

Manfred Frank

Mennyi történelemre van szüksége a filozófiának?

I. Tetszik, nem tetszik, a filozófiának van történelme. A kérdés az, hogy ezzel már a tárgyát is kimerítően jellemeztük-e. Ez volt pl. Friedrich Schlegel, de Hegel véleménye is. Ha a filozófiai szemináriumok tanterveire tekintünk (nem is beszélve a vizsgatételekről), könnyen kialakulhat ez a benyomás. De rögtön láthatjuk, hogy ez bizonyos feszültségben áll a saját nevével, amelyet szabadon az „igazság kereséseként“ fordíthatunk. Az igazságnak ugyanis nagyobb értékállóságot, az aktualizálással szemben nagyobb rezisztenciát tulajdonítunk, mint egy történelmi eseménynek. Bizonyos értelemben a „történelem“ szót úgy alkalmazzuk, mint ahogy a meteorológus teszi a *Morgenmagazin*-ban, amikor azt mondja: „holnaptól az eső már történelem“. A „történelem“ itt annyit jelent, hogy az esemény vagy a tény aktualitását veszítette, a megállapítás már nincs összhangban a világ valamely igaz tényállásával. Ez az értelem a „történelmet“ évszázadok alatt filozófiai csúfnévvé torzította.

Vannak olyan tényállások, amelyek rezisztensebbek az időszerűtlenné válással szemben: pl. a logikai-matematikai igazságok, néhány természettudományos ismeret, sőt néhány univerzális vagy univerzalizisztikus jogi princípium. Ezek olyan belátások, amelyek kellően erősen megalapozott érvényességigényhez kötődnek.

Ugyanakkor nem tudom és nem is akarom tagadni, hogy a matematika, az etika és a logika is keresztülment és keresztülmegy egy történelmi folyamaton. Kínos tagadási kísérlet volt Kant (hírhedt) tétele, mely szerint a logika Arisztotelész óta többé nem képes az előrelépésre. Ez a megnyilatkozás visszazállt rá, és Frege óta jó és akaratlanul komikus illusztrációja saját nem-igaz voltának, vagyis annak, hogy egy szerző az igazságot saját műveltségi fokával cseréli fel.

De hogyan lehetne egy belátás egyszerre (időtlenül) érvényes és a történelmi világ teremtménye, evolúciós produktuma? E kérdés megválaszolására két kísérlet született: 1. az érvényességigények felezési idejét történetileg egy nyelvi és kulturális összefüggésre (egy „paradigmára“) korlátozzuk, amelyben benne állva kellően sok személy meg van győződve az érvényességigények tartalmának igazságáról vagy helyességéről; 2. a történelem teleologizálása, amely minden rendszerben talál egy szikrányi igazságot (vagy az igazság hajnalának egy szikráját), amelyektől egy végső igazság lángalobbantását (az igazság delét) reméli. Az utóbbi pozícióra példa Leibniz „konkordizmusa“, amely az egymással vitatkozó pozíciókat („*en un bon sens*“) próbálja összebékíteni,¹ vagy Kant történelem-teleológiája,

¹ „Konkordisztikusnak“ nevezzük két tézis közvetítési kísérletét, amikor is az egyiket „*en un bon sens*“, tehát egy olyan jóakarató értelmezésben (reduplicatio) olvassuk, hogy már ne legyen összeegyeztethetetlen a másikkal. Ilyen a testiségünk és a szellemiségünk kompatibilitásának tézise (Gottfried Wilhelm Leibniz: *Die philosophische Schriften*. Szerk. Carl Immanuel Gerhardt, IV. kötet, Weidemann, Berlin, 1880. 523 sk. o.; Gottfried Wilhelm Leibniz: *Philosophische Schriften, französisch und deutsch*. Insel-Studienausgabe. 3/1. Insel, Frankfurt am Main, 1996. 4 skk. o. Szerk. és fordította Wolf von Engelhard és Hans Heinz Holz), amely a determináltságunk és a szabadságunk, vagy az eszméink érzéki észlelése és velünk születettsége téziseiben folytatódik. A Philalèthe és Theophile közötti dialógus a *Nouveaux Essais*-ben teljesen ezt a konkordisztikus-reduplikatív módszert követi, mint ahogy azt már az első könyv kezdete is szemlélteti. A

vagy és elsősorban Hegel metafizikája. Ezek a filozófusok a történelmet a régmúlt ideológiai csaták túlélőinek pozíciójából írják meg, és a régmúlt minden fontos eseményét és belátását a maguk immár abszolút tudásának számlájára könyvelik el, és így a régmúltat megtisztítják a korábban elkövetett hibák esetlegességeitől.

Hogy a filozófia nem tud kitérni a történetiség Szköllája elöl, és mégsem nyelheti el a historizmus Kharüdisze, azt már több filozófus is feltételezte. Így pl. Friedrich Schlegel is ezt mondja: „A filozófia nem más, mint a filozófia története, ha jól értelmezzük a történelmet”.² De mikor értelmezzük jól a történelmet? A filozófiaprofesszor jól ismert karikatúrája szerint olyan valaki, akinek a foglalkozása abban áll, hogy a diákjait csak a múltbeli filozófusok nézeteinek történetével ismerteti meg. (Kommentálja a klasszikusokat.) Miért teszi ezt? Nyilvánvalóan azért, mert nincs mondanivalója, a maga véleményét a klasszikusok széles válla mögé rejti. Alapjában véve relativista. És a vizsgagyakorlata is ezt látszik megerősíteni.

De vajon ez az, amit Schlegel a „helyesen értelmezett történelemnek” nevezett? Droysen *Historik* című művében kicsúfolta azok „eunuchszerű neutralitását”, akik a régmúlt nézeteinek előadását teljesen leválasztják érvényességük kritikai vizsgálatáról. És erre gondol Friedrich Schlegel is, aki a fentiekben idézett ítéletét a következőképpen módosította: „A filozófia története nem létezik, hanem csak a kritikája – és ennek tárgya a hamis filozófia.”³ Eszerint a filozófia története nyújtja a különböző filozófiák kritikájának anyagát; és ez a kritika éppen a leghaladóbb belátásra épül, mégpedig a mostani belátásra. A filozófiának tehát van története, és ezzel foglalkoznia is kell, de kritikailag. A filozófia története így nem más, mint azoknak a hamis nézeteknek a kritikája, amelyeket már korábban is előadtak. De nem cseng már ez is konkordisztikusan és teleologikusan?

Nos, Schlegel nem volt fundamentalista. Az igazságra vonatkozóan egy instabil (és némileg kaotikus) koherenciaelméletet dolgozott ki. Ebben a filozófia menetét mint „végtelen perfekciót” írja le, vagy mint ismereteink „approximációját” a valósághoz, és ily módon az a belátás rendelkezik a legnagyobb valószínűség előnyével, amely a lehető legtöbb korábbi tételt be tudja vonni a meggyőződési puzzle-ba. Erre irányul az arra a könnyen átlátható tévedésre való utalása, mely szerint a jelenkor nem tartozik a történelemhez, és ezért lehetővé teszi, hogy elfoglaljuk a *God's eye view* történelem feletti álláspontját (ami Hegelhez is elég közel állt). Eszerint a különböző meggyőzések sorozata az abszolút tudás álláspontjában csúcsosodik ki, amelyből visszatekintve az összes vélemény igazsága transzparenssé válik:

filozófusoknak – még ha „szektás” hajlamúak is vannak közöttük – gyakran igazuk van abban, amit állítanak, és csak ritkán van igazuk abban, amit tagadnak. Daniel Schultess pontosan kimutatta, hogy hogyan működik az eszerint a belátás szerint eljáró konkordisztikus módszer. A téziseket (állításokat) egymással szembenálló altézisek diszjunkcióivá alakítjuk át (*disjuncta*), amelyek közül egy – és ezzel együtt a diszjunkció egésze – szükségképpen igaz. A később Augustus De Morganról elnevezett, de már a későközépkorban jól ismert törvény (William Calvert Kneale és Martha Kneale: *The Development of Logic*. Clarendon Pr, Oxford, 1962. 295. o.) szerint egy diszjunktív kijelentés negációja a részei negációjának konjunkciója: $-(P \vee Q) \leftrightarrow (-P \& -Q)$. Ezzel azonban az alternatíva mindkét oldalát tagadtuk, miközben az (igenelt) kiindulási formában az alternatíva egyik oldalának igaznak kellett lennie. Következtetés: az elméleteket nem szabad könnyedén elvetni: „Raison tu as / en ce qu'affirmes, tort / en ce que tu nies”. (Lásd Leibniz levelét N. Remond-hoz, 1714. január 10-én és augusztus 14-én. Leibniz: *Philosophische Schriften* 5/2. 1989. 322. o. és 340. skk. o. Szerk. és fordította Werner Wiaters; Daniel Schulthess: *Concorde philosophique et déduplication chez Leibniz*. In *Studia philosophica* 66. 2007. 214. skk. o.) Mai szóhasználattal „gyenge” vagy „kompatibilisztikus” elméletekről beszélünk, amelyek nem játsszák ki az alternatív nézőpontokat egymással szemben, hanem egy alacsonyabb vagy konciliánsabb szinten integrálják őket.

² Friedrich Schlegel: *Kritische Ausgabe seiner Werke*. Szerk. Ernst Behler, Schöningh, Padernborn, München, Wien, Zürich, XVIII. 1963. 137. o. Nr. 187.

³ Schlegel: *Kritische Ausgabe seiner Werke*. XVIII. 563. o. Nr. 28.

már nem csupán részlegesen, hanem egészként. De Schlegel nem gondolt a véleménytörténet ilyen megszüntetésére. Ha igaz, hogy a jelenkor a három idődimenzió egyike, és a történelem az időben játszódik le, akkor nem lehet kitérni a vélekedés relativizmusa elől azzal, hogy a meggyőződések mindenkor legújabb állapotára hivatkozunk. A jelenkort nem a történelemhez számítani olyan értelmetlen, mint a jövőtől minden idők végét és az örökkévalóság beköszöntét várni – ahogy azt néhány apokaliptikus teszi. Azok a filozófusok, akik a legújabb elméleti paradigmát annál az egyetlen oknál fogva becsülik túl, hogy az a legújabb, a jelen apokaliptikusai. Rájuk vonatkozik Schopenhauer következő megállapítása: „Az új ritkán esik egybe a jóval, mert a jó nem marad sokáig új.”

A tanterveinkben és ennél fogva a filozófiai teljesítmény-felmérésekben hosszú ideig különbséget tettünk kétféle teljesítmény között: az egyik oldalon állt a „filozófia története“, a másikon pedig a „szisztematikus filozófia“. A filozófia története – így szól az e mögött húzódó meggyőződés – a („klasszikus“) európai koncepciókkal foglalkozik, a szisztematika pedig játékba hozva az érvényesség nézőpontját, nincs tekintettel a gondolatok korára és tiszteletreméltóságára. Eközben a szisztematikát általában a jelenkori filozófiával azonosítják, és ezzel a fent jelzett hibát követik el. Friedrich Schlegel ezt nem követte el: „A történelem és a szisztematikus filozófia teljesen azonosak“;⁴ akkor ugyanis, ha a különböző koncepciók történetét a – végső megalapozás híján nyitott – meggyőződési puzzle lezárásán való munkálkodásként értelmezzük. Ehhez illik a következő feljegyzés: „A filozófiatörténet régi káoszát elrendezni és megmagyarázni, ez a [szisztematikus] filozófia tulajdonképpeni célja.“⁵

II. Nota bene: Azok az egységek, amelyekből a filozófiatörténet szövete áll, nem cselekvések, hanem egymással kapcsolatban álló meggyőződések. Ezek a meggyőződések továbbá nem empirikusak, hanem nagyrészt az empirikus tudományok eredményeire és eljárásaira irányuló reflexiókból jönnek létre. Ez pedig azt jelenti, hogy a filozófia nagyon is függ ezektől. Mi már nem fogjuk Arisztotelésszel a bolygók szféraelméletét képviselni, nem fogjuk Kanttal az idő és a tér apriori jellegét vallani, vagy az euklideszi geometriát elfogadni.

A filozófiának valójában – a tudományoktól eltérően – nincs külön tárgya, hanem csak külön módszere van. A saját tárgy hiányát a filozófia azzal kompenzálja, hogy mint „másodrendű diszciplína“ az elsőrendű diszciplínákra, de ugyanúgy a köznapi ember meggyőződési rendszereire reflektál. „Reflektál rá“ ez azt jelenti: e diszciplínák fogalmi erőfeszítéseire kérdez rá; tisztázza, hogy miben állnak az igazolások és a megalapozások, amelyekhez (mint tudósok, vagy egyszerűen mint tudatos élőlények) eljutunk; föltárja és megvizsgálja azokat a normatív bázisokat, amelyeket a legtöbb ember hallgatólagosan érvényesnek tart. És időnként meg tudja mutatni, hogy a naiv előfeltevéseink tarthatatlanok. A tudományos forradalmak általában az ilyen megkérdőjelezések nyomán indulnak el; és amiből majd egykor tudomány lesz, az nagyon gyakran először egy filozófus fejében születik meg.

Ez pedig azért van, mert a filozófia nemcsak a válság gyermeke, mert a *krínein*, az össze nem tartozó elválasztása és szétválasztása, az igazi szakmája. És ennek a szakmának tiszteletre méltó tradíciója van.

III. Mindenesetre néha a jó filozófiai pozíciók feledésbe merülnek, és hamisak vagy rosszabbak szorítják ki őket. Aki irányított kérdésekkel a filozófia történetével foglalkozik, nem csak holt aktákat tologat, mint egy archivárius. Azt keresi, amit Bloch „el nem avultnak“ (ami elmúlt, de azért még érvényes) vagy „túl egyidejűnek“ (ami felrobbantja egy kor

⁴ Uo. 95. o. Nr. 799.

⁵ Schlegel: *Kritische Ausgabe seiner Werke*. XIX. 1971. 157. o. Nr. 36.

gondolati terét, később azonban helyesnek bizonyul) nevezett. Az ilyen belátások a szó szoros értelmében pregnánsak és termékenyek.

Ezt egy olyan példával szeretném illusztrálni, ami a saját utamat a filozófiatörténeten és a *philosophy of mind*-en át (jobban mint bármi más) meghatározta: az öntudat elméletével.

Mindenki egyetért abban, hogy az öntudat nem egyszerűen az újkori témák egyike; hanem az újkor meghatározó filozófiai témája. És ez azzal függ össze, hogy azt sokan (Descartes-tól Leibnizen, Kanton és Fichtén – sőt bizonyos értelemben a neokantianizmuson és a fenomenológián – át egészen Roderick Chisholmig vagy Lawrance BonJourig) a tudás önevidens és feltétlen – vagyis semmi külsőtől nem függő – magyarázati princípiumának tartották. Az öntudat struktúrájának feltárására irányuló érdeklődés nemcsak ezekről a fundamentalisztikus premisszáktól szenvedett, hanem azoktól a mai kísérletektől is, amelyek az öntudat elméleti határoszlopait a különböző ontológiai vagy ismeretelméleti táborokban próbálták leverni – mint a realizmus vagy az antirealizmus igazságának bizonyítékait. De ha el is tekintünk minden megalapozási szándéktól és strukturális sajátosságtól, az öntudat olyan tárgy marad, amely különleges érdeklődésre számíthat. Ennek két szembeeső motívumát szeretném felidézni. Egyrészt az etikai igényeket, amelyek ránk mint személyekre irányulnak, aligha tarthatnánk kötelezőnek, ha nem tartanánk magunkat speciális értelemben szubjektumnak – vagyis nem tárgyas lénynek, akinek mindig célnak kell lennie, és sohasem válhat eszközzé. Továbbá egy „önmagával szemben vak” lénytől – vagyis egy olyantól, aki elvileg csak tárgyas perspektívából tudja magát tulajdonságokkal felruházni – elvitatnánk a racionalitást és a cselekvési képességet. (Önmagával szemben vak lenne egy olyan lény, aki a lelki állapotairól egy autocerobroszkópon keresztül szerezne tudomást, vagy, mint egy kocsonyás szemű langusza, kívülről venné magát szemügyre.)

Az úgynevezett „szubjektumfilozófia” „logocentrizmusa” elleni heves támadások periódusa után most – a *linguistic turn*t követően – egy *turn away from language*-t élünk át, és a *philosophy of mind*-dal, de a neurotudományok új belátásaival is, az öntudatelméletek hallatlan föllendülését tapasztalhatjuk. Én azonban azt gondolom, hogy ezek az újabb elméletek olyan teoretikus deficitektől szenvednek, amelyeket a tradíció célzott ismeretével lehet meggyógyítani. Ezek az elméletek úgy tesznek, mintha újra kitalálnák a kereket, de ez egyelőre nem fog jobban, mint a régi, hanem össze-vissza nyekereg; a régi építési terve számukra ismeretlen, mert nem olvasnak hús évnél régebbi szövegeket. (Vagy olyan szövegeket, amelyek nincsenek angolra fordítva.)

A közelmúltban lépett előtérbe az az öntudatelméleti iskola, amely magát *self-representationalism*nek nevezi. A képviselői – Charles Siewert, Terry Horgan, Uriah Kriegel, Kenneth Williford és sokan mások – azt feltételezik, hogy minden tudat „beképzelt magának” egy öntudatot (ez az *ubiquity* tézise, az öntudat mindenütt jelenvalóságának tézise). E beképzelt leíró struktúra magyarázata azonban messzemenően sántít. Én most azt szeretném megmutatni, hogy az önreprezentacionalisták mit tanulhattak volna Johann Gottlieb Fichte és Franz Brentano elfogulatlan olvasatából – és közben feltételes módon beszélek, mert ezeket a szövegeket sohasem fogják elolvasni.

A két pozíciót először indistincte kezelem, habár Fichte az öntudat egologikus felfogását képviselte, míg Brentano és a tanítványai egy nem egologikus változatot favorizáltak. Vagyis Fichte az „öntudatot” egy hosszú, Descartes-ra visszamenő tradícióban értelmezte, mintha az öntudat egy önmaga-létre vagy egy éntre vonatkozna (a nominalizált reflexív illetve személyes névmásra), amely az öntudat-állapotok szubsztanciális hordozója. De ennek a kifejezésnek nem egologikus jelentést is lehet adni. Akkor az önmaga-lét „az öntudaton” belül azt a tudatot jelenti, amely ebből a tudatból magából áll – és most mindegy, hogy az egyes tudat-epizódra vagy az anonim tudatfolyamra általában gondolunk-e. Ilyen

álláspontot képviselt Hume, Brentano, a korai Husserl, Sartre, de a Bécsi Körhöz tartozó gondolkodók is („no ownership”, „consciousness without »me-ishess«”)⁶ Teljesen mindegy, hogy az ént vagy az anonim tudatáramot tesszük az öntudat tárgyává, a problémát Fichte és Brentano párhuzamos terminológiában írja le. A probléma szerkezete a következő:

P1: A tudat alapvetően valamiről való tudat. Vagyis ez a valami (ahogy Husserl mondja) „tárgyas viszonyban” áll önmagával.⁷

P2: Ez a valami, amiről van tudatunk (mondjuk: a tudat intencionális tárgya) tipikus módon különbözik magától a tudattól. Vagyis: idegentudat.

P3: Ám minden tudat rendelkezik ezenkívül egy beléje vetített, önmagának való megjelenéssel. (Ma azt mondjuk: minden tudat rendelkezik egy „inbuilt self-representing”-gel vagy egy „self-monitoring”-gal;⁸ és általában – ahogy már említettem – a tudat *ubiquitásáról* is beszélnek, ami azt jelenti: minden tudat szükségképpen önmaga tudatában van; vagy: az öntudat mindenütt jelen van, ahol a tudat fölmerül.⁹

P4: A tudatnak, amin keresztül a tudat (vagy annak énje) önmagát ismeri (P3), különböznie kell a tárgyas tudattól, amiről a P1 és a P2 beszélt. Ez „nem tárgyas”,¹⁰ vagy – mivel intencionálisan nem önmagára irányul – nem „tételező”, vagyis prereflexív.¹¹

A feltevéseknek ebben a katalógusában kétségtelenül a 3. és a 4. premissza a leginkább vitatható. Nézzük először P3-at! Nincsenek olyan mentális események, amelyek tudattalanok lennének? El kellene tekintenünk a freudi tudatalattitól, a hosszú távú meggyőződésektől, az emocionális diszpozícióktól (mint a szeretettől és a gyűlölettől), a tudat alkalmi vagy hosszabb ideig való kiesésétől?¹² (Proust a „szív szüneteiről” beszélt.) De igenis vannak tudattalan mentális események, és Brentano kifejezetten hangsúlyozza, hogy aki egy

⁶ Ned Block: On a Confusion about a Function of Consciousness. In Ned Block, Owen J. Flanagan, Guven Güzeldere (szerk.) *The Nature of Consciousness*. MIT Press, Cambridge, MA, 1997. 389-390. o.

⁷ Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. Niemeyer, Tübingen, 1980. 46. skk.

⁸ Terry Horgan, Uriah Kriegel: Phenomenal Epistemology: What is Consciousness that We may Know It so well? *Philosophical Issues* 17. 2007. 132. o., Uriah Kriegel: The Same-Order Monitoring Theory of Consciousness. In Kriegel, Williford (szerk.) *Self-Representational Approaches to Consciousness*. 143. skk. o.

⁹ Tomis Kapitan: Indexicality and Self-Awareness. In Uriah Kriegel, Kenneth Williford (szerk.) *Self-Representational Approaches to Consciousness*. MIT Press, Cambridge, MA, 2006. 379. o. Kenneth Williford: The Self-Representational Structure of Consciousness. In Kriegel, Williford (szerk.) *Self-Representational Approaches to Consciousness*. 111. o.

¹⁰ Ez a kifejezés éppen ebben a jelentésben – már Husserl előtt – Schellingnél és Schleiermárnél is megtalálható. Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*. Meiner, Hamburg, 1992. 29. o. 31. o. 35-36. o. 53. o. 96. o. 118-119. o. 408. o.; Schleiermacher: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*. Bd. II., de Gruyter, Berlin, 1960. 288. o.

¹¹ Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant. Essai s'ontologie phénoménologique*. Gallimard, Paris, 1943. 16. skk. o. és uő: *Conscience de soi et connaissance de soi*. In Manfred Frank (szerk.) *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991. 379. skk. o.

¹² „Diszpozíciókat”, amelyeket az idők során elsajátítottunk, „anélkül, hogy gondolnánk rájuk” – azonban már Brentano is ismert. Franz Brentano: *Vom inneren Bewusstsein*. In Manfred Frank (szerk.) *Selbstbewußtseinstheorien...* 135. o. és 168. o.

tudattalan tudatot feltételez, nem követ el *contradictio in adiecto*t, ellentétben azzal, aki elfogadja a "nem piros pirosat".¹³ Ezért P3 csak ennyit akar mondani: ha a mentális események tudatosak, akkor nemcsak e tudat tartalma ismert, hanem a rá irányított tudati aktus is; mindenesetre ez az ismeretség („acquaintance”) nem szükségszerűen, hanem csak ritka esetekben adott fogalmilag klasszifikált formában. Ha benne vagyunk egy pszichés állapotban, akkor nem alkothatunk róla tévedésnek kitett ítéletet.¹⁴ A „belső tudat” esetében – amely kifejezéssel ezt a reprezentációs módozst a kifelé irányítottól megkülönböztetjük – a fogalomalkotó képességet „zárójelbe tesszük”.¹⁵ (Ez azt jelenti, hogy ahhoz, hogy a tudattal „belső” ismeretségben álljak, nem kell *tudnom*, vagyis nem kell képesnek lennem arra, hogy fogalmakkal kimondjam, hogy éppen milyen típusú pszichés állapotban vagyok;¹⁶ nem is kell felfigyelnem rá: „Az ember tudatában lehet annak, amire nem ügyel.”¹⁷ És P4 csak ebben az esetben magyarázati kísérlet az öntudatnak arra a különleges, ha nem egyszeri típusára, amelyet az ilyen tudatról való tudat számára ki kell dolgoznunk.

Nevezzük M-nek azon mentális állapotok osztályát, amelyekről azt mondtuk, hogy nem kell feltétlenül tudatosnak lenniük, és M*-nak a reprezentációk ama típusát, amely M-et tudatossá teszi, tudatos képzetté alakítja át. Ekkor azt mondhatjuk: egy mentális állapot egy S szubjektum számára akkor tudatos, ha M-et M* megfelelően reprezentálja.

Ma három egymással konkuráló koncepció próbálja megmagyarázni ezt a tézist. Az első M*-ot M-től (numerikusan vagy generikusan) különböző aktusnak tartja (ezt teszi az ún. *higher order monitoring theory* [HOMT]). A második – hogy mindjárt elmondjam: ígéretesebb elmélet – M-et és M*-ot nem numerikusan, hanem generikusan szeretné elválasztani egymástól. Ezt általában *same order monitoring theory*-nak (SOMT) nevezik. De van egy harmadik felfogás is, amely az M* ismeretségét M-mel, a nyelvhasználattal ellentétben, a pusztán azonosságra építi (miközben az azonosságot nem tekinti normális relációnak). Én e nézetnek egy olyan változatát szeretném védelmembe venni, amely az önmagával való ismeretség – egy pusztán azonosságra nem redukálható – *de se* aspektusából indul ki.

IV. Fichte és Brentano a SOMT jelentős előfutárai. Az ő álláspontjuk azonban a SOMT-tal szemben fölényben van – csak ezáltal látom a történelemre való visszanyúlást igazoltnak. Fichte és Brentano ugyanis megmutatták, hogy az első pillanatra átláthatónak tűnő képletbe egy nehezen átlátható ekvivokáció (tehát a „tudat” szó használatában egy jelentésváltozás) van beépítve. A „tudatnak” (vagy felőlem nevezhetjük „reprezentációnak”) a P1 és a P2 alapjául szolgáló értelme a P3-ban és a P4-ben már nincs jelen. Ezt Fichte¹⁸ és Brentano¹⁹ így mutatják föl (még egyszer: mindketten csak a megtörtént tudatos élményekről, és nem a tudattalan, mentálisan hosszú távú folyamatokról beszélnek):

¹³ Brentano: *Vom inneren Bewusstsein*. 133. o.

¹⁴ *Uo.* 167. sk. o.

¹⁵ Horgan, Kriegel: *Phenomenal Epistemology*... 128. skk. o.

¹⁶ Williford ezt a tézist eleveníti föl, miközben Husserlre és Sartre-ra hivatkozik: az öntudatot sem érzékileg, sem fogalmilag-propozicionálisan nem lehet jellemezni. Érzékileg nem, mert „üres”, „átlátható”, és nem „árményolja” le magát. Információnálisan szegényebb, mint a propozicionális tudás. Williford: *The Self-Representational Structure*... 120-121. o.

¹⁷ Ned Block: *Concepts of Consciousness*. In *Philosophy of Mind*, ed. David Chalmers, Oxford University Press, 2003. 7. o.

¹⁸ Johann Gottlieb Fichte: *Kísérlet a tudománytan új kifejtésére*. In *uó*: *Válogatott filozófiai írások*, Gondolat, Budapest, 1981. 129–145. o. Fordította Endreffy Zoltán.

¹⁹ Brentano: *Vom inneren Bewusstsein*. 133–160. o.

P5: A „tudattalan tudatról” való beszéd ugyan nem önellentmondó, de feloldhatatlan bonyodalmakhoz vezet.²⁰ Másképp fogalmazva: minden (valami másról szóló) tudat szükségképpen önmagának is tudatában van.

P5-öt *ex negativo*, vagyis indirekt módon így bizonyítják:

P6: Létezik tudatról való tudat (vagy öntudat) és a tudat mindig és alapvetően önmaga tudatában van.

P7: Ha lenne egy tudattalan tudat, akkor az öntudat nem lenne lehetséges.

P7-et így lehet bizonyítani: (1) Ha a tudat természeténél fogva tudattalan lenne, akkor tudatossá tételéhez egy második, magasabb szintű tudatra lenne szükség. (2) Ez a második, magasabb szintű tudat – mint minden primer tudat – természeténél fogva tudattalan lenne, és a tudatosításához szükség lenne egy harmadik, még magasabb szintű tudatra. Ez a konstrukció végtelen regresszusba torkollik, és mindig megmarad benne egy tudattalan tudat mint utolsó láncszem.

Brentano ezt a következményt a következőképpen fogalmazza meg: „Megpróbálhatnánk [...] bizonyítani, hogy az a feltevés, hogy minden pszichés fenomén egy pszichés fenomén objektuma, a lelki állapotok végtelen összegabalyodásához vezet, amely nemcsak lehetetlen, de a tapasztalatnak is ellentmond.”²¹ És Fichte szavaival: „„Itt ismét úgy érvelek, mint az előbb, és ha egyszer már elkezdünk e törvény szerint következtetni, akkor sehol sem tudsz megjelölni egy olyan helyet, ahol meg kellene állnunk, tehát minden tudathoz szükségünk lesz egy új tudatra, amelynek az előbbi az objektuma, s mivel ez így megy majd a végtelenségig, sohasem fogunk eljutni odáig, hogy valódi tudatot feltételezhessünk. – Csak annyiban vagy tudatában önmagadnak mint annak, ami tudatosul, amennyiben tudatában vagy önmagadnak mint annak, ami a tudatosítást végzi, de ekkor a tudatosítás ismét csak az lesz, ami tudatosul, és ismét tudatában kell lenned annak a valaminek, ami ezt a tudatosított valamit tudatosítja, és így tovább a végtelenségig; így láthatod, hogy sohasem jutsz el egy első tudathoz.”²²

Ez pedig azt jelentené, hogy az a követelés, hogy ezen az úton jussunk öntudatra, az utolsó ítélet napjáig tolódná. Fichte a következőképpen folytatja: Ámde tudat mégis *létezik*; ezért a fenti állítás okvetlenül téves. Ha az állítás téves, akkor az ellentéte igaz, tehát igaz a következő tétel: van egy olyan tudat, amelyben a szubjektív mozzanatot és az objektív mozzanatot lehetetlen elválasztani, amelyben a kettő egy és ugyanaz. Ilyen tudatra volna tehát szükségünk, hogy megmagyarázhassuk a tudatot általában.²³

Ez pedig azt jelenti, hogy az öntudatban már nem valaminek valami máshoz fűződő relációjáról van szó, hanem a fogalmilag különböző tagok numerikusan egyfélék. (Természetesen az azonosságot mindig lehet szórszálhasogató módon relációnak nevezni – a logikusok általában a „legfinomabb” relációnak nevezik. De itt nyilvánvalóan nem arról van szó, amit normálisan relációnak nevezünk: a különböző relátumok közötti viszonyról. Ezért sok minden szól amellet, hogy az azonosságot „irrelacionálisként” értelmezzük.)

²⁰ Uo. 143. o.

²¹ Uo. 137. o.

²² Fichte: Kísérlet a tudománytan új kifejtésére. 137. o.

²³ Uo. 137-138. o. Kiemelés tőlem: M. F.

A „hamis” elméletet, amely az öntudatot relációnak tekinti, Dieter Henrich egy úttörő jelentőségű 1967-es tanulmányában az öntudat (vagy az én) „reflexióelméletének” nevezte.²⁴ Fichte minden őt megelőző kísérletnek „üres spekulációt” vetett a szemére, mert körkörös érvelésekbe és végtelenített magyarázatokba bonyolódna. „Ez az üres spekuláció volt minden eddigi rendszer alapja – a kantit is beleértve.”²⁵ Ezt az állítást könnyű verifikálni mind Descartes-nál, mind Leibniznél; és kimeríthetetlen gazdagsággal bugyog az öntudat reflexióelméletének forrása a brit empirizmusban.²⁶ És ez a tradíció a maga vidám feltámadását ünnepli a *philosophy of mind* divatos *second order modell*jeiben, pl. David Rosenthalnál. Ezek háromszoros értelemben is hibásak.

Először is Rosenthal szerint az öntudat azokban a magasabb rendű aktusokban gyökerezik, amelyek numerikusan és időbeli tekintetben is különböznek az első rendű aktusoktól; és ezzel félresöpörtük az erős azonossági kényszert. (A hanyag beszéd a „one’s having a roughly contemporaneous thought”-ról azt mutatja, hogy Rosenthalt nem nagyon zavarja a két mentális esemény különbsége.)²⁷ Másodszor a magasabb rendű aktusok szerinte olyan *gondolatok*,²⁸ amelyek elvétik a belső tudat vagy a belső észlelés nem fogalmi és nem propozicionális karakterét. És harmadszor az egyre magasabb szintű tudatok egymásra rétegződése („piling up”) a csúcson egy tudattalan tudathoz vezet, és így egy közvetlenül transzparens tudat lehetőségének magyarázata az utolsó ítélet napjára tolódik: „Meglehetősen különös, hogy a mentális állapotok tudatának eme hierarchiájában egy nem tudatos gondolat áll a csúcson. De bármilyen paradox is legyen ez, a *common sense* számára biztosnak tűnik, hogy nem lehetünk egyszerre mindennek a tudatában.”²⁹

Ezt a hibát már Brentano is pontosan fölvezolta: „A sor vagy végtelen lesz, vagy pedig egy tudattalan képzetben fog végződni.”³⁰ De ennek nem szabad bekövetkeznie, ha a tudat nem tárgyias módon, közvetlenül tudatában van önmagának. A magasabb szintű aktus csak akkor tudja a primer aktust *mint önmagát* fölismerni, ha már a reflexív odafordulás előtt is átlátható volt önmaga számára. Husserl szavaival: amire a reflexió rátalál, az már korábban „ott lévő létezőként” prezentálja magát.³¹ Ha a reflexió a tudatra és nem a tudattalanra irányul, akkor a megtalált állapotnak már tudatosnak kellene lennie, illetve jelen kellene lennie, és a reflexió nem helyreállítja a tudatot – mint egy agymosás –, hanem csak explicitté teszi azt. Tehát a tézis (ugyanúgy, mint az önreprezentacionalistáké) azt mondja, hogy a belső tudat valóban létezik. És ha ez így van, akkor a *second-order model* ennek a tényállásnak hamis magyarázata. (Ezenkívül – ahogy Descartes a Burmannal készült interjúban rámutatott – lehetnek egy időben különböző képzeink.)³²

²⁴ Dieter Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt am Main: Klostermann. 1967. 13. o. és Dieter Henrich: Fichtes Ich. In uő: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Reclam, Stuttgart, 1982. 62-63.

²⁵ Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo. In Manfred Frank (szerk) *Selbstbewußtseinstheorien...* 11. o.

²⁶ Manfred Frank: *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002. 11. o.

²⁷ David M. Rosenthal: Two Concepts of Consciousness. In *The Nature of Mind*. University Press, Oxford, 1991. 465. o.

²⁸ Uo. 465-466. o.

²⁹ Uo. 466. o.

³⁰ Brentano: Vom inneren Bewusstsein. 153. o.

³¹ Husserl: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. *Husserliana*, Bd. 10. 1966. 130. o. Sartre: Conscience de soi... 381. o. Williford: The Self-Representational Structure... 120. o. és 122. o.: „A reflexió vélhetőleg nem fedez fel semmit, ami valamilyen módon ne lett volna már jelen, mielőtt reflektáltunk volna.”

³² Descartes: Meditationen über die Grundlage der Philosophie. Meiner, Hamburg, 1953. 1358-1359.

Ezt a fichtei típusú regressziót extenzívnek is nevezhetjük, mert felfelé haladva tágul, és ettől meg kell különböztetnünk az intenzív regressziót. Fichte ezt az utóbbit is megsejtette; de a legvilágosabban és a legkönyörtelenebbül egy hűtlen diákja, Johann Friedrich Herbart mutatta föl, illetve vágta a tanára fejéhez.³³ Ha az „én” gondolatát önreprezentációként próbáljuk leírni, akkor e reprezentáció kielégítő leírásának³⁴ azt a tulajdonságot is magában kell foglalnia, hogy önmagát reprezentálja.³⁵ E felfogás szép illusztrációja megtalálható Novalisnál: „Valaki a reflexió tükre előtt észrevétlenül lefestette a saját arcát, és azt a vonását sem szabad elfelejtenünk, hogy a képet abban a helyzetben festette, hogy önmagát festi.”³⁶

Ha az önreprezentáció tulajdonságát behelyettesítem a kiinduló képletbe, akkor az „aRa” (a reprezentálja a-t) az „aR[aRa]”-val kell kiegészítenem (ahol a szögletes zárójel nominalizálást jelöl, nominalizálási operátorként szolgál). Ebben az esetben az lesz a problémám, hogy nem tudom megadni ennek a matrjoska babaszerű beskatulyázásnak a végét.³⁷ Fichte ezt a kibővítést így fejezte ki: „az én *mint* magát tételező tétélezi önmagát”.³⁸

Ebben a formában a regresszus Brentano elméletében is fellép. Brentano szerint minden tudat intencionális, tehát idegenreprezentáció. De ez a tulajdonság, az idegenreprezentáció mint „másodlagos objektumot” egyúttal a tudatot is reprezentálja, vagy ahogy Brentano maga is írja: a maga „belső tudatában” a tudatot még egyszer reprezentálja. Az önreprezentációk végtelen sorának elkerülése érdekében Brentano azt mondja, hogy az elsődleges és a másodlagos tudat „egy és ugyanazon aktus” numerikus egysége. Vagyis „egyetlen pszichés fenoménről van szó”,³⁹ még akkor is, ha két típusba tartozik, „*fogalmilag* két képzeté esik szét”.⁴⁰ De van egy még világosabb megfogalmazása is: a belső tudat nemcsak az elsődleges vagy a másodlagos képzetet, hanem az „egész aktust” tematizálja.⁴¹ „A tudat, amely a hang képzetét kíséri, nem egyszerűen erre a [másodlagos] képzetre vonatkozik,

³³ Friedrich Heinrich Herbart: Darstellung des im Begriff des Ich enthaltenen Problemes, nebst den ersten Schritten zu dessen Auflösung. In Manfred Frank (szerk) *Selbstbewußtseinstheorien...* 70–84. o.

³⁴ Ha nem is a teljeset. Az *összes* tulajdonság komplett reprezentációjának eszméje (beleértve azt is, hogy önmagát reprezentálja) valójában egy intenzív regresszust hozna létre, és túlzottan nagy követelményeket állítana véges szellemünk „kognitív ökonómiájával” szemben: $(\forall x) xRx \supset (\forall y) (xRy \supset xR [xRy])$ stb. Egyszerűbben: aR[aR[aRa]]. De – mondja Williford – a tudatunk súlyos csalódása, hogy önmagának *azokat* a tulajdonságait, amelyeket reprezentál, az *összesnek* tartja: mert ez az *összes*, amiről tud. (Williford: *The Self-Representational Structure...* 119. o.) „Nem kell elfogadnunk, hogy a tudatunk több tulajdonságot reprezentál, mint amennyi megjelenik a reflexióban.”

³⁵ „Először is: ki vagy mi az öntudat objektuma? A válasznak a következő állításban kell foglaltatnia: az én *önmagát* képzelem el. Ez az »önmagát« az én maga. Ha az én fogalmát szubsztituáljuk, akkor az első mondat a következőképpen alakul át: az én *az önmagát elképzelőt* képzelem el. Ha az »önmagát« vonatkozásában megismételjük a szubsztitúciót, akkor ez jön ki: az én *azt* képzelem el, *ami az önmagát elképzelőt képzelem el*. És itt az »önmagát« kifejezés újra visszatér”; és így minden további szubsztitúciónál a végtelenségig.” (Herbart: *Darstellung...* 70-71. o.)

³⁶ Novalis (Friedrich von Hardenberg): *Schriften*. II. Kötet, szerk. Richard Samuel, Hans-Joachim Mähl és Gerhard Schulz, Kohlhammer, Stuttgart, 1965. 110. o.

³⁷ Lásd Williford: *The Self-Representational Structure...* 115. skk. o.

³⁸ Johann Gottlieb Fichte: *Werke*. Szerk. Immanuel Hermann Fichte, de Gruyter, Berlin, 1971. I. 201. o. Lásd ehhez Henrich: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. 21. skk. o. Henrich mindenesetre megad egy olyan helyet, amely valami mást mond (Fichte: *Werke*. I. 528. o.) Fichte itt nem az *önmagát* tétélezésről mint öntétélezésről beszél, hanem az „*önmagát tétélezéséről* mint tétélezésről (valami *objektív* tétélezéséről, amely én magam is lehetek mint puszta objektum)”. A második kiemelés tőlem: M. F.

³⁹ Brentano: *Vom inneren Bewusstsein*. 158. o.

⁴⁰ *Uo.* Kiemelés tőlem: M. F.

⁴¹ *Uo.* 160. o.

hanem a teljes pszichés aktusra, amelyben a hangot [elsődlegesen] elképzeljük, és amelyben maga ez [a másodlagos képzet] is adva van.”⁴²

És ezen a ponton fellép az egészre, illetve a teljességre vonatkozó regresszus.⁴³ A reprezentációs aktus egészére vonatkozó reprezentációnak az aktus minden reprezentacionális tulajdonságát is reprezentálnia kell, tehát azt is, hogy önmagát reprezentálja – és úgy tűnik, hogy ez a beskatulyázások végtelen regresszusához vezet. (Mindenesetre számomra nem tűnik veszélytelennek, ha az önreprezentációt „parciálisnak” nevezzük, és Williforddal azt mondjuk, hogy csak a tudat lényeges aspektusai kerülnek reprezentálásra.⁴⁴ Ha azok a tulajdonságok a lényegesek, amelyeknek tudatosan jelen kell lenniük, akkor a feladatnak rájuk való leszűkítése körkörösséghez vezet; mert a tudattalan tulajdonságok *a fortiori* kiesnek. És így a feladat a következőben állna: a tudat minden tudatos tulajdonságát reprezentálni kell, ami megint – ugyanúgy, mint Brentanónál – a tudat komplett önreprezentációjára fut ki.)

Ha megnézzük, hogy hogyan tárgyalják az önreprezentacionalizmus képviselői ezt a problémát, akkor azt látjuk, hogy pl. Kenneth Williford ezt a brentanói megfogalmazást veszélytelennek tartja.⁴⁵ Szerinte a regresszus a második lépéssel lezárul, illetve lezárható,⁴⁶ és valóságunk ontológiai struktúráját képezi le. Ezt a halmazelmélet entitásaival való összevetés hivatott megvilágítani: végül is nincsenek olyan „jól definiált halmazok”, amelyek elfogadása már az önmagára vonatkozó kijelentések megértésének modelljeként szolgálhatna.⁴⁷ De léteznek olyan halmazok, amelyek elemként önmagukat is tartalmazzák. És tudunk alkotni olyan halmazokat, amelyek a kiinduló halmaz minden elemét, az elemek minden elemét, az elemek elemeinek minden elemét tartalmazzák stb. „Fel kell lazítanunk – mondja Williford – a körkörösséget, és a regresszust létrehozó struktúrákat az átláthatóság szféráján belül kell tartanunk.”⁴⁸ Körök tehát lehetnek a fenoménben, de nem lehetnek a magyarázatban. Ám ezek a fenoménben ugyanúgy feloldhatatlanok, ahogy a prereflexivisták az irrelacionális elméletekről el is ismerik.⁴⁹ És ugyanígy Block is annak bevallásával kezdi a fenomenális vagy P-tudatról szóló tanulmányát, hogy nem tud nem körkörös magyarázatot adni a P-tudatra, és ehhez hozzáfűzi: „Szerintem ez nem baj. A reduktív definíciók története a filozófiában megtaníthat arra, hogy ne várjunk mindenre ilyen definíciót.” A legjobb, amit tehetünk: ha egyszerűen rámutatunk a fenoménre és a beszélgetőtárs öntapasztalatára hivatkozunk.⁵⁰

De meggyőző ez? Még ha a körkörös problémákat mint reálisan fennállókat meg is engedjük,⁵¹ el kell ismernünk, hogy az én vagy a tudat eredménytelen körözése nem tudja megmagyarázni, hogy egy tudatban hogyan tudatosulhat önmaga egysége. Mivel – ahogy Fichte mondja – az én nemcsak körkörösen feltételezi önmagát, hanem magát mint önmagát ismeri. Ezt a körkörös struktúrából kiindulva nem lehet megmagyarázni.

Egy másik elmélet, amelyet Horgan és Kriegel javasoltak, ígéretesebbnek tűnik ennél: ez a SOMT. Ez az elmélet nem explicit módon, de a lényegét tekintve mégis hű Brentanóhoz, mert a világra irányított és a belső tudatot nem szakítja szét két relátumra, hanem egy

⁴² Uo. 160. o.

⁴³ K. Williford: *The Self-Representational Structure...* 138. o.

⁴⁴ Williford: *The Self-Representational Structure...* 119-120. o.

⁴⁵ Uo. 126. skk. o.

⁴⁶ Uo. 118-119. o.

⁴⁷ Uo. 128.

⁴⁸ Uo. 115. o.

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ Block: *On a Confusion about a Function of Consciousness.* 380. o.

⁵¹ Kant egy ehhez hasonló énelméletet képviselt: Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája.* Atlantisz, Budapest, 2004. B 404. 334. o. Fordította Kis János.

egységben, „egy és ugyanazon pszichés aktusban” látja egyesülve.⁵² Ezzel a HOMT (*higher-order thought theorie*) alternatíváját nyújtja: „Ezek az elméletek úgy tartják, hogy a tapasztalatok és a rájuk vonatkozó tudat numerikusan elválasztható állapotok. A mi véleményünk szerint viszont a tudat inherens, vagyis bele van építve a tapasztalatba. A tapasztalat és a tudás ugyanaz a két jelállapot, habár két különböző típusba tartoznak. Ez pedig azt jelenti, hogy nem egy magasabb rendű reprezentáció, hanem az önreprezentáció szintjére helyezkedünk. Mi ragaszkodunk ahhoz, hogy a különböző szubperszonális reprezentációk valamilyen funkcionális vagy informális integráción keresztül felülkerekednek a perszonális szinten egységes, önreprezentáló tapasztalatokon.”⁵³

Ez a feltételezés kétféleképpen értelmezhető. (1) A primer és a szekunder tudat két, numerikusan különböző aktus, amelyek csak nagyjából lépnek fel „egy időben”. Ezt Horgan és Kriegel ugyan elutasítják; de *Őnök* már tudják, hogyan kezdődik el a primer és a szekunder tudat egyidejű megkülönböztetésével és meg nem különböztetésével a fogalmi-terminológiai szétesés. Mindenesetre a két állapot (mint típus)⁵⁴ nemcsak logikailag, hanem numerikusan is különbözik egymástól, és tipikus módon a nem egyidejűséghez kötődnek. Az ilyen kontextusokban mindig árulkodó a „kísérő” tudatról szóló beszéd. Természetesen a kíséret egyidejű is lehet; de a kísért „észlelése” rászorul egy előzetesen küldött információra, amely a tudatba becsempészhet egy – mégoly pici – elcsúszást. Rosenthal hanyag beszéde a körülbelüli egyidejűségről („*roughly contemporaneous*”,⁵⁵ ami helyett Horgan és Kriegel „*rough simultaneity*”-ről és „*specious present*”-ről beszélnek⁵⁶) jól mutatja az érzéketlenséget a *second-order model* egy kardinális problémájával kapcsolatban.

A második nézet (2) több sikerrel látszik kecsegtetni: a primer és a szekunder tudat *azonos*, sőt a szekunder konstitutív a primer számára.⁵⁷ A „konstitutív” azt jelenti: a szekunder mentális aktusnak a primer mentális aktushoz való viszonya nem lehet kontingens, hanem szükségszerűnek és internnek kell lennie. Eszerint egyetlen mentális állapotot sem lehet tudatosnak nevezni, csak akkor, ha önmagát prezentálja vagy reprezentálja.⁵⁸ Ezt a tézist Tomis Kapitan és Kenneth Williford az öntudat mindenütt-jelenválóságának (*ubiquity*) nevezik.⁵⁹ Ha mármost azt mondjuk, hogy a szekunder és a primer tudat ugyanahhoz a logikai rendhez tartozik, akkor – ahogy Kriegel nevezi – egy *same order monitoring theory*-hoz jutunk (SOMT).⁶⁰ Ezt már ismerjük: azt feltételezzük, hogy egy szellemi aktus vagy állapot (M) nem azáltal válik tudatossá, hogy egy logikailag tőle különböző reprezentálja, hanem azáltal, hogy önmaga vagy önmaga egy logikai része (M*) reprezentálja.⁶¹ Ez megfelel egy régi szkeptikus bölcsességnek, amit Sextus Empiricustól ismerünk: csak azt nevezhetjük „evidensnek”, ami egyedül önmaga által, és nem valami más által ismert.⁶² Ennek az utóbbi javaslatnak – amelyhez Kriegel is kapcsolódik – van egy hátránya: ha csak egy részről van

⁵² Brentano: *Vom inneren Bewusstsein*. 158–160. o.

⁵³ Horgan, Kriegel: *Phenomenal Epistemology...* 132-133. o.

⁵⁴ *Uo.* 232. o.

⁵⁵ Rosenthal: *Two Concepts of Consciousness*. 465. o.

⁵⁶ Horgan, Kriegel: *Phenomenal Epistemology...* 127-128. o.

⁵⁷ Kriegel: *The Same-Order Monitoring Theory...* 143–170. o.

⁵⁸ Ugyanezt állítja Alexius Meinongra hivatkozva pl. Chisholm is (Roderik Chisholm: *Theory of Knowledge*. Második kiadás, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1977. 22-23. o. és uő: *The First Person. An essay on Reference and Intentionality*. The Harvester Press, Brighton, Sussex, 1981. 79–83. o. és 96-97. o.).

⁵⁹ Williford: *The Self-Representational Structure...* 111. o. Kapitan: *Indexicality and Self-Awareness*. 379. skk.o.

⁶⁰ Kriegel: *The Same-Order Monitoring Theory...*

⁶¹ *Uo.* 146. o.

⁶² Chisholm: *Theory of Knowledge*. 19. o. Sextus Empiricus: *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*. Bevezetés és fordítás: Malte Hossenfelder. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999. 133. o.

szó, akkor a reprezentáló és a reprezentált azonossága csak részlegesen igaz, és ez a rész csak a tudatos lehet. A definíció így körben forog. De mi éppen arra kerestük a választ, hogy mi tesz egy – *per se* nem tudatos – mentális állapotot tudatossá.⁶³ Továbbá: hogy tehet egy rész egy egész tudatossá, amely ezt a részt (vagyis a tudatot) mint saját integrális azonosságának egy darabját már tartalmazza? (A probléma akkor sem tűnik el, ha kétféle, valamiképpen összefonódó szekunder-reprezentációt – M*-ot és M** -ot – vezetek be, úgy, hogy M** M része, és M* éppen ennek a résznek (M**) a megfelelő reprezentációja.⁶⁴ Hol maradna akkor az egész, időbeli kiterjedéssel rendelkező tudati fázis reprezentációja?

Ez a megoldási kísérlet tehát szintén nem meggyőző. De talán a SOMT-ot a fichtei értelemben ki lehetne hegyezni úgy, hogy M és M* között ne csak nagyon finom azonossági reláció, hanem szigorú egyformaság álljon fenn. Williford ezt a pozíciót tulajdonítja Dan Zahavinak és nekem.⁶⁵ Dan Zahavi tézise – amelyben engem idéz és parafrázál – a következő: „A *prereflexív* öntudatot, amely közvetlen, implicit, irrelacionális, nem objektíváló, nem fogalmi és nem propozicionális ön-ismeretség, szükségképpen el kell választani a *reflektív* öntudattól, amely a tudat explicit, relacionális, közvetített, fogalmi és objektíváló tematizálása.”⁶⁶

A prereflexivitást Williford érdekes módon „vitathatatlannak” (*indisputable*) nevezi – mintha ez a *philosophy of mind*ban konszenzus lenne; de tagadja, hogy az öntudatot irrelacionálisnak lehetne nevezni.⁶⁷ Láttuk: szerinte egy reális körkörösség az öntudat helyes elméletének őseleme. De hogyan tehetné egy kör – még ha az reális is – érthetővé azt, amit Castaneda hatvanas évekbeli korszakos felfedezése óta az öntudat *de se* struktúrájának nevezünk.⁶⁸ M-nek és M*-nak nemcsak *de re* kell egyformának (azonosnak) lenniük, hanem az identitásuknak mint olyanoknak is tudatában kell lenniük. Ki tudta volna ezt 215 évvel ezelőtt jobban megfogalmazni, mint Hölderlin? „Hogyan lehetséges az öntudat? Csakis úgy, hogy önmagammal szembehelyezkedem, önmagamat elválasztom magamtól; s a szétválás ellenére abban, ami szemben áll velem fölismerem saját *azonosságomat*.”⁶⁹

Másképp szólva: M-nek és M*-nak nemcsak *de facto* kell ugyanazt a dolgot képviselniük, hanem ugyanazt a dolgot *mint* ugyanazt a dolgot kell képviselniük. Ismét másképp fogalmazva: az öntudat abban különbözik minden más azonosságrelációtól, hogy ennek a relációnak nemcsak szükségképpen fenn kell állnia, hanem mint fennállót *fel is kell ismerni*.⁷⁰ És még egy kicsit másképp fogalmazva: az öntudatban a relátumok azonossága maga is hozzá tartozik a tudat távoli céljához; egy *quantifying in* ki van zárva.

⁶³ Kriegel: *The Same-Order Monitoring Theory...* 144. skk. o.

⁶⁴ Uo. 147-148. o.

⁶⁵ Dan Zahavi: *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Northwestern University Press, Evanston, 1999. 33. o. Williford: *The Self-Representational Structure...* 111-112. o.

⁶⁶ Zahavi: *Self-Awareness and Alterity*. 33. o.

⁶⁷ Williford: *The Self-Representational Structure...* 112. o.

⁶⁸ Tudom, hogy a kifejezés maga David Lewis-től származik, de ő explicit módon Castanedara hivatkozik (David Lewis: *Attitudes De Dicto and De Se*. In uő: *Philosophical Papers*. 1. kötet, Oxford University Press, New York, Oxford, 1983. 139-140. o.) Lewistől pedig Chisholm vette át ezt a beszédmódot (Chisholm: *The First Person*), aki pedig csak Castanedát próbálja értelmezni.

⁶⁹ Hölderlin: Ítélet és lét *Magyar Filozófiai Szemle* 1993/5-6. 964-965. o. Fordította Weiss János. Kiemelés tőlem: M. F.

⁷⁰ Valami ilyesmire gondolhatott Kriegel is, amikor az önprezentáció episztémikus „közvetlenségét” hangsúlyozza, ami alatt azt érti, hogy „nincs a reflexióval vagy az inferenciával” közvetítve”. (Kriegel: *The Same-Order Monitoring Theory...* 153. skk. o.)

A probléma leghíresebb illusztrációját Hector-Neri Castanedának és követőjének, Roderick Chisholmnak köszönhetjük.⁷¹ A két szerző ugyanabból a tényállásból kiindulva azt mutatja meg, hogy a *de re* megfogalmazás nem implikálja a *de se* megfogalmazást. Az alapul szolgáló tényállás (általam kicsit átalakítva) a következőképpen néz ki: Marie Schriesheim legfiatalabb érettségizője és őt, mármint Marie-t, tartja a jövőbeli borkirálynőnek.

Itt a megfogalmazás *de re*: a) Van egy olyan x, hogy x azonos Marie-val (vagyis Schriesheim legfiatalabb érettségizőjével), és x x-et a jövőbeli borkirálynőnek tartja.

És itt a megfogalmazás *de se*: A legfiatalabb schriesheimi érettségiző *önmagát* tartja a jövőbeli borkirálynőnek (vagy: azt hiszi, *ő maga* lesz a jövőbeli borkirálynő).

Vegyük végig a kölcsönös implikációs és exklúziós viszonyokat: (b) implikálja (a)-t (vagyis a *de se* implikálja a *de re*-t): ha valaki valamit önmagáról hisz, akkor azt szükségképpen valakiről hiszi.

De (a) nem implikálja (b)-t, vagyis a *de re* nem implikálja a *de se*-t. Az, hogy x x-et a jövőbeli borkirálynőnek tartja, és ezenkívül ő Schriesheim legfiatalabb érettségizője, nem jelenti, hogy e kettő közül bármelyiknek önmagába vetett hite tárgyának kell lennie (x lehet azonos a legfiatalabb érettségizővel anélkül, hogy erről tudna; és x x-nek tulajdoníthatja a borkirálynői címet anélkül, hogy tudná, hogy róla magáról van szó.)

Ennek az összehasonlításnak az eredménye a következőképpen foglalható össze: a *de se* beszéd nem redukálható a *de re* beszédre. Másképp szólva: a tudatot nem lehet a tárgyias tudat valamilyen formájára redukálni.

Williford ezt bizonyos értelemben „vitathatatlanak” (*undisputable*) és „támadhatatlannak” (*unassailable*) tekinti.⁷² De megelégszik a körkörös, tovább nem elemezhető és ezért egyszerűen feltételezendő önmagára való vonatkozások ontológiájával.⁷³ Ezt tette Ned Block is, aki egyébként és ezen túlmenően jól szórakozik a filozófusok redukciós örületén. Már Castaneda is teljesen elemezhetetlennek tekintette az „öntudatot” 1966-ban;⁷⁴ és David Lewis ezzel a sóhajjal csatlakozott hozzá: „Egyesek azt mondják, hogy ez személyes, szubjektív ismeret [...], amely teljesen különbözik attól az imperszonális, objektív ismerettől, amelyet a tudományok és a tudós világ nyújthatnak. Sajnos egyet kell értenem ezekkel a gúnyos megjegyzésekkel, legalábbis a betűjüket és nem a szellemüket tekintve.”⁷⁵ De ha ezt el is ismerjük, miért azok képviselik a mitikusba való menekülést, akik az előadott tényállásból kifolyólag szakítanak az önmagára való vonatkozás modelljével és az öntudatot egyjegyű és ennél fogva irrelacionális entitásnak tekintik?⁷⁶ („A posztulált tulajdonságok misztikusnak tűnnek, mivel nem elemezhetőek”; és ennél fogva egyesek „a primitív öntudatot a tudat *sui generis* nem relacionális jellemzőjének tekintik”.) Miért lenne félrevezetőbb ez a javaslat, mint az, hogy a tudatot reálisan létező körré nyilvánítjuk? (Lásd ehhez a Sartre-tól származó mottót, és a következőt: „Az általam fölkínált modell arra fut ki, hogy a tudatot nem lehet jól megalapozni. És nem teljesen légből kapott, ha a tudatot azonos jelentésűnek tekintjük a szubjektivitással.”⁷⁷)

⁷¹ Hector-Neri Castaneda: *The Phenomeno-Logic of the I. Essays on Self-Consciousness*. Szerk. James G. Hart és Tomis Kapitan, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 1999. 35–60. o. Chisholm: *The First Person*. 18–20. o.)

⁷² Williford: *The Self-Representational Structure...* 112. o. és 115. o.

⁷³ Uo. 128. o.

⁷⁴ Castaneda: *The Phenomeno-Logic of the I*. 35. skk. o.

⁷⁵ Lewis: *Attitudes De Dicto and De Se*. 144. o.

⁷⁶ Williford: *The Self-Representational Structure...* 112–113. o. és 115. o.

⁷⁷ Uo. 111. és 113. o.

V. Ha visszatekintünk arra az útra, amelyet az előzőekben bejártunk, elmondhatjuk, hogy Fichte és Brentano mellett három újabb elméletet is szemügyre vettünk. Ezeket egy közös problémára irányuló figyelem jellemzi. A hiba mindháromban az, hogy nem szentelnek kellő figyelmet az öntudat mint reláció leírásában fölmerülő disszociáló elemeknek, és nem vesznek tudomást a *de se* problémáról.

A *higher order theory* úgy próbál kitérni a regresszus elől, hogy tudattalannak tekinti a magasabb szintű reprezentációs tudatot. Ezzel egy valóban körkörös regresszióhoz jut, és képtelen az explanandum megmagyarázására. Azt pedig már végképp nem tudja megmagyarázni, hogy a reflektáló és a reflektált egy és ugyanaz, és a két részt numerikusan különböző pozíciókba helyezi.

Ennél sokkal jobb helyzetben van a *same order monitoring theory* (SOMT). Ennek problémái abból adódnak, hogy az öntudatot nem egy idegentudat (intimizált) modellje szerint konstruálja meg, mégpedig mint önprezentációt. Ennek az elméletnek a hibája a következő: itt ugyan a két relátum numerikus egységéről van szó, de ez két tudattípusra esik szét: ez eggyel több a kelleténél! Ebben az esetben megmagyarázhatatlan marad az a feltétel, hogy miért ragadja meg a reprezentáció a másikat *mint önmagát*.

Williford koncepciója – a harmadik javaslat, amelyet itt tárgyaltam – ezt a becsvágyat föladja. Ő dacosan egy reálisan létező és tovább nem elemezhető körkörös önreprezentációs struktúrát feltételez, amely olyan, mint egy nem jól definiált halmaz. Az őt megelőző elméletekkel osztja ugyanis azt a meggyőződést, hogy minden reprezentációnak egy „finom” relációnak kell lennie – és ennek megfelelően polemizál a heidelbergi iskola kísérleteivel szemben. Nem akarja elfogadni, hogy egy teljesen irrelacionális struktúrát kell az önmaga mint önmaga megismerésének bázisává tenni. Azt veti a heidelbergi iskola szemére, hogy az a misztikába menekül, és egy tovább már nem elemezhető „őselemet” feltételez. De ugyanezt ő is megteszi, méghozzá explicite: „Azt fogom feltételezni, hogy vannak az objektumnak olyan reprezentációi, amelyek maguk nem reprezentációk. Ezek lennének az »őselemek«.”⁷⁸

Úgy találják, hogy amit ő mond, az valamilyen értelemben kevésbé titokzatos, kevésbé suttogó és könnyebben elemezhető vagy nyitottabb annál, mint amit Fichte és Brentano mondott? Ezenkívül: hogyan lehetne az önreflexív vonatkozásokat belehelyezni a dolgokba, amikor tudjuk, hogy a *de re* reflexiók logikailag nem implikálják a *de se* belátásokat?

Ezzel eljutottam az előadás zárásához: az öntudatot nemcsak prereflexívnek, hanem egyúttal irrelacionálisnak is kell tekintenünk. A körkörösség analógiája a nem jól definiált halmazokkal félrevezető, mindenekelőtt a *de se* kényszer miatt. És éppen ilyen félrevezető a reflexivitás redukálhatóságának logikai analógiája.⁷⁹ Egy logikai igazságból nem következik, hogy én szükségképpen belátnám, még kevésbé az, hogy megmagyarázná prereflexív önbirtoklásom struktúráját. Meglehet, az objektív valóságban vannak olyan struktúrák, amelyekben meg lehet kerülni a reflexivitást. Az irrelacionális tudati struktúrák megkérdőjelezhetetlensége azonban ennél sokkal igényesebb és makrancosabb. Egy okkal több arra, hogy mindenféle arrogancia nélkül tanuljunk az öntudat rejtélyének megoldására vonatkozó javaslatokból, és engedjük, hogy a jelenlegi terméketlenné vált vitaszituációt megérintse a történetiség fuvallata. És ezzel nem szeretném tagadni, hogy a mai tudatfilozófiák fogalmi eszközei összehasonlíthatatlanul finomabbak és differenciáltabbak. De az eszközök még nem hoznak létre termékeny ötleteket, az elemzés előzetes intuícióna épül,

⁷⁸ Uo. 128. o.

⁷⁹ Volker Beeh: *Irreflexivität und Vasubandhus Abhidharma-Koo'sa*. 2007. Publikálatlan tanulmány.

amelyet később majd elemez – és ez frusztráló: kiosztani az evőeszközöket, anélkül, hogy az evésre is sor kerülne. Ainsi, on reste sur sa faim.

Fordította: Weiss János