

forrása is. A probléma sokkal inkább koncepcionális, mint nyelvi természetű. Ki kell emelnem, hogy csak elvétve találkozhatunk nyelvi- leg, nyelvtanilag helyteleníthető fordítási megoldással. Ugyanakkor a fordító sokkal inkább tekinti szép-irodalmi, mint filozófiai szövegnek Bataille könyvét. Ezáltal pedig – bár végig ügyel a szöveg nyelvére, stílusára és érthetőségére – sajnos egyáltalán nem célja, hogy az azonos francia filozófiai terminusokat azonos magyar kifejezésekkel adja vissza. Persze ha a „discontinuum” melléknevet egyszer „megszakítottnak”, máskor „nem folytonosnak” fordítjuk, nyelvi hibát nem követünk el. De ha azt a szerző terminusértékkel állandóan ugyanúgy használja – miként Bataille teszi –, nem lehet egyszerre több szinonimával magyarítani, mert ezzel épp a terminus technicus azonosíthatósága, felismerhetősége vesz el. A fordítás így arra sem ügyel, hogy a magyar filozófiai szaknyelv bevett és ismert fogalmait alkalmazza, ahogyan arra sem, hogy más, már lefordított Bataille-írásokkal vagy Bataille-ról szóló szövegekkel összhangban maradjon. Így például filozófiai nonszensz – és Bataille-től igen távol áll – egymás szinonimáinak tekinteni „a lét”, a „létezők”, a „létezés”, az „élet” avagy a „lény” kifejezéseket, márpedig a fordítás ezt teszi teljes következetlenséggel szinte mondatról mondatra máshogyan magyarítva a „l'être”, az „êtres”, az „existence” és a „vie” fogalmakat. Semmi sem szól amellett, hogy a „transgressiót” ne „áthágásnak” (esetleg „határsértésnek”) fordítsuk, ahogyan azt a korábban magyarul megjelent Bataille-szövegek vagy a róla szóló írások teszik. Amennyiben a transgressiót „megszegésként” értjük, mint ahogy azt *Az erotika* jelen kiadása teszi, annyit mindenképpen elérünk vele, hogy a nyájas olvasó – hacsak nem ismeri az eredeti szöveget – nem fogja tudni egykönnyen összefüggésbe hozni korábbi és esetleges későbbi olvasmányával. A „megszegés” egyedüli mentsége, hogy a fordításban ez az egyetlen következetesen azonosnak

megtartott filozófiai terminus. Ugyanakkor hosszasan sorolhatnánk azokat, amelyek áldozatul estek, azaz terminusként teljesen megoldatlanok, vagyis egyre-másra változó módon tolmácsolódnak (ilyen az „excès”, a „violence”, a „glissement”, a „dépense”, a „mettre en jeu” stb., stb.). Csak súlyosbítja a terminológiai zavart, hogy *A tilalom és a transzgresszió*, valamint a mások által fordított *Tanulmányok az erotikáról* egyes szövegei több esetben sem azonos fogalmakat használnak (az „excès” a főszövegben például számos helyen „szélsőséges indulat”, míg a második részben „túlzás” stb.). Érthetetlen számomra az is, hogy az eredeti szöveg kurzivált részeit, valamint sorkihagyásait mikor, miért és hogyan veszi, illetve nem veszi át az első rész fordítása. Mindezek ellenére a könyv ezen része is jól olvasható és érthető magyarul, ugyanakkor azok számára, akik a filozófus Bataille-ra is kíváncsiak, feltétlenül ajánlanom kell az eredeti szöveg párhuzamos használatát.

POPOVICS ZOLTÁN

Mesterházi Miklós: A teletranszporterről

Kávé Kiadó, Budapest, 2000. 140 old., 1110 Ft

Mesterházi Miklós könyve *A teletranszporterről* (van, ki e szerkezetet nem ismeri?) veretes metafizikai problémát vizsgál, nevezetesen az „én” ki- és mibenlétének kérdéseit. A téma kortárs megfogalmazása Descartes, Locke, Hume, Butler, Reid és persze Kant nézeteihez kötődik. Változó intenzitással, de mindig ott volt a filozófiai palettán, az 1970–80-as években azonban az analitikus metafizika egyik legfelkapottabb témájává avanszált. E hirtelen támadt érdeklődés, népszerűség okát nem tudom biztosan, de gyanítom, hogy Derek Parfit oxfordi filozófus szellemes gondolkísérleteinek nem csekély része volt benne: ezek elemzése alkotja Mesterházi könyvé-

nek a gerincét is. Talán az ekkortájt végzett ún. „agyhasításos” (a két agyféltekét összekötő *corpus callosumot* elvágó) kísérletek érdekes eredményei (amelyek szerint a két félteke olykor függetlenül, egymás tevékenységéről nem tudva működik) is szerepet játszhattak a téma népszerűségében. Parfit mellett persze sokan mások is foglalkoztak az „én”, illetve a személyes azonosság kérdéseivel (például Peter Strawson, David Lewis, Thomas Nagel, Bernard Williams, Sydney Shoemaker és David Wiggins, hogy csak néhány hírességet említek), amiről több száz publikáció és több tematikus antológia (például John Perry, illetve Amelie Oksenberg Rorty szerkesztésében) tanúskodik.

A legnagyobb hatású mű a személyes azonossággal kapcsolatban mégis Parfit *Reasons and Persons* című könyve (Clarendon Press, Oxford, 1984). Ez az analitikus filozófiában szinte udvariatlanul vastagnak számító könyv (van vagy hatszáz oldal) a személyes azonosság talán legátfogóbb elemzése a XX. században. Hozzá kell tenni persze, hogy nemcsak „énünk” és azonosságunk mibenlétéről szól, hanem cselekvésünk indokairól is: az „én” értelmezésének kérdéseit egy szélesebb racionális cselekvéseméleti, illetve etikai keretbe helyezi. Mesterházi Miklós Parfitnak a személyekre vonatkozó tételeit elemzi és igyekszik cáfolni. Nos, melyek is ezek a nézetek?

Parfit szerint „énünk” lényege nem más, mint mentális állapotok (emlékeink, meggyőződéseink, szándékaink, céljaink) egymással összekapcsolódó komplexuma. Az „én” tehát mentális állapotokra redukálható, nem egyszerű és nem szubsztancia. Másfelől időbeli azonosságunk csupán ennek a mentális komplexumnak az időbeli megmaradásán áll vagy bukik. Az ifjú- és az időskori önmagunk különböző személyek lehetnek, amennyiben időskori meggyőződéseink, céljaink radikálisan különböznek az ifjúkorban vallottaktól, és az ifjúkor emlékei feledésbe merültek. Mindez azonban egyáltalán nem baj, sőt – mondja Parfit. Szerinte az „én” szubsztancialitásába és megmaradásába vetett hitünk feladásának mérle-

ge pozitív, több etikai és egzisztenciális haszonnal, mint veszteséggel jár; mi több, még valami halhatatlanság-félével is kecsegtet.

Ezek meglehetősen provokatív állítások. Nemcsak a személy szubsztancialitását vetik el, hanem ennél jóval többet. Az még, hogy nem vagyunk *kartézianus egók*, egyszerű szubsztanciák, amelyek az élet minden változásában, sőt lehetőleg a halál után is, változatlanul megmaradnak, manapság jóval kevésbé tűnik meghökkenetőknek, mint lett volna mondjuk Locke korában. Az azonban, hogy lehetséges olyan helyzet (elméletben, de talán gyakorlatilag is), amelyben *nincs értelme* annak a kérdésnek, hogy egy bizonyos személy „én” vagyok-e vagy sem – ezt már jóval nehezebb lenyelni. Márpedig Parfit pontosan ezt állítja híres teletransportációs gondolatkísérletei elemzésében.

Talán itt az ideje az emlegetett gondolatkísérleteket felidézni, annál is inkább, hiszen illenék már megmondani, mi is az a teletransporter, Mesterházi könyvének címadója. Nos, a teletransporter olyan szerkezet, amellyel tökéletes másolatot készíthetünk önmagunkról. Csak beszélünk a szkennelőfülkébe, ami mondjuk olyan, mint egy fényképezőgép-automata, és a készülék testünk és agyunk minden adatát rögzíti. Ezekből az ún. replikátor azután tökéletes hasonmást készíthet itt a szomszéd utcában, vagy a világegyetem bármely távoli zugában. Olyan lényt, amelynek teste és szelleme pontosan ugyanolyan, mint az enyém: ugyanúgy néz ki, emlékei, meggyőződése, szándékai és életcéljai megegyeznek az enyémmel.

Önmagunk és azonosságunk mibenlétének vizsgálatához e képzeletbeli szerkezet sokak szerint jó keretet nyújt. Nem mindenki szerint persze; Wittgensteinnek például biztosan nem tetszett volna, hiszen amit Parfit művel a replikátor segítségével, az metafizikánk revíziója egy kitalált, tehát használaton kívüli nyelvjátékra támaszkodva. Mi több, Parfit többi képzeletbeli szcénájával, szerkezetével szemben is tehetők ellenvetések. Így például többen megjegyzik, Mesterházi is, hogy a Gonosz Agysebész mütétje (aki egyesével átoperálja

mondjuk Mesterházi agyába valaki más, például Napóleon emlékeit, hiteit, vágyait), amely még saját azonosságunkkal kapcsolatban is meg akar téveszteni, amire Descartes szerint a Gonosz Démon sem képes – fogalmi lehetetlenség. (A természetes öregedésből fakadó mentális változásoknak ugyanis nem analogonja az agysebész teljesítménye. Míg az előbbi nagyjából konzisztens mentális állapotkomplexumokon keresztül megy végbe, addig az operáció, amelynek során a Gonosz Agysebész Mesterházi ülteti Napóleon szellemét, gondolatartalmaitak egyesével kicserélve, túlnyomórészt inkonzisztens mentális állapotthalmaz-fázison, egymással összeegyeztethetetlen hiteken, emlékképeken vezet keresztül. Így Mesterházi például egyszerre rendelkezhet emlékekkel a tegnapi waterlooi csatáról, illetve a *Reasons and Persons* olvasása közben szerzett tegnapelőtti élményeiről.)

De félretéve az ellenvetéseket, lépünk be képzeletben a teletransporterbe, és vizsgáljuk meg, igaza van-e a Parfitnak, aki szerint ennek segítségével az „énünk” mibenlétére és azonosságára vonatkozó kérdések megválaszolhatók. A legfontosabb kérdés az, hogyan értelmezzük a replikációt: a replikátorból kilépő személy vajon feltámadt énem, avagy egy hozzám rendkívül hasonlító, mindazonáltal teljesen más személy, akinek életre kelése nemigen kárpótol halálomért. Parfit szerint ez a kérdés *nem értelmes*, ugyanis nincs olyan *tény*, ami különbséget tenne a két verzió között. Magyarárn nem dönthető el, pontosabban önkényes, konvencionális döntéssel mulik, hogy a replikánkat magunkkal azonos személynek tekintjük-e vagy sem. Mindez azonban nem probléma, mondja Parfit, mert ami miatt normális esetben „énünk” azonosságát fontosnak tartjuk, megőrizhető a személy és a replikája közötti kapcsolat (az ún. R-reláció, a pszichológiai folytonosság és/vagy kapcsoltság) révén; ami meg nem, azt bőven kompenzálják más, az azonosság feladásából származó előnyök.

Bármilyen invenciózus is Parfit érvelése, ezt a konklúziót sokan nem fogadják el. Mesterházi sem. Ellenérveinek egy része Kantra támaszkodva

próbálja cáfolni Parfitot. Ez kézenfekvő, tekintve, hogy Parfit elmélete egyfajta általánosított hume-iánus nézetként értelmezhető. (Ezzel a stratégiával már mások is próbálkoztak, például Simon Blackburn [*Has Kant Refuted Parfit?*] Christine Korsgaard, [*A Kantian Response to Parfit*], vagy Quassim Cassam [*Kant and Reductionism*].) Kant vonatkozó Hume-kritikájának alap gondolata, hogy Hume rosszul határozta meg az „ontológiai sorrendet”: az alapvető létezők nem az atomisztikus, önmagukban álló észleletek vagy emlékképek, hanem az „ének”, individuális személyek, akiknek a létezése logikailag megelőzi az egyéni tapasztalatokat, észleleteket, egyéb mentális állapotokat. Ahhoz ugyanis, hogy a tapasztalat tartalmaz fogalmáról beszélhessünk – ami magában foglalja, hogy a világot térben elhelyezkedő tárgyak rendjeként észleljük, illetve hogy az észlelt világ folyamatai valamilyen szabályszerűséget mutatnak számunkra –, szükségeszerű olyan feltételek kielégítése, amelyek egyben lehetővé teszik az öntudatot, vagyis azt, hogy magunknak tulajdonítsuk a tapasztalatokat. Hume elmélete, amely a tapasztalatot az egyszerű érzetminőségekből képzett komplexumként fogja fel, nem magyarázza, miért észleljük a világot térben elrendezett és egymással oksági viszonyban álló tárgyak rendszereként. (Érvelése, miszerint a hasonló tapasztalatok ismétlődése váltja ki – a megszokás révén –, hogy megmaradó szubsztanciákat, fizikai tárgyakat és „éneket” tételezzünk a hasonló tapasztalatok okaiként, nem kielégítő.) Mesterházi számos, a személyes azonossággal kapcsolatos érve hasonló tézisből indul ki, nevezetesen, hogy az észlelési tapasztalatok és az emlékek olyan fogalma, amely a tapasztalatokat vagy emlékeket nem köti egy bizonyos személyhez, inkoherens.

Ellenérveit három csoportba sorolom. Kant nyomán Mesterházi azt állítja, hogy az „ént” *mint* „ént” csak egységként, redukálhatatlan, logikailag egyszerű létezőként tudjuk elgondolni, egyáltalán nem úgy, mint Parfit, aki szerint az „én” *semmi több*, mint bizonyos mentális állapotok, diszpozíciók, azaz hitek, vágyak, em-

lékek, karaktervonások komplexuma. Másfelől az „én” időbeli azonossága mellett is érvel Mesterházi, kétféleképpen: egyrészt az emlékezésre, másrészt a felelősségre hivatkozva.

A redukcionizmussal szembeni érv lényege pedig az: annak, hogy valami/valaki egyáltalán személy lehessen, szükséges feltétele, hogy „képzeletben meg tudja ragadni önmagát” (Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*). Tudnillik „énünk” lényegéhez tartozik, hogy csak egyes szám első személyű nézőpontból ragadhatjuk meg, ismerhetjük fel. Egy bizonyos „én” csak ebből az egyvalaki által elfoglalt és elfoglalható (privilegizált) nézőpontból azonosítható. Mesterházi (és Kant) megengedi, hogy olykor (vagy gyakran, netán mindig?) tévedjünk azzal kapcsolatban, kik-mik is vagyunk, azazhogy félreismerhetjük önmagunkat, olyan vonásokat tulajdonítván magunknak, amilyenekkel nem rendelkezünk. A feltétel ugyanis csak szükséges, nem elégséges.

Parfit redukcionista személyfogalma szerint viszont egy bizonyos „ént” hiánytalanul le lehet írni pusztán harmadik személyű nézőpontból, azaz be lehet azonosítani, fel lehet ismerni valamilyen „külső” látószögéből. Ebben a leírásban persze szerepelnek első személyű mentális állapotok is. Amiből Parfit szerint az következik, hogy ha csak egyetlen replikám létezik, akkor nincs különbség a között, hogy a replika ugyanolyan, mint én voltam halálom előtt, vagy pedig azonos velem; azazhogy az én „nézőpontomat”, illetve a replikám „nézőpontját” azonosnak vagy ugyanolyannak tartjuk-e. Hiszen én és a replikám pontosan ugyanolyan tartalmú gondolatokhoz férünk hozzá, és ugyanúgy (ti. első személyű nézőpontból). Két replika vagy egy replika és az eredeti személy egyidejű létezése esetében nyilván nem lehet szó azonosságról. De a két személy ugyanolyan, tehát a replika majdnem olyan jó mindefféle gyakorlati és erkölcsi szempontból, mint önmagunk, és biztosan sokkal jobb annál, mintha halálunk után egyetlen replikánk sem lenne.

De tegyük fel Mesterháziával, hogy a helyzet nem így áll. Replikánk létezése sovány vigasz: halálunk esetén nem több, mint egy vadidegen sze-

mély továbbélése. Ez azonban nem érinti szükségképpen az „én” időbeli azonosságának kérdését. Hiszen abból, hogy az „ént” csak első személyű nézőpontból, logikailag egyszerű egységként tudjuk elgondolni, nem következik, hogy az „én” egyszerű szubsztancia. Ugyanis ha következne, akkor a priori bizonyítékkal rendelkeznenék arról, hogy *kartezianus egok* vagyunk, ez pedig „Egész kritikánk botrányos végét jelentené...” (*A tiszta ész kritikája*. (Ictus, Szeged, 1994–95. 327. old.) idézi Kantot Mesterházi egyetértőleg.

Mesterházi azonban összekapcsolja a két kérdést, a következő módon: Parfit redukcionista személyfogalma feltételezi, hogy a gondolatartalmak vagy emlékek „önmagukban” is azonosíthatók, azaz egy bizonyos elmére való hivatkozás nélkül, amelynek a tartalmi. Ez a feltevés szükséges feltétele annak, hogy a replikálás elvben lehetséges legyen, hogy a *replikák egyáltalán* személyként működhessenek (bár persze nem feltétlenül eredetijükkel azonos személyként).

Ezt a feltevést azonban Mesterházi az emlékezésre, illetve a felelősségre hivatkozva elutasítja. Ami az előbbit illeti: egyfelől azt állítja, hogy az „emlékezni” logikai grammatikája szerint csak saját emlékeinkre emlékezhetünk. Ezt az ellenvetést Parfit persze anticipálja, és válaszul bevezeti az ún. kváziemlékezés fogalmát. Egy személy kváziemlékezik valamilyen eseményre, ha az esemény megtörtént, valaki észlelte, továbbá az észlelő és a kváziemlékező között valamilyen oksági kapcsolat biztosítja, hogy a kváziemlékező rendelkezik a szóban forgó észlelési tartalmakkal. Az oksági kapcsolatnak nem kell „természetesnek” lennie, biztosíthatja például egy teletranszporter is. A replikák nem emlékeznek, kváziemlékezni azonban tudnak, ami a gyakorlat (erkölcsi kérdések, illetve a cselekvőképesség) szempontjából *ugyanolyan jó*, mint a valódi emlékezés. Nos, Mesterházi vitatja ezt, azt állítva, hogy a kváziemlékezés *egyáltalán nem olyan jó*, mint a valódi, sőt: azt, a látszat ellenére, semmilyen helyzetben nem helyettesítheti.

Milyen érveket hoz fel Mesterházi állításai mellett? Csak felsorolom

őket. 1. Ha nem tudom, mely emlékképeim kváziemlékek és melyek valódiak, akkor a különféle emlékképek közötti inkonzisztencia súlyos cselekvési zavarokhoz vezet. Ahhoz ugyanis, hogy cselekvési döntéseket hozzak, tudnom kell, melyik az én történetem, amit – valódi – emlékeim alapján tudhatok. 2. Ha nincs inkonzisztencia valódi és kváziemlékeim között, akkor még külön sem tudom válaszítani a kétfajta emlékeket, és emiatt nem tudom meghatározni, ki is vagyok én. Az „én” „helyét” és „alakját” (kilétét és mibenlétét) ugyanis a személyes emlékezés rajzolja ki *közvetve* – annak a nézőpontnak a rögzítésével, ahonnan az megélt bizonyos eseményeket, élményeket. 3. A kváziemlékekben nem hihetünk, ugyanis nem mi szavatoljuk a hitelességüket. 4. Nem is érthetnénk őket: gyakran képtelenek lennénk konzisztens történetbe önteni emlékképeink tartalmát, hiszen könnyen előfordulhat, hogy a kváziemlékek alapján nem tárható fel az események valóságos, vagy akár csak egyik lehetséges (azaz legalább konzisztens) kronológiája.

Ahelyett, hogy belemennék Mesterházi érveinek elemzésébe, vegyük szemügyre azt az esetet, amelyre ezek az érvek, úgy tűnik, nem vonatkoznak, nevezetesen, amikor csupán egyetlen tökéletes replika készül róluink, közvetlenül halálunk után. (Azért is koncentrálnék erre, mert a *valóságos világbeli* azonosságunk szempontjából ez az igazán fontos gondolatkísérlet – nem a többszörös replikálás vagy a Gonosz Agysebész műtétje.) Az (1)–(4) ellenvetések relevanciája itt kétséges. Parfit szerint ebben az esetben nincs értelme annak a kérdésnek, hogy a *replikánk* azonos-e velünk, vagy csak ugyanolyan. Ezért egyetlen *replikám* szerinte ugyanolyan jó, mint én lennék. (Több *replika* esetében nyilván csak az utóbbi jöhetne szóba, hiszen az azonosság logikája szerint két dolog nem lehet egy, *két replika* nem lehet azonos *velem*.)

Mesterházi szerint azonban ez sem áll. Nem világos, miért, hiszen ebben az esetben egyetlen *replikám* mentális tartalmi tökéletesen megegyeznek az enyéimmel (*ergo*, annyira konzisztensek, amennyire az enyéme azok),

és nincs más hasonmás, aki zavarná a képet (például konkurenciát jelentene mindenféle szellemi és egyéb „magántulajdonom” birtoklása, öröklése szempontjából.) Mesterházi szerint a problémák abból fakadnak, hogy *replikám* mindenképp csak kváziemlékezik, hiszen nem vele történtek meg az emlékeiben rögzített dolgok. Emiatt nem lehet replikám ugyanolyan jó.

Kétségtelen, hogy replikám csak kváziemlékezik, de miért befolyásolná ez őt tetteiben? – válaszolhatnánk Parfit alapján. Igaz, hogy a teletranszportálás esetében a tegnapi és mai „énem” gondolatai (stb.) közötti pszichológiai kapcsolatok nem olyan természetes módon maradnak fenn, mint testem folyamatos létezése esetén, de hogy ez rosszabb lenne, mint „önmagam” normális túlélése, arra Mesterházi nem ad meggyőző érvet.

Utal ugyan arra, amit Parfit a személyazonosság plauzibilis követelményeként fogalmaz meg, nevezetesen, hogy egy személy csak egy (más időpontbeli) személlyel lehet azonos, hogy ez az unicitás nem lehet kontingens, valamint nem alapulhat „külső”, az illető személy befolyásán kívülálló tényen, például azon, csináltak-e róla egy másik *replikát is*, mondjuk a Marson. E „plauzibilis követelmények” közül az utóbbi kettő egyszeres replikálás esetében sem teljesül. Kérdéses azonban, hogy plauzibilitásuk nem valamilyen kontingens tényen múlik-e, például teletranszportációs *technikánk* jelenlegi fejletlenségén. Mi több, az „agyhasításos” kísérletek mintha amellettszólnának, hogy lehetséges az „én” megosztása, mégpedig kontingens és külső beavatkozás (a két agyféltekét összekötő *corpus callosum* elvágása) révén. Másrészt Mesterházi említ olyan nézeteket is (például Bernard Williams elméletét), amelyek „énünk” megmaradása szempontjából testünk azonosságának és folytonosságának a jelentőségét hangsúlyozzák. Erre azt válaszolhatjuk, hogy kétségtelen, a test időbeli azonossága és folytonos létezése is szerepet játszik az „én” azonosságára vonatkozó hétköznapi vélekedéseinkben, de valószínűleg nem főszerepet. Erős intuíciók szólnak amelletts, hogy a személyes azonosságnak nem felté-

tele a test azonossága: ebből ugyanis az következne, hogy a testi változások (természetes öregedés, balesetek, szervátültetések stb.) a személy megváltozását is eredményeznék. A test folyamatos létezése már indokoltabb követelménynek tűnik, bár itt is mondhatunk valóságos ellenpéldákat (például a szervátültetések során van olyan időszak, amikor a test „szétszerelt” állapotban van, azaz folytonos létezése megszakad). Mesterházi tézise nem áll nagyon erős lábakon. Hiszen miért lenne olyan fontos az, hogy az emlékek tartalma *ehhez* a testhez és ne egy *ugyanolyanhoz* kötődjék. (Vagy, hogy a cselekedetet, amelyért felelős vagyok, [mostani] testem hajtotta végre, és nem egy *ugyanolyan*.) Az egyszeres replikálásról csak annyit állíthatunk biztosan, hogy *nem tudjuk*, mit gondoljunk róla. Nem tudjuk, hogy halálnak, utazásnak vagy álomnak fogjuk-e fel. Ez a negatív tudás azonban csak hétköznapi személyfogalmunk határait mutatja meg, nem szól Mesterházi mellett.

Szerzőnk további érve amelletts, hogy az egyszeres *replikálás* sem lehet *ugyanolyan jó*, mint a túlélés (azaz azonosságunk megőrzése normális körülmények között), arra az állításra épül, hogy a *felelősség* (és ezáltal a büntudat) értelmét veszti a replikák vonatkozásában. Tudniillik *raciónalisán* csak azért tekinthető felelősnek valaki (és csak olyasmért érezhet *raciónalis* büntudatot), amit *ő maga* követett el; ez pedig egy olyan *replika* esetében, aki most jött világra, nyilván semmilyen tette nem áll. Mi több, hozzátehetnénk egy szimmetrikus érvet arról, hogy Parfit elmélete alapján nehéz lenne indokolni, miért gondoljuk, *raciónalis jövőbeli „énünk” javát* előnyben részesíteni mások javával szemben. Például nehéz lenne indokolni, hogy miért inkább saját magunk túlélését preferál-nánk (egyetlen és tökéletes) replikánk életben maradása helyett.

Parfit válasza erre az, hogy mivel nem vagyunk *karteziánus egók*, és bizonyos pszichológiai kapcsolatok fennállásán kívül nincs további tény, ami biztosítaná „énünk” különböző időpontbeli azonosságát, azaz „énünk” időbeli azonossága *semmi más*, mint bizonyos pszichológiai

kapcsoltság és/vagy folytonosság, ezért a felelősség és a büntudat *raciónalis* alapja *normális körülmények között is* csak e kapcsoltság/folytonosság lehet. (Jövőbeli önmagunk preferálásának úgyszintén). Az egyszeres replikációs gondolatkísérlet Parfit-féle értelmezésének igazán fontos implikációja tehát az, hogy *valóságos esetekben is irraciónalis* lehet büntudatot érezni olyan múltbeli tettekért, amelyeket egy velem folytonos fizikai testhez kötődő személy követett el, amennyiben ezen személy és én közöttem a pszichológiai kapcsoltság olyannyira meglazult, hogy, Parfit szerint, már nem vagyunk azonos személyek. Ezt a következményt azonban Parfit egyáltalán nem tekinti elmélete *reduktiójának*, sőt. (Hasonlóképpen, jövőbeli „énünk” létezésének preferálását tökéletes és egyetlen replikánk létezésével szemben szintén irraciónalisnak nyilvánítja.)

Mesterházi válasza az, hogy noha *karteziánus egók* nem vagyunk, „énünk” azonosságának a pszichológiai kapcsoltságon, folytonosságon túl *van* egy további meghatározó jellege; az azonosság esetében fennáll egy *további tény*, amely a személy és replikája közötti kapcsolat esetén hiányzik. Ez magyarázza a személyazonosság és a replikálás közötti különbséget a felelősség szempontjából, illetve hogy miért *raciónalis* önmagunkat preferálni replikánkkal szemben.

Ez a *további tény* az, hogy mi normális személyek emlékezünk, azaz emlékeink személyesek, emlékeink tartalmai velünk megtörtént eseményekhez kötődnek. Ezzel szemben a *replikák* legfeljebb kváziemlékeznek, ami több okból sem helyettesítheti a valódi emlékezést (például a kváziemlékezőnek nehézségei vannak önmaga beazonosításával, ebből fakadóan előfordul, hogy nem tud dönteni különböző cselekvési alternatívái között, nem híhet emlékeiben, esetleg nem is érti őket stb.).

Csak hogy. Mesterházi éppen az egyetlen tökéletes *replika* szcenárió esetében nem tud elég meggyőző érvet hozni amelletts, hogy a replikálás rosszabb lenne, mint a normális túlélés. Így aztán az emlékezet és kváziemlékezet különbségére alapozni az „én” időbeli azonossága mellett szó-

lő további tény, és *a fortiori*, a felelősség (és jövőbeli önmagunk java preferálása) racionalitását igen kétséges. Így ez a vita Parfit és Mesterházi között legfeljebb döntetlenre áll.

Befejezésül néhány szó a stílusról. Kétségtelen: szerzőnk nem könnyíti meg a témában járatosnak (sőt a járatosnak sem) Parfit „prussian ágas-bogas” érvelésének megértését. Azt is mondhatnánk némi germanofóbiával, hogy sikerrel „németesített” egy igen „angol” szöveget, amennyiben munkájának, „téziseinek” a megértése is embert próbáló feladat. Az érvelés szerkezetének kihámozása után ellenérveket gyártani már szinte megkönnyebbülés. A személyes vonatkozású kiszólások, kiugrások a szövegből – a szerző intencióival vélhetőleg ellentétben – sokszor tovább nehezítik a gondolatmenet követését. Nem az emelkedett témához illő fontoskodást kérem számon (végül is a lelkünk a tét, nemde?), azonban félok, hogy egy ilyenfajta, sci-fi gondolatkísérletekkel operáló gondolatmenet esetében, a csábító ziccerek bedobása (Total Recall, Star Trek, Égi Számítógép stb.) elfedi a lényegét; nevezetesen, hogy alapvető, az „én” kiléte és mibenléte, valamint számos kapcsolódó filozófiai probléma szempontjából igen fontos műről van szó – s nem pusztán egy pihent agyú oxfordi filozófus karosszékbéli szendergéseiről. (Amit szerzőnk amúgy egy percig sem von kétségbe, de a Parfitot csak a szerző közvetítésében ismerő olvasók meggyőzéséhez ez nem biztos, hogy elég.) Mondhatnánk, hogy az ízlések különböznek: ha a recenzens jobban kedveli az olyan filozófiai szövegeket, ahol az állítások és érvek határozottan ki vannak emelve, címkézve és lajstromozva, az az ő ízlését minősíti. (Alságosan persze, hiszen mint a Mesterházi által is oly igen kedvelt szerzőtől „jól tudjuk”, a recenzens ítélete is subjektív általános érvényűsége tart igényt.) Annyi biztos, hogy így Mesterházi az elkerülhetlennél jobban kiteszi magát az önkényesség vádjának, amennyiben korántsem mindig világos, miért éppen ezeket a pro és kontra érveket rekonstruálja a Parfit, illetve a személyes azonosság körüli igencsak

terjedelmes irodalomból. E stilisztikai kifogások azonban talán másodlagosak. Mondhatnánk azt is, hogy szerzőnk narrációs technikája, úgy tűnik, nélkülözhetetlen azonosságának megőrzése szempontjából (egy megtévesztő utalással a narratív identitás fogalmára). Egy dologban azonban nem tévedhetünk: *A teletransporterről* egy újabb, igazi Mesterházi-mű.

AMBRUS GERGELY

J. Horváth Tamás, Szabó Irén (szerk.): Magyarország virága

13. SZÁZADI FORRASOK ÁRPÁD-HÁZI
SZENT ERZSÉBET ÉLETÉRŐL

*Szent István Társulat, Budapest,
2001. 388 old., 2100 Ft*

Az Árpád-házi vagy más néven Thüringiai Szent Erzsébet életére (1207–1231) és kultuszára vonatkozó középkori források tudományos igényű kiadása és feldolgozása Johann Burckhard Mencke *Scriptores Germanicarum* című művének 1728-ban megjelent második kötetével kezdődik. Ez a gyűjtemény tartalmazza egyebek mellett a középkortól fogva *Libellus de dictis quatuor ancillarum* (A négy szolgálólány vallomását tartalmazó könyvecske) címen emlegetett szöveg első nyomtatott változatát, amely Erzsébet életének legfontosabb forrásán, az 1235-ben lezárt szentté avatási per aktáin alapul. Nem sokkal később, 1770-ben jelenteti meg Pray György alapos bevezetővel a középkor legelterjedtebb, Dietrich von Apolda által az 1280-as években szerkesztett Erzsébet legendáját *Vita sanctae Elisabethae viduae* címen. Németországban Szent Erzsébet már Mencke szövegkiadását, illetve Carl Wilhelm Justi, marburgi egyetemi tanár, 1797-ben megjelent monográfiáját (*Elisabeth, die Heilige Landgräfin von Thüringen*) követően a középkorral foglalkozó, forráskritikai

szempontú kutatások viszonylag rendszeresen visszatérő témájává vált; nálunk ez csak Erzsébet királynő 1857-es magyarországi látogatása után következett be. Erre az alkalomra jelentette meg Toldy Ferenc az első magyar nyelvű Erzsébet-legenda hasonmás kiadását az 1520-as évek elejéről származó *Érdy kódex* alapján (*Legendam S. Elisabeth... Paleohungaricam... Hungarorum Reginae Elisabethae... vovet* Soc. Hung. S. Stephani, Bp., 1857.; legújabb kiadása: *A néma barát megszólal*. Szerk. Madas Edit, Magvető, Bp., 1985. 528–542. old.). Toldy forráskiadását két további követte: egy rövid *vita* Knauz Nándor gyűjtésében egy XIV. századi, prédikációkat tartalmazó kéziratból (*A pozsonyi káptalannak kéziratjai*. Esztergom, 1870. 101–103. old.) és a *Tihanyi kódex*, benne a leprosus-legenda egy változatával (*Nyelvemléktár VI.*, szerk. Volf György, MTA, Bp., 1877. 9–10. old.).

A legfontosabb források kiadását Németországban végezték el a XX. század elején. Albert Huyskens 1908-ban adta ki *Quellenstudien zur Geschichte der heiligen Elisabeth* címmel a szentté avatási eljárással kapcsolatos legfontosabb szövegeket és Caesarius von Heisterbach Erzsébet-életrajzát (*Vita s. Elizabeth lantgraviae. Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein*, 86, 1908. 1–59. old.); 1911-ben ugyanő rendezte sajtó alá a már említett *Libellus* kritikái kiadását (*Der sogenannte Libellus de dictis quatuor ancillarum*. Kösel, München és Kempen, 1911). Diodorus Henniges adta ki a II. Frigyes császár környezetében keletkezett ún. *Zwettl-vitát*, a kultusz jelentőségének korai bizonyítékát (*Archivum Franciscanum Historicum*, 2, 1909. 250–268. old.), Leonhard Lemmens pedig két, itáliai ferences környezetből származó, történelmi-filológiai szempontból alapvető fontosságú legendát jelentetett meg (*Mittheilungen des historischen Vereins der Diözese Fulda*, 4, 1901. 1–22. old.). Az utóbbiak egyike tartalmazza a „rózsacsoda” legkorábbi változatát (XIII. század második fele).

A hazai kutatás a századfordulót követően nemcsak a korábban még kiadatlan szövegek megjelentetésében maradt el (tudomásom szerint