

Vonakodó karteziánizmus?

Farkas Katalin remek könyvében az elme természetéről szóló karteziánus elképzelést veszi védelmébe. E karteziánus elmefelfogás legfontosabb elemének azonban sokakkal szemben nem az anyagtalan szellemről szóló descartes-i tanítást tekinti, hanem a mentális állapotokhoz történő privilegizált hozzáférés tételét. Sőt, Farkas egyenesen úgy foglal állást, hogy a privilegizált hozzáférés tételéből – ellentétben azzal, ahogy az iskolában tanultuk – nem következik a szubsztancia-dualizmus. E tétel alátámasztása érdekében a privilegizált hozzáférés fogalmát igen kreatívan átértelmezi, meglehetősen speciális értelmet kölcsönözve neki. Tanulmányomban azonban amellet kívánok érvelni, hogy Farkas e vállalkozása sikertelen: a privilegizált hozzáférés még e speciális értelemben is maga után vonja a szubsztancia-dualizmust. Konklúzióm tehát az, hogy nem lehet csak félig megvenni az elme karteziánus modelljét, és vonakodni annak teljes egészében történő elfogadásától.

FARKAS KRITÉRIUMA

Könyvének első fejezetében Farkas azt igyekszik kimutatni, hogy a mentálisnak tekinthető állapotok éppen azon emberi képességekből származnak, amelyek meglétében Descartes híres, a démonhipotézisen alapuló szkeptikus gondolkísérletének elvégzése után is biztosak lehetünk. A gonosz démon szisztematikusan megtéveszt bennünket, így semminek a létében nem lehetünk biztosak, ami közvetlen tapasztalatunkon vagy gondolkodásunkon kívül esik, beleértve közvetlen tapasztalataink és gondolataink okait is. Így ami megmarad bizonyosan létezőnek, az nem más, mint maga a közvetlen tapasztalat, vagyis azok az állapotok, melyekbe a tapasztalás vagy a kognitív képességek gyakorlása során kerülünk. Tehát ezek, vagyis a démon-teszt elvégzése után megmaradt állapotok számítanak mentális állapotoknak Farkas szerint.¹

¹ Farkas 2008. 13.

Farkas számára azonban a démonhipotézis felhasználása nem azért fontos, hogy kiderítse, mely jelenségek létezésében lehetünk biztosak, és melyekében nem, hanem azért, mert a démon-teszt éppen azokat az állapotokat tartja fenn a rostán, melyekhez egyfajta sajátos, első személyű perspektívából férünk hozzá. A tapasztalat és a gondolat okai vagy tárgyai mindenki számára ugyanúgy, saját tapasztalatán és gondolkodásán keresztül tárulnak föl, ezzel szemben magához a közvetlen tapasztalathoz vagy gondolkodásához mindenki csak a saját személyes módján fér hozzá. E sajátos hozzáférés szerepét Farkas szerint a reflexió vagy introspekció tölti be. Álláspontja szerint tehát azokat a jelenségeket, amelyeket reflexió vagy introspekció útján ismerek meg, senki más nem ismerheti meg ezen a módon (18–19). Ez a megállapítás ugyanakkor nem zárja ki, hogy az általam introspekció útján megismert jelenségeket egy másik személy más módokon megismerhesse. Farkas tehát nem tagadja, hogy a reflexió által feltárt jelenségek bizonyos értelemben publikusak, pusztán annyit állít, hogy egyes publikus jelenségeket egy személy megismerhet oly módon is, ahogyan más számára ez nem lehetséges. Más ugyanis azt, amit én reflexió útján ismerek meg, nem tudja szintén *reflexió útján* megismerni – ugyanennek a megismeréséhez csak másfajta képességek és lehetőségek állnak a rendelkezésére. Mindez a reflexión vagy introspekción kívül más képességekre nem áll: amit képes vagyok észlelni, más is képes lehet észlelni; amit képes vagyok elgondolni, más is képes lehet elgondolni, amire képes vagyok visszaemlékezni, arra más is képes lehet emlékezni, és így tovább.² Mármost Farkas legfontosabb tézise szerint éppen ezek, a reflexió útján csak a reflektáló alany számára hozzáférhető jelenségek tartoznak az elméhez. A privilegizált hozzáférés tézise ebben a formában tehát azt állítja, hogy azok és csak azok a jelenségek mentálisak, amelyeket olyan módon ismerhetek meg, ahogyan senki más.

A szerző intenciói szerint továbbá az a tény, hogy a mentális állapotokhoz ilyen kitüntetett módon férünk hozzá, *nem zárja ki*, hogy e mentális állapotok bizonyos fiziológiai állapotoktól függenek, amelyek esetében természetesen nem áll fenn a privilegizált hozzáférési mód tézise. Méghozzá azért nem, mert Farkas szerint a démonhipotézis nem egy anyagtalan szellemre szűkíti le a világot, hanem egy szubjektív nézőpontra, a vizsgálódás egy sajátos, első személyű szemszögére (18). Éppen ezért leszögezi: nyitott kérdés, vajon e nézőpontnak szüksége van-e testre vagy sem. A könyv egyik fontos tétele szerint tehát a démon-teszt alkalmazása a mentális állapotok listájának elkészítésére – szemben a szokásos „iskolás” értelmezéssel – önmagában nem kötelez el bennünket a szubsztancia-dualizmus mellett.³ Ennek megfelelően Farkas több helyen is

² E tétel részletes kifejtését és védelmét lásd a 17–24. oldalakon.

³ Persze ez az „iskolás” értelmezés valójában már Descartes esetében sem állja meg a helyét, ahogy azt Farkas világosan ki is mutatja. Lásd 34–35.

(lásd például 15 és 54) kifejezetten hangsúlyozza, hogy semleges kíván maradni a fizikalizmus kérdését illetően.

Ez tehát az az állítás, amellyel vitába kívánok szállni. Az alábbiakban egy ellenpélda bemutatása és értelmezése segítségével amellet szeretnék érvelni, hogy a speciális hozzáférés imént ismertetett kritériuma csak akkor tartható fenn a mentális állapotok megkülönböztető jegyeként, ha elköteleződünk a szubsztanciadualizmus mellett.

AZ ELLENPÉLDA ÉS ÉRTELMEZÉSE

Farkas könyvének második fejezetében vet számot az imént ismertetett kritérium ellen fölhozható érvekkel. A fejezet jórészt azokkal a lehetséges ellenvetésekkel foglalkozik, melyek azt igyekeznek kimutatni, hogy a kritérium nem lehet a mentális jelenségek listájára történő fölkerülés *szükséges* feltétele. Ezek az ellenérvék éppen ezért úgy működnek, hogy olyan nyilvánvalóan mentálisnak tekintett jelenségeket mutatnak föl, amelyek esetében nem teljesül a kritériumban megfogalmazott követelmény. Ilyenek elsősorban a nem okkurens és a tudattalan vagy pretudatos mentális állapotok. Farkas igen alaposan tárgyalja az e jelenségekre alapozott ellenvetéseket, és úgy vélem, meglehetősen plauzibilis válaszokat ad rájuk (vö. 39–50).

Érdemes azonban észrevennünk, hogy a kritérium voltaképpen két állítást fogalmaz meg: (a) az alany reflexió útján hozzáfér mentális állapotaihoz, és (b) senki más nem fér hozzá ezekhez reflexió útján. Nos, a Farkas által tárgyalt ellenérvéknek van egy közös vonásuk: mind az első állítást vitatják. Azt teszik kérdésessé, hogy az alany bizonyos mentális állapotaihoz valóban hozzáfér-e reflexióval vagy introspekció útján. Egy sincs azonban köztük, amely a második állítás igazságát kérdőjelezné meg, vagyis azt igyekezne kimutatni, hogy egy alany valamely mentális állapotához egy másik személy is hozzáférhet reflexió vagy introspekció útján.

Hogy egy ilyesfajta ellenpélda lehetséges, ahhoz éppen Farkas egyik érveléséből meríthetünk ötletet. Ebben egy olyan ellenvetésre válaszol, amely az imént említettekkel ellentétben nem azt igyekszik kétségbe vonni, hogy a kritérium szükséges feltétele volna a mentális állapotok listájára kerülésnek, hanem azt, hogy *elégséges* (33–39). Ez az ellenérv tehát azt igyekszik kimutatni, hogy nemcsak mentális, hanem pusztán fizikai, jelesül testi jelenségek esetében is működik a kritérium, vagyis nem csak mentális állapotokra igaz, hogy csak az alany fér hozzájuk egy meghatározott módon. Farkas válaszában úgy hárítja el az érvet, hogy megmutatja, valójában e testi jelenségek esetében nincs *elvi* akadálya annak, hogy az alanyon kívül más is ugyanolyan módon férjen hozzájuk. Ezen a ponton merül föl a kérdés, miért ne lenne ugyanez lehetséges mentálisnak tekinthető állapotok esetében? A válasz megtalálása érdekében nézzük meg a részleteket!

A Farkas által tárgyalt ellenvetés Richard Rortynak egy 1970-es tanulmányából származik. Rorty ebben az írásában jó néhány, a „mentális” megkülönböztető jegyére aspiráló kritériumot számba vesz, és a legtöbbet elutasítja. Így tesz azzal a kritériummal is, amely szerint mentálisak azok a jelenségek, amelyekről „introspekció útján szerezhető információ” (Rorty 1970. 413). Ez Rorty szerint azért nem jó megkülönböztető jel, mert pusztán fizikai jelenségekről is szerezhetünk tudomást introspekció útján. Például, mivel sajnos sokszor előjött már a lumbágóm, ezért amikor fáj a derekam, ebből introspektíve tudom, hogy egy idegvégződésem becsípődött két porc közé. Igaz ugyan, hogy itt talán csak közvetett tudásról van szó, hiszen a közvetlen fájdalomérzet alapján „következtetek” arra, hogy az idegszálammal már megint megtörtént az a bizonyos dolog, ez azonban mindenképpen introspekció útján szerzett információ lesz, és – a sajnálatosan gyakori előfordulás miatt – meglehetősen megbízható is. Ugyanakkor első ránézésére úgy tűnik, csak én szerezhetek ilyen módon információt e testi jelenségről, senki más. Úgy tűnhet tehát, hogy itt egy ellenpéldát találtunk Farkas kritériumával szemben: a lumbágómról csak én tudhatok olyan módon, hogy fáj a derekam, miközben az idegbe csípődés nyilvánvalóan nem mentális jelenség.

Rorty ellenvetésével szemben azonban Farkas plauzibilisen érvel amellett, hogy fogalmilag nem kizárt olyan eset, amikor az én testem valamely pusztán fizikai állapotáról egy másik ember idegi információt szerez – mondjuk az agyának megfelelő részéből kiinduló idegvégzések kvázi „rá vannak kötve” az én szóban forgó testrészemre. Egy ilyen, kétségtelenül lehetséges esetben mindketten pontosan ugyanolyan módon tudunk e pusztán fizikai jelenségről. Mindez azonban Farkas szerint az elme jelenségeivel kapcsolatban nem lehetséges, éppen ezért kitart a „különleges hozzáférés” kritériuma mellett. Álláspontja szerint tehát – miként ezt explicit módon ki is mondja (24) – a testi érzet, a testi tudatosság (*bodily awareness*) nem ugyanaz a megismerési mód, mint az introspektív tudás. Míg az előbbi, mint láttuk, nem szükségképpen aszimmetrikus, addig az utóbbi Farkas szerint az.

Farkas e tényt a *perspektivikusság* metaforájával érzékelteti: saját mentális állapotaihoz – és a mentális képességek által feltároló környezetéhez – az ember (vagy más élőlény) sajátos perspektívával rendelkezik (vö. 30–31). E perspektivikusságnak továbbá nyilvánvalóan *szükségszerűnek* kell lennie, hiszen – mint láttuk – az pusztán esetlegesség, hogy az idegsebészlet jelenlegi állapota mellett történetesen csak én ismerhetem meg a lumbágómat olyan módon, hogy fáj a derekam. Arról nem is beszélve, hogy ha elegendő lenne a kontingens értelemben vett perspektivikusság, akkor a szó eredeti, térbeli értelmében vett perspektivikus tények is mentálisak lennének, mint például egy szobornak a tér egy pontjáról megfigyelhető látványa. Ahhoz, hogy a kritérium megkülönböztető jegyként működjön, az kell, hogy a mentális jelenségek esetében *lehetetlen* legyen, hogy két személy ugyanabból a perspektívából ismerje meg a jelenséget.

Vagyis a Rorty által felhozott testi érzetek példája pusztán praktikus és nem konceptuális kihívást jelent Farkas kritériuma számára (vö. 35).

Véleményem szerint azonban éppen a szükségszerűség e követelménye miatt nem működik Farkas kritériuma. Ahogyan pusztán technikai probléma az én idegbecsípődésem más ember agyába történő „bedrótozása”, éppúgy pusztán technikai, és nem elvi nehézséget okoz annak elképzelése, hogy a derékfájásomért felelős agyterület(ek)et pontosan úgy „drótozzák be” egy másik személy agyába, ahogyan az én agyamban e bedrótozás megvalósul. Képzeljük el például, hogy a távoli jövőben az idegsebészeti képes lesz arra, hogy a született vagy balesetben szerzett agykárosodással élő emberek számára olyan implantátumot gyártson, amely tökéletesen alkalmas a sérült agyterület funkciójának ellátására. Ehhez mindössze az implantátumnak az alany agyába történő megfelelő „bedrótozásáról” kell gondoskodni, ami e fejlett idegsebészeti számára nem jelent akadályt. Tegyük fel, hogy én – pontosabban a távoli jövőben élő alteregóm – úgy születtem, hogy a derékfájdalom érzetért felelős agyterületem olyan mértékben sérült, hogy egyáltalán nem érzek fájdalmat akkor, amikor az idegbecsípődés megtörténik. A megoldás azonban nagyon egyszerű: egy rutinműtét során agyamba ültetik a megfelelő implantátumot. Képzeljük el azonban, hogy e távoli jövőben, bár az idegsebészeti nagyon fejlett, az ország gazdasági helyzetéről közel sem mondhatunk ilyen jókat. Éppen ezért – az egészségbiztosítás szűkös forrásai miatt – egy hasonló problémával küzdő társammal együtt, közösen kapunk egy ilyen implantátumot, melyet mindkettőnk agyába „bedrótoznak”, és így közösen használjuk azt.⁴ Sőt, akár egy olyan scenáriót is elképzelhetünk, amelyben kombináljuk az iménti példát Farkas már említett gondolatkísérletével, vagyis csak az én porckorongjaim felől jövő idegeket „kötnék be” egy implantátumba, amit aztán mind az én, mind egy másik ember agyába „bedrótoznának”. Ez a másik ember lehet mondjuk egy orvos, aki meg akar győződni róla, hogy az implantátum jól működik-e – ennek érdekében tehát kipróbálja, tényleg érzem-e a derékfájdalmat.

Nos, értelmezésem szerint ezekben az elképzelt esetekben mindkét személy *ugyanolyan módon* ismerne meg egy mentális állapotot. Farkas kritériuma tehát nem lehet szükséges feltétele annak, hogy egy esemény vagy állapot mentálisnak számítsa. Sőt, álláspontom szerint fenomenológiailag sem nagyon lehetne megkülönböztetni a két ember által átélt élményt, hiszen mindketten úgy éreznék, az ő derekuk fáj, méghozzá pontosan ugyanúgy. Farkas ugyan többször hangoztatja, hogy a mentális állapot – mondjuk egy fájdalom – azért nem lehet ugyanaz két, akár a releváns értelemben „összedrótozott” embernél, mert a másik ember a fájdalmat mint az ő fájdalmát éli át, nem pedig mint az enyémet,

⁴ Akár azt is elképzelhetjük, hogy a „bedrótozás” ebben az esetben levegőben terjedő elektromágneses hullámok segítségével történik, úgyhogy a szó hagyományos értelmében nem leszünk fizikailag összekötve.

és éppen ezért az általa érzett fájdalom is az övé, nem pedig az enyéem (például 37). Ezzel szemben úgy vélem, éppen a mentális állapot, a fájdalom átélésének fenomenológiája az, ami végképp nem tesz különbséget a két állapot között, hiszen az mindkét személy számára mint a *saját* fájdalma jelenik meg. Farkas metaforáját fölhasználva tehát azt mondhatjuk, hogy éppen ezért ugyanabból a perspektívából tárul föl számukra mind a fájdalom, mind – ha annak testi kiindulópontja is közös – annak oka.

Ha tehát igaz, hogy ahhoz, hogy nekem fájjon a derekam, elegendő, ha ez a bizonyos esemény lejátszódik azon a bizonyos agyterületen vagy implantátumban, ami megfelelő módon „be van drótozva” az agyam többi része közé, akkor annak is igaznak kell lennie, hogy a másik ember *pontosan ugyanazt* a derékfájást érzi, mint én. Annak a közhelynek, hogy két ember nem érezheti ugyanazt a fájdalmat, éppen annyi esélye van egy fejlett idegsebészet fényében, mint annak, hogy két embernek nem lehet ugyanaz az ujjlenyomata – egy fejlett plasztikai sebészet fényében.

Az persze igaz, hogy továbbra is marad némi aszimmetria a két „összedróttozott” személy fájdalomészlelése között, mégpedig az, hogy mindketten közvetlenül csak azt fogják tudni, hogy *nekik* derékfájdalmuk van, arról legfeljebb közvetett empirikus úton értesülnek, hogy a másik személynek is. Azonban e különbség ismeretelméleti, és nem metafizikai különbség: nem érinti azt a tényt, hogy ugyanazt a jelenséget ismerik meg ugyanolyan módon. Episztemikus helyzetükben fennálló különbségük ugyanis *nem* a közösen érzett fájdalomérzetükre vonatkozik, hanem egymás pszichológiai működéskére. A perspektivikusság eredeti térbeli jelentésében mindez nyilvánvaló: abból, hogy én csak magamról tudhatom közvetlenül, hogy egy bizonyos szemszögből szemlélek egy szobrot, nem következik, hogy más ne szemlélhetné ugyanabból a szemszögből *ugyanazt* a szobrot.

AZ ÉRTELMEZÉS VÉDELME

Az iménti szakasz konklúziója szerint egy mentális állapothoz, például egy fájdalomhoz megfelelő neurális elrendezés esetén több személy is ugyanolyan módon képes hozzáférni. Ennek cáfolatához azt kellene kimutatnunk, hogy még a fenti gondolatkísérlet esetén is az a helyzet, hogy a két személy két, numerikusan különböző fájdalommal rendelkezik. Én ellenben amellet szeretnék érvelni, hogy ez csak akkor lehetséges, ha elfogadjuk a szubsztancia-dualizmust, azaz tagadjuk akár a legenyhébb értelemben vett fizikalizmust is.

Persze érdemes először tisztáznunk, mi is a fizikalizmus. Farkas maga ehhez nem ad sok segítséget, könyvében ugyanis nemcsak a fizikalizmus érvényesége ügyében, hanem abban a kérdésben sem akar állást foglalni, hogy hogyan kell értenünk a fizikalizmust. Nos, a legtöbb mai monográfia és kézikönyv a fizi-

kalizmust a logikai ráépüléssel definiálja.⁵ A logikai ráépülés fogalma a mentális jelenségeknek a fizikaiaktól való olyan függését hivatott kifejezni, amely szerint *lehetetlen*, hogy mentális különbség álljon elő fizikai különbség nélkül. A logikai ráépülés szélső esetét képviseli a pszichofizikai azonosság tézise, ugyanakkor önmagában e fogalom a mentálisnak a fizikaitól való kevésbé szoros függését is megengedi. Ami viszont fontos, hogy a logikai ráépülés egy olyan függést fogalmaz meg, amely erősebb a mentális és a fizikai pusztá oksági kapcsolatánál, hiszen ez utóbbi – a legtöbb értelmezés szerint – pusztán kontingens viszonyt fejez ki.

Mindezt figyelembe véve, ráépülhet-e mármost a fenti ellenpéldában szereplő pusztán fizikai állapot (az agyterület vagy az implantátum állapotának) valamely tulajdonságára két, numerikusan különböző mentális állapot vagy tulajdonság? Nos, bár logikailag, a ráépülés fogalmából kiindulva nem látok olyan érvet, ami ezt kizárná, mindazonáltal némi megfontolás után olyannyira implauzibilisnek tűnik számomra, hogy úgy vélem, ezt az elképzelést nyugodtan elvethetjük.

Először is szögezzük le, hogy a fenti esetben a mentális és a fizikai állapotok azonosságáról nem lehet szó, hiszen ha ragaszkodunk hozzá, hogy két mentális állapot van jelen, akkor az azonosság tranzitivitása miatt a különbözőnek vélt mentális állapotokról is kiderülne, hogy azonosak. Ami az azonosságnál gyengébb ráépülési viszonyt illeti, abban persze semmi szokatlan nincs, hogy általában véve egy tulajdonságra több másik épül rá. Így gondolunk például arra az esetre, amikor az alma kémiai szerkezete egyaránt meghatározza annak állagát és ízét. Esetünkben azonban ennél sokkal furcsább lehetőséget kell elképzelnünk. Azt tudniillik, hogy két, egymástól kvalitatíve semmiben sem eltérő, *pusztán numerikusan* különböző mentális állapot épül rá ugyanazon fizikai állapot valamely tulajdonságára. Nyilvánvaló ugyanis, hogy nem lehet minőségi különbség a feltételezett két mentális állapotban, hiszen ekkor olyan különbség lenne a mentálisban, amit nem magyarázna valamilyen fizikai különbség, ami ellentmond a logikai ráépülés fenti definíciójának.

Mármost ez a lehetőség teljesen abszurd. Ha ugyanis ezt megengednénk, akkor azt is meg kellene engednünk, hogy a normális esetben az én fájdalomközpontként funkcionáló agyterületem állapotára vagy tulajdonságára két teljesen egyforma fájdalom épüljön rá. Vagyis két ugyanolyan derékfájdalmat érzek egyszerre. Ez nyilvánvaló képtelenség, hiszen semmi sem indokolja, hogy itt *két* fájdalomról beszéljünk. Az tehát teljességgel kizártnak tűnik, hogy pusztán numerikusan különböző mentális állapotok épüljenek rá ugyanarra a fizikaira, függetlenül attól, hogy hány személy van fizikailag valamilyen értelemben összekötve.

⁵ Lásd pl. Chalmers 1996. 41–42, Ravenscroft 2005. 117–124, illetve magyarul Tőzsér 2009. 221–224.

A különleges hozzáférés elve tehát még a Farkas által vallott szofisztikált formájában is összeegyeztethetetlen azzal a nézettel, amely szerint a mentális logikailag ráépül a fizikaira. Ezzel persze semmi újat nem mondtam, aminek illusztrálására álljon itt az eddigieket kiegészítendő egy tekintélyérv is. David Chalmers a tudatosság kapcsán így fogalmaz: „A tudatosság megismerésében mutatkozó episztemikus aszimmetria világossá teszi, hogy a tudatosság kapcsán nem beszélhetünk logikai ráépülésről. Ha a logikai ráépülés lehetséges volna, nem volna ilyesfajta episztemikus aszimmetria; egy logikailag szuperveniciens tulajdonság esetében [...] semmilyen különleges szerepe nincs az első személyű megismerésnek” (Chalmers 1996. 102).

A két mentális állapot híve azonban esetleg egyfajta tulajdonságdualizmust védelmezhet, és azt mondhatja, hogy itt valójában arról van szó, hogy ugyanannak a fizikai állapotnak két különböző tulajdonsága az, amivel a két személy rendelkezik, mondjuk két külön fájdalomérzetet éreznek. Azonban itt is föltehetjük a kérdést: mi különböztetné meg e tulajdonságokat, miért beszélhetünk itt *két*, és nem egy tulajdonságról? Erre ellenfelünk esetleg válaszolhatná azt, hogy voltaképpen semmilyen kvalitatív különbség nincs a két tulajdonság között, ám valamiféle primitív partikuláris tulajdonságként, vagyis tovább elemezhetetlen trópusként értelmezve azokat, numerikusan mégis különböznek. Ám ekkor ugyanazt a kérdést tehetjük föl, mint az előbb: vajon a normális esetben is lehetséges, hogy én két numerikusan különböző, ámde minden tekintetben *ugyanolyan* fájdalomtulajdonsággal rendelkezzem egyszerre? Ez a feltevés számomra nemcsak implauzibilisnek, hanem meglehetősen értelmetlennek is tűnik.⁶

Egyféleképpen persze nagyon is jól el tudjuk képzelni, hogy a két ember két különböző mentális állapottal rendelkezék, méghozzá úgy, hogy a szóban forgó fizikai állapot két különböző, ámde kvalitatíve megkülönböztethetetlen mentális állapotot *okoz*. Csakhogy a mentálisnak a fizikaitól való puszta oksági függése *inkompatibilis* a logikai ráépülés, és így a fizikalizmus tézisével. Az előző szakaszban bemutatott ellenpéldát igyekeztem úgy megkonstruálni, hogy ott a közösen birtokolt fizikai tárgy állapotán túl okságilag már semmilyen *fizikai* esemény vagy állapot fellépése ne legyen szükséges a mentális állapot bekövetkeztéhez. Ha tehát itt a több mentális állapot jelenlétének védelmében a mentálisnak a fizikaitól való oksági függésére hivatkozunk, akkor nem maradhatunk fizikalisták. Hiszen milyen különböző entitásokban okozna valamiféle változást a közös fizikai állapot megváltozása? Mivel az elképzelt példában minden releváns fizikai-fiziológiai tényező közös a két személynél, ezért a válasz csak az lehet, hogy a két személy valamiféle nem fizikai elemében – mondjuk az anyagtalan szellemi szubsztanciájukban – következik be ez a változás.

⁶ E probléma részletes tárgyalásához lásd Újvári 2009. 116.

KONKLÚZIÓ

A különleges privát hozzáférés mint a mentális megkülönböztető jegye tehát összeférhetetlen a fizikalizmussal. Voltaképpen ebben semmi újdonság nincs: legalább Frege óta ismerős az a gondolat, hogy a fizikai jelenségek szükségképp, lényegükénél fogva publikusak (Frege 1918/2000. 204–207). Farkas a mentális jelenségekkel kapcsolatban a privátság egy szofisztikált változatát vallja: bár maguk a mentális események és állapotok publikusak, az a mód, ahogyan hordozójuk hozzájuk fér, privát. Mármost ha helyes, e tanulmány érvelése azt mutatta meg, hogy a fizikai jelenségek lényegi publikusságába az is beletartozik, hogy nem lehet *elvi* akadály annak, hogy többen ugyanolyan módon ismerjék meg azokat.

Tanulmányomban tehát amellet érveltem, hogy a különleges hozzáférés Farkas által kidolgozott kritériuma maga után vonja a szubsztanciadualizmust. Régi közhely azonban, hogy ami az egyik filozófusnak *modus ponens*, az a másiknak *modus tollens*. Érvelésem tehát akár antifizikalista érvelés is lehet, ha az első opciót választjuk. Én azonban inkább a második lehetőség mellett dönténék: a szubsztanciadualizmust – itt ki nem fejthető indokok miatt – olyannyira elfogadhatatlan tézisnek tartom, hogy saját értelmezésem szerint érvelésem, ha helytálló, azt bizonyítja, hogy a különleges privilegizált hozzáférés nem lehet a mentális jelenségek megkülönböztető jegye.⁷

IRODALOM

- Chalmers, David J. 1996. *The Conscious Mind*. Oxford, Oxford University Press.
- Farkas, Katalin 2008. *The Subject's Point of View*. Oxford, Oxford University Press.
- Frege, Gottlob 1918/2000. Logikai vizsgálódások. Első rész: A gondolat. Ford. Máté András. In uő: *Logikai vizsgálódások*. Budapest, Osiris. 191–217.
- Ravenscroft, Ian 2005. *Philosophy of Mind. A Beginner's Guide*. Oxford, Oxford University Press.
- Rorty, Richard 1970. Incorrigibility as the Mark of the Mental. *The Journal of Philosophy*. 67. 399–424.
- Tőzsér János 2009. *Metafizika*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Újvári Márta 2009. *Metafizikai dilemmák: Szubsztanciák, trópusok, változás*. Budapest, L'Harmattan.

⁷ Ezúton szeretném köszönetemet kifejezni Tőzsér Jánosnak, aki a tanulmány szövegének korábbi változatához fűzött hasznos megjegyzéseivel segített a végleges verzió megírásában.