szert. Vitathatatlan, hogy Maryvel történik valami új, de nem egy új tényt tanul meg, hanem *képessé válik* arra, hogy felismerje a paradicsom színének fenomenológiai tulajdonságait. Ezt követően például fel tudja ismerni a postaládák, a tűzoltóautók stb. színét. Valami ahhoz hasonló történik tehát, mintha Mary a fekete-fehér szobában mindent elsajátított volna, ami elméletileg tudható a biciklizésről (például hogy mekkora sebességnél milyen szögben kell bedőlni a kanyarokban stb.), most pedig egyszer csak biciklire pattanna és kerékpározni kezdene. Egyszóval amikor Mary elhagyja a fekete-fehér szobát, akkor a vele történetek nem a *knowing that*, hanem a *knowing how* esetei. Ha azonban ez így van, akkor Jackson következtetése nem érvényes következtetés, ugyanis a (P2)-t ekképp interpretálva nem adódik a „nem minden tény fizikai” konklúzió. Mary a fekete-fehér szobában igenis minden tényt tudott, ami csak tudható a látásról, csak éppen lehetősége nem volt arra, hogy a tárgyak színének fenomenológiai tulajdonságaihoz hozzáférjen.

Erre az ellenvetésre Crane a következőképpen felel: „Mindez [...] nagyon valószínűtlen. Mi sem természetesebb ugyanis, mint hogy Mary valahogy így fejezze ki frissen szerzett tudását arról, hogy milyen valami pirosat látni: ‘Aha, szóval így néz ki a piros!’ [...] Nos, az ‘Így néz ki a piros’ egy kijelentő mondat, ami egy meghatározott kontextusban kétségkívül egy proposíciót fejez ki. A gondolatkísérlet szerinti kontextusban ez a proposíció ráadásul igaz. [...] Az is nyilvánvaló, hogy egy olyan proposícióval van dolgunk, amit Mary korábban nem tudott. [...] Ezek szerint, még ha elfogadjuk is, hogy Mary tudása a tudni hogyan értelmében jócskán gyarapszik, és hogy a tudni hogyan értelmében vett tudás egészen más, mint a proposicionális tudás, akkor is van valami, amit Mary korábban nem tudhatott, és amiről a proposicionális tudás értelmében szerez tudomást, amikor elhagyja a szobát. Ez pedig elegendő ahhoz, hogy az argumentum működjön.” (107. old.)

Egyetérték Crane-nél. Szerintem igaza van abban, hogy az olyan kijelentések, mint ‘Mary megtudta, hogy milyen is az, pirosat látni’, vagy ‘Mary megtudta, hogy X és Y személyeknek körülbelül ilyen az, pirosat látni’ tökéletesen példázzák a proposicionális

vagy ténybeli tudás fogalmát. Ez annak ellenére így van, hogy ezekben a kijelentésekben szerepel egy indexikus elem: az ‘ilyen az, ...’ formula. Mindez világosabb lesz, ha megfontoljuk, mit nevezünk ténynek. Egy tény nem más, mint két vagy több partikuláré közti reláció – például: ‘ez az ember alacsonyabb, mint amaz’ –, vagy pedig egy partikuláré tulajdonság-példázása – például: ‘Szókratész halandó.’ Ennek a meghatározásnak az értelmében az ‘ilyen az, pirosat látni’ kétségkívül tény, ugyanis azt fejezi ki, hogy ‘ez és ez a tudatos tapasztalat a piros szín tapasztalását példázza’. Mondhatjuk tehát azt, hogy Mary, kilépve fekete-fehér szobájából és szembetalálkozva élete első paradicsomával, új tényt tudott meg, amikor azt mondta magának: ‘na végre, most már tudom, milyen is egy piros paradicsomot látni’.

A tudásérvvel szemben felhozott második ellenérv fogósabb. Azt állítja, hogy amikor Mary a fekete-fehér szobában a látással kapcsolatos összes fizikai tény ismeretével rendelkezett, igenis rendelkezett a látással kapcsolatos összes tény ismeretével, hiszen amikor kilépett a szobájából, és megpillantotta azt az ominózus paradicsomot, akkor nem új tényekkel került kapcsolatba, hanem már ismert tényekhez fért hozzá új módon. Arról van tehát szó, hogy Mary már a fekete-fehér szobában ismerte az ‘ilyen az, pirosat látni’ tényt, csak egy másik, neurofiziológiai típusú leírásban.

A legtöbben, akik ezzel az ellenvetéssel hozakodnak elő, Mary esetét analógnak tartják az ‘Alkonycsillag = Hajnalcsillag’ esettel. Az ‘Alkonycsillag’ (Hesperus) és a ‘Hajnalcsillag’ (Phosphorus) nevek ugyanazt a tárgyat, tudniillik a Vénusz bolygót jelölik. (Arról van szó, hogy a csillagászok sokáig nem tudták, hogy a két név tulajdonképpen ugyanarra a bolygóra referál. Ezt fel kellett fedezni.) Mármost – mondhatja az ellenvetést tevő – Mary esete analóg annak a személynek az esetével, aki egyedül a Hesperusszal azonosítja a Vénuszt. Tegyük fel, hogy ez a személy egyik hajnalban megpillantja a Phosphorust és e tényt úgy értelmezi, hogy most lát egy számára eddig ismeretlen égitestet, vagyis hogy egy új entitással került kapcsolatba. Ez azonban nem igaz, mert nem pillantott meg egyetlen új entitást sem, hanem egy már ismert égitesthez fért hozzá új módon. Azaz pusztán abból, hogy két különböző leírással vagy megnevezéssel rendelkezünk, nem következik, hogy két különböző fenoménhez férünk hozzá. Ugyanígy Marynek sincsen joga abból a kijelentésből, hogy ‘megtudtam, milyen is az, pirosat látni’, arra következtetnie, hogy ezzel egy új tényhez vagy fenoménhez fért hozzá, ugyanis valójában egy másik leírásban ugyan, de már ismert tényhez fért hozzá.

Jackson érvelésének hibája, hogy nem zárja ki annak az interpretációnak a lehetőségét, hogy Mary esete és az ‘Alkonycsillag/Hajnalcsillag’ esete analóg. Ha azonban érvelése ezt az interpretációt nem zárja ki, akkor érve nem konkluzív, ugyanis nem bizonyítja azt, hogy amikor Mary elhagyja a fekete-fehér szobát, és



megpillantja az első piros paradicsomot, akkor az általa ismert tények száma akár eggyel is szaporodik.

Crane nem fogadja el ezt az ellenvetést sem: „Ha Mary esete valóban analóg a Hesperus és Phosphorus példájával [...], akkor, aki azt gondolja, hogy Mary semmi újról nem szerez tudomást, azt is kell gondolnia, hogy aki elfogadja, hogy este a Phosphorus [Hajnalcsillag] ragyog az égen, mert tudomást szerez róla, hogy a Hesperus és a Phosphorus ugyanaz, nem tud meg semmi újat, csak egy már ismert tényt vesz tudomásul egy új módon prezentálva. Ez azonban nem lehet így, hiszen a jelentés és jelöllet közötti különbségnek éppen az az eredeti értelme, hogy csak így tudunk számot adni arról, hogy a Hesperus és a Phosphorus azonosságának a felfedezése bővíti a tudásunkat. [...] Ha a tények azok a dolgok, amelyekről tudomást szerzünk, amikor valami új tudás birtokába jutunk, akkor a jelentés és a jelöllet közötti distinkció szokásos értelmezéséből az következik, hogy amire a régi csillagászok rájöttek, amikor felfedezték, hogy a Hesperus azonos a Phosphorusszal, az egy új tény.

Természetesen van valami, ami ebben az esetben ugyanaz a felfedezés előtt és után: az, hogy a világban hogyan állnak a dolgok, melyek a kifejezések jelölletei, az entitások. [...] A lényeges kérdés azonban az, hogy megtud-e valamit az, aki értesül róla, hogy a Hesperus azonos a Phosphorusszal, vagyis beszélhetünk-e új tudásról. Ha valamely értelemben a tény, amelyet ilyenkor megtudunk, valóban új tény (még ha más értelemben változatlanok maradtak is a tények), akkor új tudásról van szó.” (112. old.)

A tudásérv tehát konkluzív; és ebből következően a fizikalizmus hamis? Nem egészen. Crane szerint – ez az csavar – a tudásérv konkluzív ugyan, de abból nem a fizikalizmus hamissága következik: „Az argumentum valójában azt cáfolja, hogy minden tény, mondjuk, »tankönyvi« tény volna, vagyis *olyan tény, amelynek a megismeréséhez nem szükséges bizonyos sajátos típusú tapasztalat birtokában lenni vagy a világban valamilyen speciális pozíciót elfoglalni.* [...] Ezekre a tényekre az objektív a legtalálhatóbb jelző. Ebből adódóan subjektívek mindazok a *tények, amelyek megismeréséhez szükséges bizonyos sajátos típusú tapasztalatokkal rendelkezni vagy a világban bizonyos speciális pozíciót elfoglalni.* Ezért [fogalmazok] úgy, hogy a tudásargumentum azt bizonyítja, hogy vannak *szubjektív tények.* Az érv azt mutatja meg, hogy bizonyos típusú tudás megszerzéséhez – bizonyos típusú tények megismeréséhez – bizonyos típusú tapasztalat nélkülözhetetlen.” (118. old.)

A trükk a következő. A Mary-érv kapcsán két standard álláspont létezik. Vagy azt állítjuk, hogy amikor Mary megpillantja élete első paradicsomát és megtudja, milyen is pirosat látni, akkor egy új entitást fedez fel, vagyis azért tud meg valami újat, mert létezik egy entitás, amiről eddig nem tudott, de most már tud. Vagy azt állítjuk, hogy Mary azért nem tudhatott meg semmi újat, mert nem létezik olyan entitás, amit előzőleg ne ismert volna. Mindkét álláspont közös

előfeltevése tehát, hogy Mary csak abban az esetben tudhat meg valami újat, ha létezik egy entitás, amiről eddig nem tudott, vagyis ha úgymond felfedez egy új entitást. Crane trükkje az, hogy tagadja ezt a közös előfeltevést. Azt állítja ugyanis, hogy Mary nem általánosan tud meg egy új tény, hogy valami új entitást fedez fel, hanem az új tény, amit Mary megtud, nem más, mint hogy megtudja, milyen is egy már ismert entitáshoz más (új) módon, azaz egyes szám első személyű perspektívából hozzáférni. Mary esete tehát valóban hasonlatos a Alkonyicsillag/Hajnalcsillag esettel: a csillagászok is új tény birtokába jutottak, amikor rájöttek, hogy Alkonyicsillag = Hajnalcsillag, noha nem fértek hozzá egyetlen új entitáshoz sem.

A folytatás világos: „Ebben az értelemben nincs mit csodálkozni a szubjektív tények létezésén. Vegyük például az indexikus tudás esetét – ez is alkalmas példa olyan tényekre, amelyeknek a megismeréséhez a megismerőnek térben és időben egy kitüntetett pozíciót kell elfoglalnia. [...] Klasszikus cikkében Perry leírt egy esetet, amikor egy bevásárlóközpontban egy cukorcsikót követett, hogy megtalálja a vásárlót, akinek a kosarából ömlik a cukor, mert figyelmeztetni kívánta, hogy rendetlenséget csinált. Amikor Perry rájött, hogy ő maga volt, aki rendetlenséget csinált, megtudott valamit, amit így fejezett ki: ‘Én vagyok az! Én csinálom a rendetlenséget!’ Ez különbözik attól a tudástól, amit így fejezett volna ki: ‘Az a vásárló csinálja a rendetlenséget, akinek a kosarában lyukas cukroszacskó van.’” (118–119. old.)

Ha Crane-nek igaza van, akkor a tudásargumentum az indexikus tudásnak pusztán egy esete, ugyanis azt bizonyítja, hogy léteznek olyan tények, amelyek ismeretéhez a szubjektum sajátos beállítódására van szükség. Ez azonban azt jelenti, hogy az ‘ilyen az, pirosat látni’ szubjektív tény létezése éppen úgy, mint az ‘itt vagyok’ szubjektív tényé, neutrális a fizikalizmus szempontjából, magyarul a tudásérv konkluzív, de nem következik belőle, hogy a fizikalizmus hamis. Ahogy Crane mondja: „... miért kellene a fizikalistáknak ragaszkodniuk hozzá, hogy minden tudás fizikai a fenti értelemben [hogy tudniillik, minden tény fizikai]? Egyáltalán, miért kellene a fizikalizmusnak a tudásról szóló állításnak lennie? A fizikalizmus arról állít valamit, hogy mi az, ami van, és csak származtatott módon arról, hogy erről hogyan szerzünk tudomást. A fizikalizmusnak legerősebb és legvilágosabb motivációja, hogy magyarázatot adjon a mentális okozásra. A magyarázat azonban nem követeli meg, hogy minden tudást ki lehessen fejezni anélkül, hogy aki kifejezi, rendelkezne valamilyen sajátos tapasztalattal. A fizikalizmusnak csak amellet kell elköteleződnie, hogy a fizika kauzálisan zárt, amellet azonban nem, hogy a fizikának *megfelelő magyarázóereje* lenne. Ezért a fizikalizmusnak nem szükséges tartozéka az az állítás, hogy *a fizikának minden tényt ki kellene mondania.* (Az a gondolat, hogy erre képesnek kellene lennie, valami olyan elképzelésből származhat, hogy a világ könyvében a valóság egyetlen igaz története, ezen be-

lül pedig minden igazság egyenként, meg van írva. Ez az elképzelés azonban félrevezető. Ha érvelésem helyes, ilyen könyv nem lehetséges. Egyetlen könyvben leírtak sem fejezhetik ki ugyanis azt a propozíciót, amit Vladimir akkor fejez ki, amikor azt mondja: 'Itt vagyok!', vagy amit Mary, mikor azt mondja: 'Így néz ki a piros!'.’ (121–122. old.)

**M**ost röviden összefoglalom a kötet többi tanulmányának tartalmát. Neumer Katalin *A benső, a külső és a körülmények Wittgenstein utolsó pszichológiai feljegyzéseiben* című írásával szerepel. Bárhogyan rekonstruáljuk is Wittgenstein privátnyelv-érvét, konklúziói között szerepelni fog, hogy az emberi viselkedés (vagyis a külső) szerves (fogalmi) kapcsolatban áll lelki állapotainkkal (azaz a belsővel). Wittgenstein a fájdalmak kapcsán mutatja be, hogy ha nem fejeznék ki a fájdalmainkat, akkor nem volnánk képesek elsajátítani a fájdalom fogalmát. Érvelése során mindvégig előfeltételezi, hogy fájdalmainkhoz jól meghatározható viselkedési módok tartoznak. Neumer azt mutatja be, hogy Wittgenstein a kései pszichológiai tárgyú megjegyzéseiben hogyan árnyalja ezt az álláspontját, amikor a fájdalomnál összetettebb lelki állapotokat elemez, amelyekhez sokféle viselkedési mód is tartozhat. Ez viszont – mutat rá Neumer – bizonyos értelemben egy privát nyelv lehetőségét teremti meg.

Geréby György tanulmánya (*A mentális nyelv a nagyskolasztikában. Ockham, Lawtoni Hugó és Crathorn az 1320-as években*) részletesen rekonstruálja azt a fogalmi háttérrel, vagy ahogy ő nevezi, „problémateret”, amelyben a különböző skolaszták a nyelv, a fogalom és az elme viszonyáról gondolkodtak. A címben említett három szerző e fogalmakkal kapcsolatos álláspontját mutatja be és ütközteti. A cikkel kapcsolatban csak egyetlen – és remélem, nem sértő – megjegyzésem van. Nekem személy szerint különös az, hogy Lawtoni Hugó Ockhammal szemben felhozott, szám szerint tizennégy érvét Gerébynek sikerült összesen hét oldalon, Crathorn viszontválaszait pedig összesen tizenkét oldalon rekonstruálnia és értelmeznie.

Ambrus Gergely a kissé méltatlanul mellőzött bécsi körös Herbert Feigl test-lélek problémával kapcsolatos álláspontját rekonstruálja és értékeli (*Túl a „lélektelen” materializmuson: Feigl pszichofizikai azonosságelmélete*). Amellett érvel, hogy Feigl azonosságelmélete alternatívát kínálhat mind a reduktív vagy eliminatív (úgymond ‘lélektelen’) materializmusokkal, mind pedig a kétes értékű spekulációkba bocsátkozó, új dualista elméletekkel szemben.

Újvári Márta *Idő, modalitás és kontextusfüggőség* című tanulmányát nem tudom a nem szakközönségnek közérthetően összefoglalni. Ha jól értem, amellett érvel, hogy a temporalitások és modalitások, azon belül is az aktuális és a jelen között legfeljebb csak szemantikai párhuzam vonható, metafizikai nem. David Lewis nézetét, miszerint az aktuális éppen olyan indexikus kifejezés, mint a jelen vagy a most, többen

azért utasították el, mert úgy vélték, hogy modális realizmushoz vezet. Újvári azt próbálja bizonyítani, hogy ez az aggodalom alaptalan: az aktuális indexikusságából nem következik modális realizmus, és az aktuális monadikus tulajdonságként való értelmezéséből nem következik aktualizmus. Egyszóval Újvári szerint az aktuális szemantikai elemzésének nincsenek metafizikai következményei, így az aktuális és a jelen közti analógiát nem metafizikai szempontból kell mérlegelni.

Laki János *Minimálrealizmus* című tanulmányában Thomas Kuhnnak *A tudományos forradalmak szerkezetében* kifejtett álláspontját veszi védelmébe a totális relativizmus vádjával szemben. Nagyon részletesen elemzi a megfigyelések és a tudományos paradigma viszonyát, és – amennyire látom – sikeresen védi meg Kuhnt Fodor bírálatával szemben.

Végül Margitay Tihámér *Szabadság a megismerésben és a megértésben* című írásában az emberi megismerés problémáját úgy határozza meg, mint azt a kérdést, mennyiben áll szabadságunkban azt tudásnak tekinteni, amit akarunk, és mennyiben nem. Margitay megmutatja, hogy Quine ismeretelméleti tézisei maradéktalanul megfogalmazhatók e terminológiában.

*Az Érvek és kontextusokat* összességében nagyon színvonalasnak ítélem, és úgy gondolom, hogy az utóbbi évek magyar filozófiai könyvkiadásának egyik legsikerültebb darabjával állunk szemben. Nekem Huoranszki és Crane tanulmánya mellett Neumer, Laki és Ambrus írásai különösen tetszenek. Újvári cikkét alaposnak, de kicsit körülményesnek ítélem, nem mindig világos számomra, honnan hová tart az érvelés. Margitay tanulmányával nemigen tudok mit kezdeni, de valószínűleg bennem van a hiba. Egyszerűen nem értem, mit nyerünk a szabadságfogalom epistemológiai szerepeltetésével. Véleményem szerint Geréby cikke a kötet leggyengébb darabja. Úgy tűnik nekem, hogy „olvasónapló”, semmi több. □