

# INTERNALIZMUS

## KOMPROMISSZUMOK NÉLKÜL

TÓZSÉR JÁNOS

**Katalin Farkas:**

**The Subject's Point of View**

Oxford University Press, Oxford – New York, 2008.

197 oldal, £ 25

Farkas Katalin *The Subject's Point of View* című könyvének két fő filozófiai tézise van. Az egyik: a mentális jelenségek ismertetőjegye a privilegizált hozzáférés. A másik: a szubjektum teljes mentális természetét (valamennyi mentális karakterisztikumát) az határozza meg, hogy a szubjektum milyen fenomenális tulajdonságokkal rendelkezik. Ez utóbbit nevezi Farkas kompromisszumok nélküli internalizmusnak. Farkas a könyvében egy-egy fejezetet szán e két tézis részletes kifejtésének: az első és a negyediket. A könyv további fejezeteit e két tézis következményeinek, a tézisek mellett felhozható érvek számbavételének, a velük szemben felhozható ellenvetések megválaszolásának, valamint az alternatív nézetek bírálatának szánja.

Tanulmányom első felében Farkas álláspontját rekonstruálom: hogy pontosan mit ért e két tézisen, és hogyan képzeli egymáshoz való viszonyukat. Második felében a téziseivel kapcsolatos fenntartásaimat fogalmazom meg.

Noha több dologban nem értek egyet vele, Farkas koncepcióját rendkívül erősnek és nagyon eredetinek tartom. Nem udvariasságból mondom: a *The Subject's Point of View* az egyik legnagyobb filozófiai mű, melyet magyar filozófus valaha is írt. Az én szememben a legnagyszerűbb.

A filozófiai probléma a következő. A legtöbben úgy gondoljuk, hogy a számtalan létező dolog közül egyesek mentálisak, mások pusztán fizikaiak. Amennyire látom, ezt csak két módon tagadhatjuk. Vagy azt állítjuk, hogy nem léteznek mentális jelenségek, vagy azt, hogy minden jelenség mentális természetű. Ha viszont egyiket sem állítjuk, akkor felmerül a kérdés: mitől mentális egy entitás? Mi a mentális jelenségek ismertetőjegye?

Megfogalmazom heurisztikusabban is a problémát. A legtöbben egyetértünk abban, hogy például az emésztés, a növekedés, a vérkeringés, a bélműködés stb. nem mentális természetű, ezzel szemben a gondolatok, az érzelmek, a testi érzetek és az érzéki

tapasztalatok azok. Mely tulajdonságaik miatt tartjuk ez utóbbiakat mentálisaknak és nem (vagy nem pusztán) fizikaiaknak? Mitől mentális egy gondolat, és miért nem mentális a vérkeringés? Mitől mentális egy érzelem, és miért nem mentális az emésztés?

Farkas válasza: azok az entitások mentálisak, melyeket a szubjektum olyan módon ismerhet meg, amilyen módon azokat más szubjektum nem ismerheti meg. Eszerint gondolataim, testi érzeteim, érzelmeim és érzéki tapasztalataim azért mentálisak, mert e dolgokról olyan módon tudok, amilyen módon más szubjektum nem tudhat róluk, és emésztésem, növekedésem, vérkeringésem és bélműködésem azért nem mentális, mert róluk mások ugyanolyan módon tudhatnak, mint én. Íme a Farkas által javasolt teszt annak eldöntésére, hogy egy entitás mentális-e vagy sem: „...végy egy bizonyos típusú cselekvést, állapotot vagy eseményt, és kérdezd meg, hogy lehetséges-e azt végrehajtaniod vagy átélned, vagy vele rendelkezned, anélkül hogy róla speciális módon tudomásod volna. Ha a válasz igen, akkor nem tartozik az elmédhez. Ha azonban [...] speciális módon tudhatsz róla, akkor az elmédhez tartozik.” (49. old.)

Farkas más irányból is megközelíti a kérdést. A filozófiai ortodoxia szerint a megismerés öt forrása az észlelés, az a priori gondolkodás, az emlékezet, mások beszámolóí, valamint az introspekcio vagy reflexio. Mármint: mivel 1. a mentális életemet introspekcioval ismerem meg, és mivel 2. a „mentális” ismertetőjegye az, hogy másképpen ismerem meg én, mint mások, ezért az introspekcio különleges, kitüntetett módja a megismerésnek. Azért kitüntetett – mondja Farkas –, mert míg a megismerés első négy forrása esetében speciális tárgyaikról ugyanolyan módon (ugyanazt a megismerő képességet használva) tudok én és tud más, addig azokról az entitásokról, amelyekről az introspekcio révén tudok, más ember nem szerezhet ismereteket az introspekcioja révén.

Vegyük például azt az észlelésből származó ismeretemet, hogy egy váza van az asztalon. Arról a tényről, hogy egy váza van az asztalon, más ember ugyanolyan módon (ugyanazt a megismerő képességét használva) szerezhet ismeretet, mint én. Vagy vegyük azt a fogalmi igazságot, hogy „minden agglegény nőtlen férfi”. Erről az igazságról is ugyanolyan módon (ugyanazt a megismerő képességét használva) győződhet meg más, mint én. Nem folytatom: így van ez az emlékezetből és a mások beszámolóiból nyert ismereteim esetében is. E négy, úgymond szimmetrikus megismerő ké-

perségünkkel szemben az introspekciónak *aszimmetrikus* megismerő képesség. Azokról az entitásokról ugyanis, amelyekről introspekciónak révén tudok, mások nem tudhatnak az introspekciónak révén, és fordítva: azokról az entitásokról, amelyekről egy másik ember saját introspekciónak révén tud, jómagam nem tudhatok az introspekciónak révén. Farkas természetesen nem azt állítja, hogy mások egyáltalán nem tudhatnak a mentális életéről, hanem csak azt, hogy *olyan módon* nem tudhatnak róla, amilyen módon én. Farkas szavaival összefoglalva: „Javaslatom az, hogy a mentálist azzal a tartománnyal azonosítsuk, amelyről az introspekciónak gyakorlata révén szerzünk tudást, mely introspekciónak az egyetlen kognitív képesség, amely privilegizált hozzáférést biztosít a saját tárgyához.” (28. old.)

Két megjegyzés.

1. Farkas álláspontjából nem következik a szubsztancia-dualizmus, mely szerint a mentális és a fizikai jelenségek két, egymást kölcsönösen kizáró kategóriába tartoznak. Amit mond, összeegyeztethető az elme fizikalista felfogásával, amely szerint: minden mentális entitás valamilyen fizikai entitással (jelesül: agyi állapottal) azonos. Azaz minden létező entitás fizikai, de vannak olyan fizikai entitások, amelyek *együttal* mentálisak is. Farkas álláspontja a fizikalizmus ontológiájában is működik. Eszerint azok a fizikai entitások *együttal* mentálisak is, melyeket a szubjektum olyan módon ismer meg, amilyen módon azt más szubjektum nem ismerheti meg. Farkas álláspontja tehát semleges a dualizmus *versus* fizikalizmus tekintetében.

2. Ha igaz az, hogy a „mentális” ismertetőjegye a privilegizált hozzáférés, vagyis hogy az elme lényegileg a szubjektum perspektívájából tárul fel, akkor ez azt jelenti, hogy *létezik a valóságnak olyan része*, amelyről a szubjektum speciális módon tud. Ennek Farkas szerint az a magyarázata, hogy „a mentális tények *perspektívikus* tények” (30. old., kiemelés tőlem, T. J.). Ez azt jelenti, hogy a szubjektum számára a világ (és persze a világban a szubjektum maga) mindig *valamilyen módon* adódik, tűnik, érződik stb., vagy – ahogy Farkas fogalmaz – „[s]zubjektumnak lenni annyi, mint nézőponttal rendelkezni” (30. old.). Egyszóval azért van a valóságnak olyan része, amelyről a szubjektum speciális módon tud, mert azok a tények, amelyekről a szubjektum speciálisan tud, perspektívikusak, magukba foglalják a szubjektum nézőpontját.

Jöjjön most három jól ismert ellenvetés Farkas javaslatával szemben, és nézzük, hogyan mutatja meg Farkas, hogy egyikük sem konkluzív.

Az első ellenvetés szerint azért nem igaz az, hogy a „mentális” ismertetőjegye a privilegizált hozzáférés, mert a *saját testemhez is* olyan módon férlek hozzá, amilyen módon más ember nem férlek hozzá, holott a testem részei vagy állapotai nem mentálisak. Tegyük fel, hogy beütöm a könyökömet. Mármint e könyökfájdalmam révén én *az én testemhez* (könyökhöz) férlek hozzá, más ember a saját könyökfá-

dalma révén *az ő testéhez* (könyökéhez). Egyszóval: nem lehetséges az, hogy valaki másnak a fájdalmát az én testem állapota (mondjuk: sérülése) okozza, következésképpen a testem állapotaihoz is privilegizált módon férlek hozzá.

Farkas szerint igenis lehetséges. Képzeli el, hogy a testemet egy másik ember agyával „huzalozzák össze”. Ebben az esetben két agy (azaz: két szubjektum) tartozik egyetlen testhez. Ha e két könyöke megsérül, akkor e sérülés két numerikusan különböző fájdalmat okoz, fordított irányból mondva: a két numerikusan különböző fájdalomérzet révén két különböző szubjektum fér hozzá egy és ugyanazon testrészhez. Ez azonban – mondja Farkas – nem azt jelenti, hogy a másik szubjektum „az én fájdalmamat érzi; a fájdalom, amit érez, a másik szubjektum sajátja” (35. old.).

A második ellenvetés a freudi tudattalan fogalmához kapcsolódik. Eszerint léteznek olyan tudattalan vágyaink, amelyek meghatározzák (okozzák) a viselkedésünket, azonban *per definitionem* nem válhatnak tudatossá, s mint ilyenek nem hozzáférhetők az introspekciónak számára. Mivel tehát léteznek olyan mentális entitások, amelyekhez introspekciónakkal nem férünk hozzá, Farkas javaslata implauzibilis.

Farkas nagyon elegánsan intézi el ezt az ellenvetést. Amikor tudattalan vágyakra hivatkozva magyarázzuk valakinek a viselkedését, akkor ezeknek pontosan ugyanolyan oksági szerepet tulajdonítunk, mint amelyet a tudatos vágyaknak. Azt állítjuk: bizonyos irracionális cselekvések okai nem tudatos, hanem éppenséggel tudattalan vágyak. Csakhogy annak, hogy az irracionális cselekedetek okaiként tudattalan vágyakat nevezünk meg, az az előfeltétele, hogy tisztában legyünk a paradigmátikus mentális okozás eseteivel, amikor is cselekedeteink okai tudatos vágyak. Következésképpen – mondja Farkas –, „amikor tudattalan mentális állapotokat posztulálunk, akkor ezzel nem szaporítjuk egy további típusal a már meglévő [mentális állapottípusok] listáját, hanem pusztán a már a listán található típusok tudattalan változatát posztuláljuk” (48–49. old.).

A harmadik ellenvetés a következő. A mentális jelenségeket két csoportra szokás osztani. Az egyikbe azok tartoznak, amelyeket aktuálisan átélünk. E mentális jelenségek metafizikai státusukat tekintve *események*: időbeli kezdetük és végük van. E mentális események a *tudatáramunk részei*. Ilyenek az érzéki tapasztalataink, testi érzeteink, érzelmeink és a tudatos gondolataink: az, amit éppen most gondolunk. A másik csoportba azok a mentális jelenségek tartoznak, amelyek metafizikai státusukat tekintve *állapotok*. Ide tartozik vélekedéseink (*beliefs*) többsége, melyeket éppen most nem gondolunk. Vegyük például azt a vélekedésemet, hogy Budapesten élek. E vélekedésemet nem gondolom minden pillanatban, de vitathatatlanul rendelkezem azzal a vélekedéssel, hogy Budapesten élek. Vagy vegyük azt a meggyőződésemet, hogy Hegel kimondottan rossz filozófus

volt. E meggyőződésemet ugyancsak nem gondolom minden pillanatban, de kétségkívül rendelkezem ezzel a meggyőződéssel. E vélekedéseimnek vagy meggyőződéseimnek nincsenek újabb időbeli kezdetei és végei; értelmetlennek tűnik az a kérdés: mikor vélem azt, hogy Budapesten élek?

E különbségtevésre alapozva mondhatja valaki Farkas javaslatával szemben azt, hogy míg a mentális *események* esetében plauzibilis Farkas javaslata, ezeknek ugyanis mindig közvetlenül a tudatában vagyunk, és ennyiben introspekciónk számára hozzáférhetők, addig a mentális *állapotok* esetében nem plauzibilis, mivel azoknak többnyire egyáltalán nem vagyunk tudatában, és ennél fogva nem is képezik introspekciónk tárgyát.

Erre az ellenvetésre Farkas válaszolhatná egyszerűen azt, hogy az olyan mentális állapotok, mint a vélekedések, *potenciálisan tudatosak*, azaz bármikor beléphetnek a tudat áramába – és ezzel máris semlegesítene az ellenvetést. Farkas azonban másképp érvel. Szerinte ahhoz, hogy kitarthasson ama tézis mellett, hogy a „mentális” ismertetőjegye a privilegizált hozzáférés, nem kell elköteleződni a „potenciálisan tudatos vélekedések” elképzelés mellett, az is elegendő, hogy mentális állapotainkat introspekciónk tárgyává tehetjük. Ahogy fogalmaz: „[a]mikor azt a vélekedésemet reflektálom, hogy Budapesten élek, akkor nem kell feltennünk, hogy maga ez a vélekedés tudatos; inkább én annak vagyok a tudatában, hogy rendelkezem ezzel a vélekedéssel”. (44. old.)

**F**arkas második tézisével kapcsolatban, hogy a szubjektum teljes mentális természetét a határozza meg, hogy a szubjektum milyen fenomenális tulajdonságokkal rendelkezik, messziről kell kezdenem. Az 1970-es évek közepéig az volt az általános és egyben megkérdőjelezetlen nézet, hogy a mentális események/állapotok tartalma *független* a külvilágtól: azt, hogy egy mentális esemény/állapot milyen (reprezentációs) tartalommal rendelkezik, kizárólag a szubjektum *belső (internális) tulajdonságai* határozzák meg. Jól kell érteni: az állítás nem az, hogy

a mentális tartalmak *okszáigilag függetlenek* a környezettől. Nyilván a mentális tartalmak okszáigilag függenek a környezettől: az a vélekedésem például, hogy esik az eső, az érzéki tapasztalatomból származik, érzéki tapasztalatomat pedig a külvilág ama ténye vagy eseménye okozza, hogy történetesen esik az eső. Az állítás inkább az, hogy a mentális tartalmak *metafizikailag függetlenek* a környezettől, vagyis abban az értelemben függetlenek, hogy a szubjektum mentális tartal-

maikat a külvilág tárgyaira, eseményeire, tényeire való hivatkozás *nélkül* individuáljuk.

Mondom szemléletesebben. Képzeld el, hogy egy embernek elkészítjük a tökéletes fizikai hasonmását. Ez azt jelenti, hogy az eredeti „példány” és a „másolat” valamennyi intrinzikus (vagyis: nem relációs) fizikai tulajdonsága azonos. A hagyományos nézet szerint ebben az esetben az „eredeti” és a „másolat” mentális tulajdonságai *is* azonosak lesznek. Egyszóval: két molekuláról molekulára azonos szubjektum gondolatának, érzéki tapasztalatának ugyanaz a reprezentációs tartalma, függetlenül attól, hogy a két szubjektum milyen természetű világban él, és milyen természetű dolgokkal áll viszonyban. E nézetet nevezzük internalizmusnak, melynek – mint majd látni fogjuk – Farkas egy radikális, kompromiszsumok nélküli változatát képviseli.

Az externalizmus e nézet tagadása. Az externalizmus szerint egy szubjektum mentális tartalma a kérdéses szubjektumhoz képest *külső (externális) tényektől* is függ, következésképpen a szubjektum mentális tartalmát nem kizárólag a szubjektum belső állapotai határozzák meg. Másképpen: a szubjektum mentális tartalmát nem határozzák meg intrinzikus fizikai tulajdonságai, hanem a környezettel való *relációjában* individuáljuk. Megint másképpen: abból, hogy két szubjektum molekuláról molekulára azonos, nem következik, hogy ugyanolyan mentális tulajdonságokkal rendelkeznek. Ha ugyanis különböző természetű tárgyakkal állnak relációban, akkor mentális tartalmuk különböző, annak ellenére, hogy nem-relációs fizikai tulajdonságaik azonosak.

Az externalizmus az 1970-es évek közepén jött létre elsősorban Hilary Putnam és Tyler Burge mun-



kásságának köszönhetően.<sup>1</sup> Az externalizmus mellett felhozott legismertebb érv az úgynevezett Ikerföld-érv. Íme ennek putnami változata nagy vonalakban. Tétélezzük fel, hogy a világban létezik egy bolygó, amely pontosan ugyanolyan, mint a Föld. Nevezzük Ikerföldnek. Ikerföld ugyanakkora, ugyanúgy néz ki, ugyanúgy jött létre, mint a Föld, ugyanolyan földrészek, országok és városok található rajta, mint a Földön, s mindannyiunknak van egy ikerföldi hasonmása vagy ikre, amely pontosan ugyanolyan belső, azaz intrinzikus fizikai tulajdonságokkal rendelkezik, mint mi. Csak egyetlen dolog más az Ikerföldön, mint a Földön: a víz kémiai összetétele. A Földön a víz kémiai összetétele  $H_2O$ , az Ikerföldön egy XYZ összetelű vegyület.

Mármost tegyük fel, hogy mind én, mind az ikrem azt gondoljuk, hogy „a víz szagtalan folyadék”. Az externalista azt állítja: annak ellenére, hogy én és az ikrem valamennyi belső tulajdonságunkban megegyezünk, az én gondolatomnak és az ikrem gondolatának különbözik a tartalma. Mégpedig azért, mert 1. én és az ikrem különböző fajtájú dolgokkal állunk relációban, különböző fajtájú dolgokra gondolunk, és mert 2. általánosan igaz az, hogy a gondolataink tartalma meghatározza azt, amire gondolunk. Az én gondolatom valódi tartalma: „a  $H_2O$  szagtalan folyadék”, az ikrem gondolatáé: „az XYZ szagtalan folyadék”. Az érv szándékolt konklúziója: az internalizmus hamis, ugyanis egy szubjektum mentális tartalmát nem pusztán a szubjektum belső tulajdonságai alapján individuáljuk, hanem relációsan, külső tényekre hivatkozva. Nevezetesen ama tárgyra, melyre a kérdéses mentális tartalom irányul.

Mint látható: az internalizmus és az externalizmus meghatározásában, valamint az externalizmus mellett felhozott Ikerföld-érvben kulcsszerepet játszik a „belső” és a „külső” fogalma. Az Ikerföld-szenárió alapvető eleme, hogy én és az ikrem *belső* tulajdonságainkban azonosak vagyunk: csak akkor, ha én és az ikrem a *belső* tulajdonságainkban azonosak vagyunk, vonhatja le az externalista azt a következtetést, hogy kizárólag egy *külső* tárgyra hivatkozva lehet individuálni az én és az ikrem mentális tartalmát. Ha ugyanis a belső tulajdonságaink nem volnának azonosak, akkor az internalista joggal mondhatná, hogy a releváns mentális tartalmat individuáló tényező igenis belső.

Mit értsünk pontosan „belsőn” és „külsőn”? Az ortodox válasz szerint belsően a szubjektumnak a *testfelszínén belüli* állapotait kell értenünk, külsően pedig mindazt, ami a szubjektum *testfelszínén kívül* található. Így érve a belső a szubjektum *intrinzikus fizikai* és/vagy funkcionális *tulajdonságaival azonos*, a külső pedig mindaz, ami ezektől különbözik. Ennélfogva az ortodox felfogás szerint én és az ikrem azonosak vagyunk, amennyiben mindketten ugyanazokkal az intrinzikus fizikai és/vagy funkcionális tulajdonságokkal rendelkezünk.

Farkas több érvet is felhoz a „belső” és a „külső” ortodox értelmezésével szemben. Ezeket most nem

ismertetem részletesen, csak a csapásirányt jelzem. Farkas rámutat, hogy igen komoly nehézségeket okoz olyan formában megfogalmazni az Ikerföld-szenáriót, hogy maradéktalanul teljesüljön az, hogy én és az ikrem tényleg pontosan ugyanolyan intrinzikus fizikai tulajdonságokkal rendelkezünk. Az egyik nehézség például az, hogy az ember teste tartalmaz vizet, ennélfogva az én testfelszínemen belül és az ikrem testfelszínén *belül is* adódnak különbségek: az én testem  $H_2O$ -t, ikrem teste XYZ-t tartalmaz. Így pedig – ha tartjuk magunkat a „belső” ortodox értelmezéséhez – az externalista érveknek az a furcsa konklúziója adódik, hogy a mentális tartalmakat individuáló külső tények a testen belül vannak.

Most jön a képbe Farkas koncepciója. Azt javasolja, ne azzal kísérletezzünk, hogy olyan módon fogalmazzuk át az Ikerföld-szenáriót, hogy az iménti típusú nehézségek ne merüljenek fel, hanem egészen egyszerűen szakítsunk a „belső” és a „külső” hagyományos felfogásával, vagyis azzal, hogy a belsően a testfelszínén belüli állapotokat értjük, a külsően pedig minden egyebet. És ennélfogva szakítsunk azzal a nézettel is, mely szerint én és az ikrem annyiban vagyunk azonosak, hogy valamennyi intrinzikus fizikai tulajdonságunkban megegyezünk.

Mit állít Farkas az ortodox értelmezés helyébe? Az Ikerföld-szenárió alapvető kikötése az, hogy a  $H_2O$  és az XYZ normális körülmények között ugyanolyan-nak tűnik. Ugyanolyan ízűek, ugyanolyan átlátszóak, ugyanolyan bennük fürdeni stb. Ha történetesen engem a tudtomon kívül az Ikerföldre vinnének, akkor nem vennék észre semmiféle változást, továbbra is azt hinném, hogy a Földön vagyok, és persze fordítva. Egyszóval: az én és az ikrem tapasztalatai a vízről *pontosan ugyanolyanok; pontosan ugyanolyannak tűnik, érződik stb.* nekem a  $H_2O$ , mint ikremnek az XYZ.

Farkas javaslata mármost az, hogy a belsőt, vagyis azt, amiben én és az ikrem az Ikerföld-szenárió értelmében azonosak vagyunk, ne fizikai és/vagy funkcionális terminusokkal, hanem *mentális terminusokkal* határozzuk meg. Állítsuk azt: „az ikrek közti reláció abban áll, hogy a *dolgok ugyanúgy tűnnek (látszódnak, izlelődnek, szaglódnak, hallatszanak) számukra, vagy hogy a világ [...] ugyanolyan az ő szubjektív nézőpontjukból*”. (82. old., kiemelés az eredetiben, T. J.)

Farkas javaslata fényében átértelmeződik az internalizmus és az externalizmus vitája. Míg ugyanis hagyományosan arról szól, hogy a szubjektum mentális tartalma függ-e a testén kívüli tényektől, addig Farkas koncepciója szerint valójában arról szól, hogy a szubjektum mentális tartalma függ-e olyan tényektől, melyek túl vannak a szubjektum szubjektív perspektíváján, vagyis e perspektíva szempontjából külsők. Farkas ugyanis externalizmuson azt az álláspontot érti, mely szerint a mentális tartalmak olyan tényektől is függenek, melyek *kívül esnek a szubjektum perspektíváján*, vagyis olyan tényezők határozzák meg a szubjektum mentális tartalmait, melyekhez a szubjektum szubjektív nézőpontjából *nem fér hozzá*, inter-

nalizmuson pedig azt, hogy a szubjektum mentális tartalmai kizárólag olyan tényektől függenek, melyek *belül vannak a szubjektum perspektíváján*, vagyis olyan tényezők határozzák meg a szubjektum mentális tartalmát, melyekhez a szubjektum szubjektív nézőpontjából *hozzáfér*.

De hogyan értelmezzük azt, hogy nekem és az ikremnek szubjektív perspektívából ugyanolyannak tűnik a világ? Farkas szerint erre mindössze két lehetőségünk van: egy metafizikai és egy episztemológiai. A metafizikai: azt a tényt, hogy nekem és az ikremnek ugyanolyannak tűnik a világ, az magyarázza, hogy mindkettőn *ugyanazokkal a mentális tulajdonságokkal* rendelkezünk. Az episztemológiai: elkerülve a hivatkozást az ugyanazon mentális tulajdonságokkal való rendelkezésre, azt a tényt, hogy nekem és az ikremnek ugyanolyannak tűnik a világ, az magyarázza, hogy *kettőnk mentális állapotai megkülönböztethetetlenek egymástól*.

Könnyen belátható, melyik magyarázatot választja az internalista, és melyiket az externalista. Az externalista nyilván az episztemológiai, hiszen tagadnia kell, hogy én és az ikrem ugyanazokkal a mentális tulajdonságokkal rendelkezünk, ugyanis ebben az esetben el kellene fogadnia, hogy ugyanolyan típusú mentális állapotban vagyunk, és épp ez az, amit el akar kerülni. Azzal kell tehát próbálkoznia, hogy pusztán a szubjektív megkülönböztethetlenség episztemikus fogalmára támaszkodva magyarázza a köztem és az ikrem közti relációt. Az internalista pedig nyilvánvalóan a metafizikai magyarázatot választja, mondván: ha én és az ikrem ugyanazokkal a mentális tulajdonságokkal rendelkezünk, akkor ugyanolyan típusú mentális állapotban vagyunk. És éppen ez az, amit az internalista állítani akar.

Farkas gondolatmenete innentől elágazik. Egyrészt azt igyekszik megmutatni, hogy az én és az ikrem közti reláció externalisták által adott episztemikus magyarázata menthetetlenül kudarcra van ítélve (100–126. old.).<sup>2</sup> Ez irányú (igen szofisztikált) érveivel most nem foglalkozom, annak ellenére, hogy ez a rész a könyv talán legeredetibb része. Másrésztől Farkas árnyalni kívánja az én és az ikrem közti reláció meta-

fizikai magyarázatát. Eszerint *bennem és az ikremben az a közös, hogy ugyanazokkal a fenomenális tulajdonságokkal rendelkezünk: ugyanolyan nekem tapasztalni a vizet, mint az ikremnek. Ugyanolyan nekem átélni, megtapasztalni a víz látványát, ízét stb., mint neki. Illetve: ugyanolyan nekem a vízre gondolni, mint neki*.

Már csak három gondolati lépés hiányzik. Az első: ha Farkas szerint bennem és az ikremben az a közös, hogy ugyanazokkal a fenomenális tulajdonságokkal rendelkezünk, akkor azt kell állítania: *nemcsak az érzéki tapasztalatoknak, hanem a gondolatoknak is van fenomenális karakterük: van olyan, mint azt gondolni, hogy a víz szagtalan folyadék*. Farkas ezt is állítja, azaz elkötelezi magát a *kognitív fenomenológia* eszméje mellett.

A második: milyen viszonyt tételez Farkas a reprezentációs és a fenomenális tulajdonságok között? Azt állítja, hogy *egy mentális esemény reprezentációs tulajdonságait a kérdéses mentális esemény fenomenális tulajdonságai határozzák meg*. Vagyis: az, hogy *milyen* egy meghatározott érzéki tapasztalattal vagy gondolattal rendelkezni, határozza meg az illető érzéki tapasztalat vagy gondolat reprezentációs tartalmát. Ezzel Farkas elkötelezi magát a *fenomenális intencionalitás elmélete* mellett.

A harmadik: a fenomenális intencionalitás elméletének legtöbb híve úgy véli, létezhetnek olyan reprezentációs/intencionális tartalmak, amelyeket valamilyen külső tényezőre való hivatkozással individuálunk, csak hogy e tartalmakat nem a fenomenális tulajdonságaik határozzák meg.<sup>3</sup> Farkas ezt tagadja (157–184. old.),<sup>4</sup> és azt állítja: a szubjektum *teljes mentális természetét az határozza meg, hogy a szubjektum milyen fenomenális tulajdonságokkal rendelkezik*. Álláspontja emiatt kompromisszumok nélküli internalizmus.

**F**arkas két tézise a következőképpen függ össze. Azáltal, hogy externalizmuson azt a nézetet érti, mely szerint egy mentális tartalmat olyan tények határoznak meg, melyek *kívül esnek* a szubjektum szubjektív perspektíváján, azaz melyekhez a szubjektum a maga szubjektív nézőpontjából *nem férhet hozzá*, joggal mondhatja: az externalizmus összeegyeztethetetlen a mentális állapotainkhoz való privilegizált hozzáféréssel, az csak a Farkas-féle internalizmussal konzisztens. Más szavakkal: abból a téziséből, hogy a „mentális” ismertetőjegye a privilegizált hozzáférés, következik az externalizmus Farkas-féle tagadása, és egyúttal a Farkas-féle internalizmus elfogadása (127–156. old.).<sup>5</sup>

Látnunk kell, hogy ha az externalizmust hagyományosan értjük, akkor az az önismeret vonatkozásában nincs hátrányban a hagyományos értelemben vett internalizmushoz képest. Az externalizmussal szembeni hagyományos ellenvetés az, hogy a szubjektum mentális tartalma olyan tényről is függ, amelyhez más személy éppen olyan módon fér hozzá, mint a kérdéses szubjektum, és ez összeegyeztethetetlen azzal

1 ■ Lásd: Hilary Putnam: The Meaning of „Meaning”. In: K. Gunderson (ed.): *Language, Mind and Knowledge*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1975. 131–193. old. és Tyler Burge: Individualism and the Mental. *Midwest Studies in Philosophy*, IV (1975), 73–121. old. E témáról magyarul: Forrai Gábor: Az intencionalitás. In: Ambrus Gergely et al. (szerk.): *Elméleti filozófia*. L'Harmattan, Bp., 2008. 137–158. old. és Tózsér János: Internalizmus és externalizmus. In: László János et al. (szerk.): *A reprezentáció szintjei*. Gondolat, Bp., 2004. 208–224. old.

2 ■ Lásd még: Katalin Farkas: Indisciminability and the Same-ness of Appearance. *Proceedings of the Aristotelian Society*, CVI (2006), 205–225. old.

3 ■ Például: Terry Horgan – Uriah Kriegel: Phenomenal Intentionality Meets the Extended Mind. *Monist*, 91 (2008), 353–380. old.

4 ■ Lásd még: Katalin Farkas: Phenomenal Intentionality without Compromise. *Monist*, 91 (2008), 273–293. old.

5 ■ Lásd még: Katalin Farkas: What is Externalism? *Philosophical Studies*, 112 (2002), 3. szám, 187–208. old.

a meggyőződésünkkel, hogy mentális tartalmainkhoz való hozzáférésünkben egyes szám első személyű autoritásunk van.

Ez a hagyományos ellenvetés azonban – ahogy Tyler Burge megmutatta<sup>6</sup> – a hagyományos externalizmussal szemben nem perdöntő. Miért? Azért, mert a hagyományos értelemben vett internalizmus is elfogadja azt, hogy a szubjektum mentális tartalma függ olyan (persze testen belüli) tényektől, amelyekhez a szubjektum nem fér hozzá egyes szám első személyű autoritással. Azt állítja, hogy a szubjektum mentális állapotai a szubjektum agyi állapotaitól függenek. A szubjektum azonban saját agyi állapotaihoz nem fér hozzá egyes szám első személyű autoritással, és így nézve az internalizmus nincs elméleti fölényben az externalizmussal szemben. Azaz mind a hagyományos externalizmus, mind a hagyományos internalizmus szerint léteznek olyan tények, melyek meghatározzák a szubjektum mentális állapotait, melyekhez az nem fér hozzá egyes szám első személyű autoritással. A hagyományos internalizmus az agyi állapotokat, a hagyományos externalizmus pedig a szubjektum testén kívül eső tényeket tekinti ilyen tényeknek.

Farkas koncepciója azonban új helyzetet eredményez. Ha ugyanis internalizmuson azt értjük, hogy a szubjektum mentális tartalmai kizárólag olyan tényektől függenek, melyek *belül vannak* a szubjektum *perspektíváján*; vagyis olyan tényezők határozzák meg a szubjektum mentális tartalmát, melyekhez a szubjektum szubjektív nézőpontjából hozzáfér, és externalizmuson azt, hogy a mentális tartalmak olyan tényektől is függenek, melyek *kívül esnek a szubjektum perspektíváján*; vagyis olyan tényezők határozzák meg a szubjektum mentális tartalmait, melyekhez az szubjektív nézőpontjából *nem fér hozzá*, akkor nem kérdéses, hogy csak az internalizmus egyeztethető össze a mentális állapotainkhoz való privilegizált hozzáféréssel, az externalizmus nem. Más szavakkal: abból a téziséből, hogy a „mentális” ismertetőjegye a privilegizált hozzáférés, következni fog az internalizmus.

**F**arkas első tézise: a „mentális” ismertetőjegye a privilegizált hozzáférés. Különös módon Farkas nem hoz fel egyetlen olyan típusú érvet sem e tézis mellett, melyben azt igyekezne megmutatni, hogy tézise plauzibilisebb a rivális elképzeléseknél. Elmondom, hogy ez miért zavar.

Először is látni kell: a kortárs filozófusok zöme nem rokonszenvez a Farkas-féle javaslattal. Nem azért, mert vitatnák, hogy a mentális eseményekhez vagy állapotokhoz (legalábbis azok tekintélyes részéhez) privilegizált módon (egyes szám első személyű autoritással) férünk hozzá. Hanem azért, mert úgy gondolják (ami szerintem plauzibilis), hogy minden dolog önmagában véve az, ami, illetve olyan, amilyen, és valami nem attól az, ami, illetve nem attól olyan, amilyen, hogy milyen módon férünk hozzá. Egyszóval a kortárs filozófusok többsége azért nem rokon-

szenvez e javaslattal, mert a „mentális” Farkas által preferált *episztemológiai* kritériuma helyett valamilyen *metafizikai* kritériumot részesít előnyben.

Ilyenből több is van forgalomban. A standard felfogás szerint az elme két különböző metafizikai kategóriába tartozik. Közelebbről: egy mentális állapot/esemény vagy intencionális, azaz irányul valamire, vagy fenomenális tudatos, azaz van olyan, mint átélni azt, vagy mindkettő. Eszerint a gondolataink, vélekedéseink, vágyaink azért mentálisak, mert intencionálisak, a testi érzeteink és az érzelmeink pedig azért mentálisak, mert fenomenális tudatosak, és érzéki tapasztalataink azért mentálisak, mert intencionálisak is, és fenomenális tudatosak is.

Ezt az álláspontot a kortárs filozófiában két oldalról kezdték ki. Egyesek úgy, hogy azt állítják: valójában minden mentális állapot és esemény intencionális, beleértve a testi érzeteket és az érzelmeket is, hiszen azok is irányulnak valamire (például a fájdalom a fájó testrésze). E nézetet nevezzük intencionalizmusnak vagy reprezentacionalizmusnak.<sup>7</sup> Hívei szerint nem a fenomenális tulajdonságok határozzák meg az intencionális tulajdonságokat, hanem fordítva: az intencionális tulajdonságok a fenomenálisakat. Továbbá úgy gondolják, hogy a gondolatok nem rendelkeznek fenomenális karakterrel. De természetesen attól még mentálisak. Attól azok, hogy intencionálisak.

Mások ezzel szemben úgy vonják kétségbe a standard elképzelést, hogy azt állítják, amit Farkas is a könyve második felében, a második tézise kapcsán állít. Nevezetesen, hogy minden tudatos intencionális esemény egyúttal fenomenális tudatos, és az intencionális tulajdonságokat a fenomenális tulajdonságok határozzák meg.<sup>8</sup> Csakhogy – és erre akarok kilyukadni – e filozófusok sem fogadják el azt, hogy a „mentális” ismertetőjegye a privilegizált hozzáférés. Szerintük a „mentális” ismertetőjegye a fenomenális intencionalitás.<sup>9</sup>

A problémám a következő. Létezik olyan elmélet, jelesül a fenomenális intencionalitás elmélete, amely – Farkashoz hasonlóan – azt állítja, hogy minden tudatos intencionális eseménynek van fenomenális

6 ■ Lásd: Tyler Burge: *Individualism and Self-Knowledge*. *Journal of Philosophy*, 85 (1988), 649–663. old.

7 ■ Lásd például: Fred Dretske: *Naturalizing the Mind*. MIT Press, Cambridge, 1995.; Michael Tye: *Ten Problems of Consciousness*. MIT Press, Cambridge, 1995.; Tim Crane: *Intentionality as the Mark of the Mental*. In: Anthony O’Hear (ed.): *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind*. Cambridge University Press, Cambridge, 1998. 229–251. old.; Alex Byrne: *Intentionalism Defended*. *Philosophical Review*, 110 (2001), 199–240. old.

8 ■ Lásd például: Colin McGinn: *Content and Consciousness*. Blackwell, Cambridge, 1992. 23–43. old.; Galen Strawson: *Mental Reality*. MIT Press, Cambridge, 1994.; Terry Horgan – John Tienson: *The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality*. In: David Chalmers (ed.): *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford University Press, Oxford, 2002. 520–533. old.; David Pitt: *The Phenomenology of Cognition, Or What Is It Like to Think That P*. *Philosophy and Phenomenological Research*, 69 (2004), 1–36. old.

9 ■ Lásd: Horgan–Kriegel: *i. m.*

karaktere. Amely – ugyancsak hasonlóan Farkashoz – azt állítja, hogy az intencionális/reprezentációs tulajdonságokat a fenomenális tulajdonságok határozzák meg. Amely azonban – ellentétben Farkassal – metafizikai választ tud adni arra a kérdésre, hogy mi a „mentális” ismertetőjegye. Ha azonban ez így van (és így van), akkor egészen egyszerűen *nincsen különösebb okunk* elfogadni Farkas episztemológiai javaslatát a „mentális” ismertetőjegyéről. Persze lehet, hogy tévedek, és mégis van. Csakhogy Farkas egyetlen érvelt sem hoz fel emellett, miért az ő episztemológiai javaslatát részesítsük előnyben az „elvtársai” által javallott metafizikai javaslattal szemben.

**F**arkas második tézise az, hogy a szubjektum teljes mentális természetét az határozza meg, hogy a szubjektum milyen fenomenális tulajdonságokkal rendelkezik. Mint korábban jeleztem: Farkasnak ahhoz, hogy ezt állíthassa, el kell köteleznie magát a kognitív fenomenológia eszméje mellett. Azt kell állítania, hogy a gondolatoknak is van fenomenális karakterük: van *olyan*, mint azt gondolni, hogy *p*. Ha a kognitív fenomenológia bukik, akkor vele bukik Farkas második tézise is.

A kognitív fenomenológia létjogosultsága azonban távolról sem triviális: a filozófusok többsége azon az állásponton van, hogy – ellentétben az érzéki tapasztalatokkal, a testi érzetekkel és az érzelmeikkel – a gondolatoknak nincsen fenomenológiája. Következésképpen a kognitív fenomenológia hívének nagyon meg kell indokolnia, miért állítja mégis azt, hogy van.

Ehhez képest Farkas lényegében nem érvel a kognitív fenomenológia mellett. Inkább csak emlékeztet mások érveire. Ilyen típusúakra: nyilván van a gondolatoknak fenomenális karakterük, hisz *másmilyen* a borra gondolni, mint *amilyen* a vízre, és ugyancsak *másmilyen* vágni egy pohár borra, mint *amilyen* idegenkedni egy pohár bor megívásától (90. old.).

Tekintve, hogy mennyi minden múlik a kognitív fenomenológián, a mellette felhozott érvek hiánya különösen fájdalmas. Mert nézzük csak! A kognitív fenomenológia ellenzője nyugodtan mondhatja: az a tény, hogy valamilyen nekem egy pohár borra gondolni, és ez másmilyen, mint egy pohár vízre gondolni, minden további nélkül összeegyeztethető azzal, hogy nem maguk e gondolatok rendelkeznek fenomenális tulajdonságokkal, hanem csak a hozzájuk asszociált érzelmeim. Azaz a gondolatoknak nincs inherens fenomenológiája, hanem *más típusú mentális eseményektől kölcsönözik* fenomenális karakterüket.

Továbbá – folytathatja a kognitív fenomenológia ellenzője –, még ha feltesszük is, hogy a gondolatoknak inherens fenomenológiája van, ez még nem jelenti azt, hogy *minden egyes* intencionális tartalmában különböző gondolatnak megfeleltethető egy *distinktív fenomenológiai* karakter. Plauzibilisnek tűnik azt gondolni: minél finomabb a különbség két különbö-

ző gondolat reprezentációs tartalmában, annál valószínűtlenebb, hogy a fenomenológia ezt „le tudja követni”. Egészen egyszerűen valószínűtlen, hogy a fenomenális karakter képes legyen olyan finom tagolásra vagy finom felbontásra, mint a reprezentációs/intencionális tartalom.

A kognitív fenomenológia ellenfele számos plasztikus ellenpéldával élhet, de a legjobb természetesen a matematika. Végtelenül sok különböző reprezentációs tartalmú matematikai gondolat létezhet, és ha igaz volna, hogy minden különböző reprezentációs tartalmú matematikai gondolatnak különböző fenomenális karaktere van, akkor ugyancsak végtelenül sok, különböző fenomenális karakterrel rendelkező gondolatnak kellene lennie. De lehet-e ebben komolyan hinni? Vajon a „ $10 + 11 = 21$ ” és a „ $11 + 12 = 23$ ” gondolásának különbözik-e a fenomenális karaktere? Vagy a „ $1223 + 610 = 1833$ ” és a „ $1323 + 610 = 1933$ ” gondolatoké?

Mindezzel azt akarom mondani, hogy Farkas nem támasztja alá megfelelően a második tézise alapjául szolgáló kognitív fenomenológiát. Nem mutatja meg sem azt, hogy a gondolatoknak *inherens* fenomenológiájuk van, és nem más típusú mentális eseményektől kölcsönözik fenomenális karakterüket, sem azt, hogy minden gondolatnak *distinktív* fenomenológiája van, azaz minden különböző tartalmú gondolathoz különböző fenomenális karakter tartozik.

**E**ddigi kritikám során igyekeztem semleges maradni, vagyis attól függetlenül fogalmaztam meg az ellenvetéseimet, hogy én magam mit gondolok a kérdéses problémákról. Az alábbiakban azt mondom el, hogy a saját nézőpontomból mi a fő ellenvetésem Farkas filozófiájával szemben.

Farkas egy kompromisszumok nélküli internalista filozófiát ad elő. E kompromisszumok nélküli internalizmus egyik alapvető tézise, hogy *minden* mentális esemény- és állapot típus esetében az internalista értelmezés a helyes. Farkas egyetlen mentális esemény- és állapot típus esetében sem enged az externalizmusnak.

Módszertanilag nem különösebben szerencsés azelőtt dönteni az internalizmus és externalizmus vitájában, mielőtt a *szubjektum perspektívájából* külön-külön elvégeztük volna a különböző mentális állapot típusok fenomenológiai elemzését. Azelőtt tehát, hogy külön-külön megvizsgáltuk volna *egyes szám első személyű perspektívából*, hogy miben áll a különböző mentális állapot típusoknak a *distinktív fenomenológiája*. Mindezt azért hangsúlyozom, mert történetesen van egy bizonyos externalista elmélet, nevezetesen az észlelés diszjunktív elmélete, amely mellett többnyire nem Ikerföld-típusú érvekkel, hanem kimondottan az *érezéki tapasztalat distinktív fenomenológiájára* hivatkozva érvelünk.

A diszjunktív elmélet hívei rámutatnak, hogy az övék az egyetlen olyan elmélet, amely képes elszámol-

**replika**  
TÁRSADALOMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

**replika**  
TÁRSADALOMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

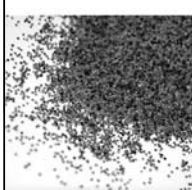
**replika**  
TÁRSADALOMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

**replika**  
TÁRSADALOMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

**replika**  
TÁRSADALOMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

**replika**  
TÁRSADALOMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

**replika**  
TÁRSADALOMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT



60

2007. DECEMBER

EGYENSÚLY

A közgazdaságtan  
kortárs  
metodológiája



61

2008. MÁJUS

NYOM

Derrida, a  
megvesztegethetetlen  
filozófus

Társadalmi evolúció



62

2008. SZEPTEMBER

KRITIKUS PILLANAT

Boltanski és a kritika  
szociológiája

Ultrà

[www.replika.hu](http://www.replika.hu)  
előző számaink megrendelhetőek  
[elofizetes@replika.hu](mailto:elofizetes@replika.hu)

ni a tárgyak érzéki tapasztalata fenomenológiájának azzal a vonásával is, hogy ennek során egy elmfüggetlen tárgynak vagyunk közvetlenül a tudatában, és azzal a vonásával is, hogy – ellentétben a gondolatok tárgyával – érzéki tapasztalataink során nem pusztán reprezentálódik, hanem *prezentálódik* azok tárgya. Nem más, mint a tárgyak érzéki tapasztalatának *diszjunktív fenomenológiája* mondatja a diszjunktivistákkal azt, hogy – ellentétben a gondolatokkal – az érzéki tapasztalatainkat az észlelt elmfüggetlen tárgy *relációjában* individuáljuk.<sup>10</sup>

Farkas azonban eleve kizárja az efféle fenomenológiai megfontolások létjogosultságát, sőt egyáltalán azt, hogy a fenomenológiának bármilyen beleszólása legyen az internalizmus–externalizmus vitába, mivel már e fenomenológiai vizsgálatok *előtt* elkötelezte magát amellelt, hogy minden mentális esemény- és állapot típus esetében az internalista értelmezés a helyes. Konceptiója szerint tehát teljesen irreleváns a különböző mentális állapot típusok finomabb fenomenológiai elemzésébe fogni, külön-külön szemügyre venni a gondolatok, érzelmek, testi érzetek és érzéki tapasztalatok fenomenológiáját, még akkor is, ha történetesen alapvető különbségek vannak is köztük – egészen egyszerűen azért, mert internalizmus *versus* externalizmus ügyben már minden kör lefutott. Következésképpen hiába akarnánk – ellentétben az externalizmus egyéb változataival – fenomenológiai természetű, szubjektív nézőpontból a diszjunktivizmust választani, ennek semmi jelentősége nincs. A diszjunktivizmusnak – hogy úgy mondjam – Farkas szemernyi esélyt sem ad. □

10 ■ Lásd például: Michael Martin: The Transparency of Experience. *Mind and Language*, 17 (2002), 376–425. old.; uő: The Limits of Self-Awareness *Philosophical Studies*, 120 (2004), 37–89. old.